

第一章 立教開宗への道

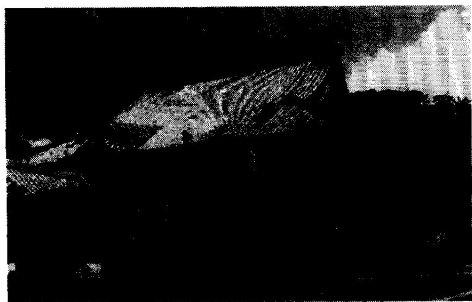
1 誕生

日蓮の生地

安房^{あわ}は山の国である。住宅地や田園の広がる野を挟んで緩やかに起伏する房総の丘陵もたげ、入り組んだ深いひだを大地に刻み込む。やがて海に達した山並みは、断崖となつて急角度で海中に落ち込んでいく。

太平洋側の海岸線を走る外房線は、大原を過ぎたあたりからトンネルを走る時間が長くなる。暗闇を抜けるたびに、小さな入り江と、常緑樹の緑と、寄り添うようにして立つ家々が、めまぐるしく目の前を通り過ぎていく。

日蓮は承久四年（一二三二）、太平洋を臨むそうした入り江の一つ、内浦湾に面した安房国長狭郡東^{ながさ}



誕生寺（千葉県安房郡天津小湊町）

条郷片海^{かたうみ}で生まれた。現在の千葉県安房郡天津小湊町小湊である。外房では珍しく、湾の奥には比較的開けた平地が発達している。

長狹郡には平安時代から、在地領主の長狹氏が根拠地を構え勢力を扶植していた。だが源平の内乱で平家方に加担したことによって長狹氏は没落し、源頼朝は寿永二年（一一八三）、この地を伊勢神宮の外宮^{けくう}に寄進した。その結果東条郷は「東条御厨^{とうじょうみくりや}」とよばれる外宮領の荘園となった。

日蓮誕生の地とされる小湊には、現在誕生寺という日蓮宗寺院が立っている。かつて誕生寺は日蓮の生家跡にあったが、津波で没したため、いまの地に移転したとされる。誕生寺の南にある突堤の先の岩棚には、いまでも生家の井戸の跡が残っているという。

小湊か片海か

日蓮自身の遺文には、彼が「小湊」で生まれたという記述はない。小湊誕生説は、偽作である可能

性が高い「法華本門宗要抄」にはじめてみられるものである。確実な遺文では、「安房国長狹郡東条郷片海^{あま}の海人^まが子なり」（「本尊問答抄」一五八〇頁）というように、生地は一貫して「片海」とされている。

日蓮の遺文には、「かたうみ、いちかは、こみなとの磯のほとりにて、昔見しあまのりなり」（「新

「尼御前御返事」八六五頁と、片海・市川・小湊を包摂関係ではなく、併存する同レベルの地域として列挙する記述もみうけられる。江戸時代まで片海・市川・小湊は内浦湾沿いに存在する別個の漁村であったことが知られており、小湊誕生説が誕生寺の創建とかかわって生みだされた可能性もある〔鈴木、65〕。

いずれにせよ片海の地名が失われてしまったいま、誕生の地が内浦湾のどの地点であるかはもはや確定すべくもない。

生年については、日蓮が修学期に書写した『授決円多羅義集唐決』じゅけつえんたらぎしゅうとうけつの奥書に、「嘉禎四年」（二二三八）の年号とともに「生年十七才」という年齢が記してある。そこから逆算して、日蓮が承久四年の誕生であることは疑問の余地がない。

誕生日は、日蓮自身の著作では触れられていない。日蓮の孫弟子にあたる日道にちどうが著した『御伝土台』ごでんとだい（日蓮ら祖師の伝記）に、二月一六日という日付がはじめて現われる。仏教の始祖である釈迦は二月一五日に入滅している。日蓮を釈迦の再誕と位置づけるべく、その誕生日が仏滅の日を意識して創作されたことも考えられる。戦国時代の日蓮の伝記『日蓮聖人註画讃』にちれんしょうにんちゅうがさんには、「如来二月十五日示滅、元祖二月十六日現生」と、明らかに両者の日付を関連させている記述がみえる。

出自

日蓮は自分の家族について具体的なことを何も述べていない。両親の名も不明である。「父母・兄弟・師匠に国主の王難」〔開目鈔〕五五六頁といった言葉から、兄弟がいたことは確実である。

その一方で、日蓮は生家の家柄にはたびたび言及している。「海人が子」(「本尊問答抄」一五八〇頁)、「民が子」(「中興入道消息」一七一四頁)というのが日蓮の自己規定だった。日蓮はみずからを漁民の出身としていたのである。

こうした言葉に加え、日蓮が教育のため幼少期に寺に入っていることから、日蓮を「一介の漁師の子でも、武士でもない」網元あみもとクラスの出身「高木、70」、あるいは「権頭ごんのかみ」とよばれた有力漁民の出「藤井、67」、とみることが定説化している。

日蓮にはこの他に、「海辺の施陀羅せんだらが子なり」(「佐渡御勘気抄」五一頁)、「貧窮下賤の者と生れ施陀羅が家より出たり」(「佐渡御書」六一四頁)といった言葉もある。「施陀羅」とは殺生せつしょうなどを生業なりわいとするインドの被差別民である。ただしこれは、日蓮が独自の精神世界を開拓した後に、自身の背負う罪業の深さを漁師に託して述べたものであり、字義通り受け取るよりは彼の宗教的自覚の深まりに依じて生まれた自己規定、とみるのが一般的な理解である「戸頃、70a」。

要するに今日では、日蓮は内浦湾に面する集落に下人げにんを使うような有力漁民の子として生を享けた、と考えられているのである。

文筆の家

土着の漁民のという日蓮の生家のイメージに対し、近年異を唱えたのが中尾堯氏である「中尾、02」。

没後の伝承によると、日蓮の祖父は遠江出身の貫名重実ぬきなしげざねという武士で、源平の内乱で平家方についたため安房に流されたという。その子の重忠が、土地の娘梅菊と結婚して生まれたのが日蓮だった。

これは流浪した貴人が土地の女と結ばれて子孫を残すという、いわゆる貴種流離譚の典型的なパターンである。「日蓮聖人註圖讀」ではこれがさらにエスカレートして、日蓮は「聖武天皇の末裔」と説かれている。こういった伝承はいずれも、後に門流によって宗祖を聖化するために創作されたものと考えられてきた。

中尾氏はこの問題にかかわる資料として、中山法華経寺に伝わる「法橋長専・ぬきなの御局連署陳状案」という一通の古文書に着目する。これは日蓮の自筆文書の裏に書かれた反故の文書、いわゆる紙背文書である。

日蓮のもっとも初期の門人の一人に富木常忍とくぎのねぶという武士がいる。常忍は下総国の守護である千葉介頼胤よりたねの被官であった。彼は八幡荘やわたのしょうにある守護所のそばに住んで毎日そこに勤務し、主として裁判関係の実務を担当していた。

当時紙は貴重品だった。常忍は不要になった仕事関係の文書をまとめると、文字の書かれていない裏側を表にしてきれいに製本し、ノートとして日蓮に献呈した。日蓮はその紙面にさまざまな内容を記したが、それが門流によって大切に保存されたため、裏の反故文書も今日まで残ることになったのである。

「法橋長専・ぬきなの御局連署陳状案」は、なんらかの事件で大夫明仏たいふみょうぶつという人物に訴えられた法橋長専とぬきなの御局が、それに反論した文書（陳状）の一部である。

この文書によって、日蓮の実家とされた貫名氏に俄然光が当てられることになった。貫名氏は伝記

作者の創作ではなく、日蓮の身近に存在したのである。法橋専長が常忍と同じ守護被官だったことを考えると、ぬきなの御局の夫である貫名氏も、同等の立場の人物だったと推定される。彼らはいずれも守護の被官であり、文筆官僚としての役割担うものたちだった。——中尾氏はこう推測するのである。

文筆官僚の 貫名氏の実在が明らかになったからといって、それがただちに日蓮の父方とされるネットワーク 貫名の家に結びつくものではない。自身が「民の子」であることを繰り返す点から

いっても、日蓮が名字をもつ武士の家の出身ではなく、やはり平民の階層の出であった可能性は大きい。

それでも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、日蓮がそうした知的な雰囲気の中で育ったことは確実である。

鎌倉時代は在地領主といわれる武士層が大きく成長を遂げる時代だった。彼らは鎌倉幕府と結びついて御家人ごけにんとなり、地元では地頭じとうに任命されて、土地に根を張って力を扶植した。本拠地には堀と矢倉を供えた「館」とよばれる居館が設けられ、従者たちが日夜警護に当たっていた。日蓮の生まれた東条郷（のち東条郡）でも、東条氏、工藤氏といった在地領主が勢力を伸ばしつつあった。

そうした在地領主層に対し、富木常忍ら守護被官は所領は与えられていたものの、普段は近辺に住んで守護所に通勤するサラリーマンのような存在だった。彼らは「一所懸命」の地に根を下ろした在地領主とは違って、自前の強力な武力はもたなかった。そのかわり、彼らには専門の知識があった。

また彼らは、守護所に勤める立場として、京都や鎌倉といった中央の情報をいち早く入手することが可能だった。それを持ち寄って分析する能力も具えていた。彼らは武よりも知によって生きるすべを身に付けた人々だった。日蓮はみずからの信仰世界を確立した後、この文筆官僚のネットワークをフルに利用して情報を集め、またそれに沿って教線を拡大していくのである。

後になって日蓮遺文にたびたび登場する「領家の尼」「光日尼」といった女性たちも、日蓮の幼少期にその家族を支援していたふしが窺われる。日蓮は領家の尼について、「日蓮が父母等に恩をかほらせた人」(『清澄寺大衆中』一一三五頁)と述べている。領家とは通常、中流の貴族や官人が天皇家・摂関家・大寺社といった上級権力に土地を寄進して任命される地位であり、実際の莊園経営は預所・下司などに委ねられた。「領家」が、伊勢神宮を本家に戴く御厨みくりやの領家である可能性は高い。恩願を受けたという言葉からして、日蓮の生家は東条御厨の支配組織の末端に連なる地位(莊官)にあったと推定される[川添、99b]。

幼年期の環境

日蓮は晩年に著した書簡のなかで、みずからの故郷である東条御厨について、次のように回顧している。

去ぬる建長五年太歳癸丑四月二十八日に、安房国長狭郡の内東条の郷、今は郡なり。天照太神の御くりや、右大将家の立て始め給ひし日本第二のみくりや、今は日本第一なり。

〔聖人御難事〕一六七二頁

御厨Ⅱ莊園は日蓮にとって、特別な意味をもっていた。鎌倉時代には在地領主の莊園侵略が日常化していた。両者の間には厳しい緊張関係が形成されていた。日蓮はその生まれからして、在地領主である東条氏と対立する領家側に立つ家柄だった。日蓮がやがて東条氏と対決することになる遠因は、ここにあったのである。

莊園支配には卓越した文筆能力が求められた。また、東条御厨には年貢収納などで、毎年のように伊勢の御師おしや行者ぎょうしやが往来していたことであろう。彼らは信仰だけでなく、中央の最新の技術や情報、暦などをもたらす存在だった。莊園支配にかかわる日蓮の生家には、そうした人々が訪れる機会もあったにちがいない。

三方を山に囲まれた房総の寒村で生を享けた日蓮は、中央から隔絶した環境で育ったのではない。地勢的に見ても、房総半島から東京湾を隔てた対岸には三浦半島があり、船で海峡を渡れば、そこから鎌倉は指呼の間だった。そのルートは鎌倉時代の交通の大動脈をなしていた。連日多くの人やモノが、この海上の道の上を運ばれていた。

現在三浦半島の久里浜から鋸山の麓に位置する金谷までフェリーが就航しており、わずか三五分で海峡を横断することができる。

日蓮は幼年時代から、二重三重に張り巡らされた知と情報の世界に生きていたのである。



清澄寺（千葉県安房郡天津小湊町）

2 清澄入寺

清澄寺に入る

天福元年（一二五三）、一二歳になった日蓮は小湊から八キロメートルほど内陸に入った清澄寺に入った。

小湊の誕生寺の背後には内浦湾を取り巻いて、屏風を立てたような緑の壁が連なっている。房総山地の山々である。その最高峰が、標高三七七メートルの清澄山である。その山の頂きに近い一角に清澄寺はあった。

清澄寺は虚空蔵菩薩を本尊とする天台宗の寺院である。天台宗は中国隋代の僧智顗によって創立された宗である。平安時代のはじめに伝教大師最澄によって日本にもたらされた。清澄寺は天台宗でも比叡山の横川流に属し、慈覚大師開山の伝承をもつ寺だった「山川、29a」。

慈覚大師円仁は、日本天台宗の開祖である最澄の弟子である。求法のため中国に渡ったが、武宗皇帝の仏教弾圧（会昌の破仏）に遭遇し、還俗を強いられるなど辛酸をなめて承和一四年

(八四七)に帰国した。著名な旅行記である「入唐求法巡礼行記」は、そのときの記録を綴ったものである。後に東北地方をはじめ全国を教化し、貞観六年(八六四)に没している。

東日本の天台寺院には慈覚大師開基・中興伝説をもつ寺が多い。西日本の弘法大師伝説と対照的である。芭蕉の訪れた古刹として名高い瑞巖寺(その前身の松島寺)、中尊寺、立石寺は、いずれも慈覚開基の伝承を伝えている。

古代律令制が解体し中世社会への移行が始まる一一世紀から一二世紀にかけて、天台宗は積極的に東日本に教線を拡大し、衰退し退転した寺々を天台寺院として復興していった。それらの寺の多くは「山寺」＝山岳寺院だった。そうした活動の尖兵となつたのが、聖とよばれる行者たちである。

彼らはたんなる教説の布教者ではなかつた。その多くは、同時に最新の土木技術を身に付けた技術者でもあつた。彼らは寺を再興するとともに、周辺に道路を通し土地を開拓し、新たに囲い込んだ寺領には占有のシンボルとして堂舎や神社を建立した。そして、再興した寺院の最奥部に慈覚大師など寺にゆかりの聖人を祀る施設を建て、彼を寺と寺領の守護者と位置づけたのである(「佐藤、02」)。

清澄寺もこうした運動の中で、平安後期に天台寺院として再興されたものであつたと推定される。

これらの寺院は天台宗の全国的な組織網に組み込まれ、その一角を形成した。そこを巡って歩くのが六部という行者たちだった。霊場を辿つては、六六カ国の国ごとに納経していく聖たちである。立石寺もこうした納経の寺であつたことが知られている。清澄寺もまた、回国の六部の立ち寄る納経の寺だったのである。

清澄の学問

日蓮が入寺した清澄寺の学問は、天台寺院の常にしたがって、法華經を至上の經典と位置づける天台教学を中核とするものであった。

他方、天台宗では円仁の時代から真言宗に対抗するために積極的に密教を取り入れ、教理的にも行法の面でも法華と真言密教の融合を推進していた。台密といわれる独自の信仰の形成である。それ以降、天台と真言の併修は天台寺院の一般的な修行形態となっていた。したがって、清澄寺でもこの両者が並び行われていたことであろう。

後に日蓮は清澄の寺僧に対し、書簡で寺にある書籍の借用を求めている。

そもそも参詣を企て候はば、伊勢公の御房に十住心論・秘藏宝鑰・二教論等の真言の疏を借用候へ。かくのごときは真言師蜂起の故にこれを申す。また止観の第一第二御隨身候へ。東春・輔正記などや候らん。円地房の御弟子に観智房の持ちて候なる宗要集かしたび候へ。

〔清澄寺大衆中〕一一三二頁

「十住心論」〔秘藏宝鑰〕〔弁頭密二教論〕は、いずれも最澄のライバルだった弘法大師空海の著作である。「止観」は天台智顗の「摩訶止観」、「東春」「輔正記」はそれぞれ智度〔天台法華疏義續〕、道暹〔法華天台文句輔正記〕であり、天台宗の教学書だった。清澄寺に所蔵されていた文献の、質量両面での充実ぶりを窺わせるものである。清澄の真言は天台宗のそれ（台密）に止まらず、弘法大師

流の真言（東密）にまで及んでいたのである。

もう一つ忘れてならないのが往生浄土の信仰である。日本では摂関期ごろから、死後極楽浄土へ往生することを目指す浄土信仰が盛んになった。天台宗でも一〇世紀に源信が『往生要集』を著してから、浄土信仰が大きな位置を占めるようになった。

慈覚開基伝説をもつ天台宗の山寺では、浄土信仰はとりわけ不可欠の要素をなしていた。この当時、聖徳太子や慈覚大師といった聖人は、みな彼岸の仏が末法惡世の衆生を救うためにこの世に姿を現した存在と捉えられていた。神々もまたそうだった「佐藤、00」。

したがって彼岸の浄土に往生するためには、姿もみえず声も聞けない遠い世界の仏よりは、わざわざ我々のためにこの世に出現した聖人や神に祈るほうが確実であると考えられた。垂迹は賞罰の力を駆使して人々を正しい道に導き、最終的には彼岸浄土に送り届ける存在だった。聖人のいる霊場は極楽浄土の入り口であり、そこに参詣し祈りを捧げることによって、現世にはあらたかな利益がえられ、後生には往生が約束されると信じられていたのである。慈覚大師を祀る清澄寺も、土地の人々には現世利益と浄土往生の寺として信仰されていたにちがいない。

天台と真言と浄土——これら三つを柱とする諸信仰が、清澄寺の精神世界を形づくっていたのである。

入寺の理由

日蓮の清澄入寺は、初等教育を受けるためであったというのが一般的な理解である。

日蓮は後にその著作に「文選」「蒙求」といった中国の古典を引用している。高木豊

氏はこれらが中世の初等教育として用いられたものであったことから、日蓮が少年時代に清澄寺で学んだものであらうと推測している「高木、70」。

日蓮が最初に師事した人物は、道善房どうぜんぼうという僧だった。後年日蓮みずから「幼少の師匠」(「報恩抄」一二四〇頁)と述懐する義浄房ぎじょうぼう・浄顕房じようけんぼうといった僧らにも手ほどきを受けたようである。彼らはのちまで日蓮と深いかかわりをもつことになる。寺に入った日蓮は薬王丸やくおうまるという名でよばれたと伝えられている。

中世社会では、一〇歳前後の少年が稚児ちごとして寺に入るのは少しも珍しいことではなかった。文字の使用が広まり、社会において文筆の力が重視された中世には、読み書きを学ぼうとする人々が増えた。公家の世界では伝統的な教育システムが存在したが、そうした機会に恵まれない中・下級貴族や武士などの子弟は、文筆能力を身に付けるためには寺に入るしかなかった。ちなみに、日蓮より四年遅れて嘉祿二年(一二二六)に生を享け、「沙石集」しあせきしゅう「雑談集」ざうだんしゅうを著した無住むじゅうは、一三歳で寺に入っている。

ただし一口に稚児といっても、出身階層によってさまざまな役割があった。中世の説話文学には、稚児をめぐるさまざまな逸話が載せられている。醍醐寺の桜会に代表される寺院の法会では、美しく着飾った稚児による舞いが披露された。彼らは僧たちの性愛や恋愛の対象でもあった「土谷、01」。稚児は中世の寺院に咲いた一輪の鮮やかなあだ花だった。他方、同じ稚児であってもより下層の出身者は下働きの単純労働に終始する場合もあった。

日蓮がどのような目的で寺に入ったかは推測するしかない。幼少の時から日本一の学者になることを目指した、と日蓮が繰り返し述べていることから、かなりの程度勉学に専念できる環境にあったようである。

とはいっても、日蓮が一般的な初等教育のためだけに寺に送られたとは考えられない。子弟を寺に入れて勉学させるためには、ある程度まとまった資金が必要だった。日蓮の父は東条御厨の莊務に係し、文筆官僚のネットワークと結びつくような人物だった。日蓮の父母はそうした環境の中にあつて、文筆能力の大切さをだれよりもよく理解していた。幼い日蓮がそれを身に付けて、立身すること望んだにちがいない。

その一方で、先にも触れたように、日蓮の周辺には幼少から恩を被ったという「領家の尼」とよばれる人物がいた。東条の御厨の領家職を有したであろう彼女には、その職務遂行の手足となる優れた莊官が必要だった。幼年期の日蓮の優秀さを見込み、学資を提供して清澄での勉学を支援したのは、あるいはこの領家の尼だったのではなからうか。

日蓮は周囲のさまざまな迷惑や期待を一身に背負つて、清澄寺での生活を開始したのである。

虚空藏菩薩への立願

日蓮はまったく他律的に学問の世界に入ったわけではない。後に日蓮は入寺のころを振り返つて、書簡の中で次のように述べている。

予はかつしろしめされ候がごとく、幼少の時より学文に心をかけし上、大虚空藏菩薩こくざうはきさうの御宝前に願

を立て、日本第一の智者となし給へ。十二のとしより此願を立つ。

〔破良親等御書〕一二八三頁

生身の虚空蔵菩薩より大智恵を給はりし事ありき。日本第一の智者となし給へと申せし事を不便とや思しめしけん。明星の如くなる大宝珠を給ひ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びに一切経の勝劣粗是を知りぬ。

〔清澄寺大衆中〕一一三三頁

これはいずれも後年の回顧であり、すべてをそのまま事実として受け取ることはできない。だがここに、「かつしろしめされ候がごとく」（ご存知のように）という言葉があることは注目される。日蓮が寺の本尊である虚空蔵菩薩の前で「日本第一の智者」になることを誓ったという逸話は、周囲の一定の人々によって共有されていたのである。この逸話はまた、入寺以前の日蓮が、そうした誓願をごく自然に立てられるような知的な環境下で育ってきたことを推測させるものである。

なお、本尊の虚空蔵菩薩は知恵を授ける菩薩とされ、それを本尊とする虚空蔵求聞持法ぐもんじという修法は学問の成就を目指す僧侶の人気を集めていた。弘法大師空海も青年期にこの法を修しており、『今昔物語集』巻一七には、法輪寺の虚空蔵菩薩の助けによって学問を成就した僧の話が載せられている。寺に入った日蓮は、「日本第一の智者」になる希望に胸を膨らませていた。その願の成就を虚空蔵菩薩に祈った日蓮は、「生身の虚空蔵菩薩」の示現しげんをうけ、明星のような宝珠を右の袖に受け取るという体験をした。青少年期の日蓮は、虚空中に仏菩薩の姿をたびたび幻視していたようである。

入寺当時の日蓮は、学問で頂点を極めたいという知的な野心をもっていた。だがそれだけではない。たびたび神秘体験を繰り返すような、強い霊的資質を備えた少年でもあったのである。

出家

嘉禎三年（一二三三）、日蓮は道善房を師として出家した。一六歳のことであった。それまでの垂髪すいはつの童子の姿を改めて、髪を剃り袈裟けさを着て、見習い僧としての歩みを始めたのである。

日蓮には一八歳出家説もあるが、金沢文庫には嘉禎四年、一七歳の時に清澄寺の道善房で書写したという奥書のある『授決円多羅義集唐決』じゅけつえんたらぎしゅうとうけつ（伝円珍撰）の自筆写本が残されている。このときの署名は「是聖房」ぜしやほうとなっており、日蓮がこのときすでに出家して是聖房を名乗っていたことが知られる。

一〇歳前後で寺に入った稚児は、一五・六歳になって成人のときを迎えると一つの選択を迫られた。出家して正式な僧としての道を目指すか、実家に帰って生業を継ぐかのどちらかである。日蓮が選んだのは前者の道だった。「日本第一の智者」を目指したという日蓮にとって、それはごく自然な選択だったことであろう。

ただし出家がとりもなおさず、日蓮が信仰の世界に没入したことを意味するものではない。この時代、出家者は数多くの階層に別れていた。寺の頂点に君臨していたのは、上座・座主じょうざ・ざすとよばれる高僧たちだった。貴種によって独占されていたその地位は、庶民や下級の公家・武家出身者にはまったく雲の上の存在だった。次のランクには修行や学問を専らにする学僧がおり、その下にはさまざまな雑役に従事する堂衆どうしゅや行人ぎょうにんたちがいた。さらに寺の底辺では、膨大な半俗の人々が寺の活動を支えて

いた。清澄寺のような地方の寺でも、相当な数の僧徒が寺内に居住していたことであろう。

日蓮が出家の翌年に『授決円多羅義集唐決』を書写していたことは、先に触れた。それに加えて、若くして留学の旅に出ていることなどから考えて、学問と修行に専念できる相当に恵まれた地位にあったことが窺える。日蓮は学僧として、清澄寺ではエリート^{エリート}の地位にあったのである。

けれどもこの時期の僧侶は、学僧といえどもただ学問に専念していればいいというわけではなかった。中世では寺そのものが広大な莊園を経営したくさんの参詣者を集める、一種の企業体のような存在であった。その構成員たちはだれもが、何らかの形で寺の世俗的な活動の一端を分担する義務があった。

どこの寺でも、年貢・公事^{くじ}の取り立てや訴訟を担当したのはその道を専門とする出家者だった。彼らは自分たちの所属する寺の経営や訴訟に携わるだけでなく、今日の弁護士のように、依頼されて俗人の裁判に関与することさえあった。深い学識と寺院の経営をにないうる手腕を兼ね備えた人物こそが、あるべき僧の姿とされた。

経営や訴訟の業務に熟達するためには、長い期間にわたって寺院社会で理論と実地の研修を積み重ねることが不可欠だった。日蓮の入寺に際して、文筆の力で生きていくことを願う周囲の期待があった可能性についてはすでに述べた。日蓮の出家にあたって、彼自身の願望とは別の次元で、その後援者や父母らは日蓮がさらなる文筆の知識と技量を身に付けることを期待していたのではなからうか。そしてそれは、日蓮自身もよく承知していたことだったのである。

3 鎌倉留学

鎌倉へ出る

一六歳での出家後、日蓮は少なくとも二度にわたって留学の旅に出たことが知られている。一度は鎌倉、もう一度は比叡山延暦寺を中心とする京畿地区である。

その正確な時期を史料上から跡付けることはできない。一六歳の出家から三二歳のいわゆる「立教開宗」までの一六年間は、日蓮の伝記の空白部分となっているのである。

ただしその期間内も、断片的ながら日蓮はその足跡を各地に残している。またこの期間を含む初期の著作の内容から、日蓮が修学期に学んだ教学の内容を推測することも可能であるように思われる。そうした手段を尽くすことによって、できる限り日蓮の足取りを復元してみよう。

この期間の日蓮の足跡が確実につかめるのは、出家の翌年、一七歳の時のことである。日蓮はこの年、清澄寺で『授決円多羅義集唐決』を書写した。この時点で、日蓮がまだ清澄にいて学問に打ち込んでいたことは確実である。

次に日蓮の動向を窺わせるのは、仁治三年（一二四二）の年号を有する「戒体かいたい即身しんじょう成仏ぶつぎ義」という著作である。この年は日蓮二一歳のときにあたる。「安房国清澄山住人蓮長撰」という署名をもつこの書は、現存する日蓮の著作の中ではもっとも早い時期に著されたものである。ただし真蹟を欠くため、これを日蓮の真撰と認めない研究者は多い。積極的に偽撰とまでは主張しなくても、従来の日蓮

伝ではこれが用いられることはほとんどなかった。

「戒体即身成仏義」は、小乗・こんだいじょう権大乘・法華開会・真言宗の四種類の戒について説明したものである。法華經の戒体こそは真の即身成仏の道であるとして、念仏に対する法華の優位を説くとともに、その法華も実は真言の初門すぎないと主張する。姉崎正治氏はこの著作を、鎌倉留学から清澄に帰った日蓮が、それまで習った「真言的天台の学」をまとめた「卒業論文」のようなものと評している〔姉崎、78〕。

私が「戒体即身成仏義」を真撰とみなしていいと考える理由は、これをあえて偽作しなければならぬ理由がみつからないことである。日蓮に仮託された偽書は、そのほとんどが日蓮没後に門流によって創作されたために派閥色が強く、また法華至上を正面に掲げて諸宗を批判するものが多い。それに対しこの書は、法華に対する真言の優位をはっきりと打ち出している。もしこれが偽書であるとするれば、だれがなんの目的で創作したのかが説明できない。逆にそうした学風は、慈覚開基とされる清澄寺のそれにぴたりと合致するのである。

「戒体即身成仏義」を著す 日蓮が「授決円多羅義集唐決」を書写した一七歳から、「戒体即身成仏義」を著す 日蓮が「授決円多羅義集唐決」を著写した一七歳から、「戒体即身成仏義」を著す 日蓮が「授決円多羅義集唐決」を著写した一七歳から、義」を著すた二一歳までのある期間、鎌倉で修学を積んだことを前提としてこの書を見ると、いくつかの興味深い点が浮かび上がってくる。

日蓮の一七歳から二一歳まで、すなわち暦仁元年（一二三八）から仁治三年（一二四二）までの鎌倉は、執権北条泰時の治世の最末期にあたる。泰時はその後長きにわたって幕府の裁判の規範となる貞

永式目の制定者として名高い。泰時は執権に就任するや、幕府を大倉から若宮大路東（宇都宮辻子）に移し、有力な御家人（評定衆）による合議政治をスタートさせた。

道理を重んじ公平な裁判を目指した泰時は、承久の乱（一二三二）によってひとたび破綻した公武関係の修復にも心を砕いた。安定した鎌倉幕府の治世のもとで、鎌倉は着々と都市としての機能を充実にさせていった。

新たな武家の都となった鎌倉の中心を占めたのは、源頼朝が整備した鶴岡八幡宮だった。鶴岡宮は地勢的にも精神的な位置においても鎌倉の中核であり、そこから延びる若宮大路は都市鎌倉のメインストリートであった。鶴岡宮の役割は京都における内裏のそれにも匹敵するものだった。そこでは中央から下向した天台・真言の僧が、供僧（くそう）として運営の主導権を握っていたのである。

いっぽうこの時期の宗教界で注目されるのは、法然流の専修念仏者の活発な活動である。鎮西義（ちんせいぎ）をはじめとする法然門流が、続々と鎌倉に流れ込んで活発な布教活動を行い、寺院を建立していた。貞観元年（一二三三）には、念仏者の往阿弥陀仏（おうあみだぶつ）が和賀江島（わがえ）を築いている。

まだ二十歳にもならない日蓮は、勇躍鎌倉への旅に出発した。所用で鎌倉に上る先輩僧に伴われての道中だったかもしれない。あるいは師の道善房が、諸国遊行の行者に鎌倉までの同行を依頼したかもしれない。

清澄を出て長狭街道を通って房総半島を縦断した日蓮は、内房から船に乗り、東京湾を横切って三浦半島に上陸した。以後いくたびもこの海峡を行き来することになるとは、このときの日蓮には思い

も寄らなかつたであらう。

天台浄土教
と専修念仏

このころ鎌倉で流行していた念仏とは、いったいどのようなものだったのであろうか。法然は口に「南無阿弥陀仏」と称えるしょうみょう称名念仏を勧めた人物として有名である。け

れども念仏は法然が発明したものではない。中国以来の伝統を持つ由緒ある修業の一つだった。

日本で最初に念仏を勧奨したのは、天慶のころ（九三八〜四六）に京都で念仏を説いた空也くうやであったといわれる。藤原道長とは同じ時代を生きた日本浄土教の大成者、天台僧の源信げんしんは『往生要集』

を著して、その念仏に理論的な根拠を与えた。そのころから念仏は広く都鄙とひに流通していくのである。

おりしも末法惡世の意識が社会に浸透しはじめた時期だった。末法思想とは、釈迦が死んで一定の年限を経過するとその教えが効力を喪失するというものだった。日本では永承七年（一〇五二）が入
末法第一年と信じられた。同時代を末法とみる風潮の中で、末法の惡人にふさわしい「易行いぎょう」（だれにでもできる、やさしい行）であることをセールスポイントとした浄土信仰は、急速に人々の心をとらえていった。清澄寺の浄土信仰も、こうした平安時代以来の天台宗の浄土信仰を受け継いだものだったのである。

平安時代から天台宗を中心に発達していった浄土信仰も、法然の説いたそれも、念仏を重視し、最終的には阿弥陀仏のいる極樂往生を目指す点は同じである。

ただし、両者には決定的な相違があった。それは称名念仏を極樂往生の修業の中でどう位置づけるかという問題である。

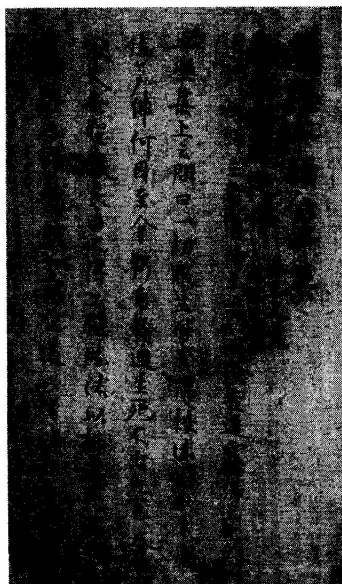


「円光大師（法然上人）坐像」（当麻寺奥院蔵）

天台浄土教では、極樂に往生できる修業は無数にあると考えられていた。戒律を守ること、堂舎を建てることも、学問することも、それを極樂往生に振り向ければすべてが往生の行になると信じられていた。極樂行きを願う人は、たくさん、修行の中から自分にもっともふさわしいものを選べばいいのであり、どれが正しい行でどれが間違った行であるといったことは本来ありえなかったのである。

だがすべての教行きょうぎょうが本質的には釈迦の示した正行しょうぎょうであるとしても、そこにはおのずから行としての優劣が存在した。天台浄土教においてもっとも浄土への近道と信じられていたのは、堂舎や仏像を作ったり、大量の經典を書写したりすることだった。平安時代の皇族・貴族が極樂行きを願って、莫もろりゅうに励んだのはそれが原因だった。

また念仏は極樂往生のための重要な行ではあったが、それ以上に有効な行と考えられていたのは、称名念仏よりも心中に仏の姿を思い浮かべる観想念仏の方だった。口に念仏を称える称名念仏は、他のいかなる行にも堪えられない愚かで下賤な者がなすべき、方便の行と考えられていた。要するに称名念仏は、無数に存在する往生極樂の行の中で最下位に位置づけられるものだったのである。



仏が選り取った念仏

法然はこうした伝統的な浄土信仰に疑問を抱いた。

もし持戒や喜捨や学問を往生のための必須の条件とすれば、能力に恵まれたもの、裕福なものには往生が約束される反面、ほとんどの生活者は救済から排除されてしまうことになる。写経や堂舎・仏像の建立を条件としても同じことである。仏があらゆる人々を平等に救済しようと考えたのであれば、そうした行を往生の前提とするはずはない――。

法然はこうした疑問をどこまでも突き詰めていった。その結果発見したものが「選り取った念仏」といわれる理論だった。

称名念仏こそは末代の衆生を救うべく、仏が「本願」として選り取って私たちに与えてくれたもの



だった。だから念仏は、他のいかなる行とも比較を絶する唯一にして至上の法なのだ。――法然はこのように確信するに至るのである。

極楽往生の行と信じられていたものはたくさんあった。その中で、なぜ阿弥陀仏はよりによって称名念仏を選り取ったのであろうか。法然はその主著である『選り取った念仏集』において、その理由

【選り取った念仏集】（廬山寺蔵）

を次のように記している。

——遙か遠い昔、法蔵という比丘（修行僧）が、あらゆる衆生を漏れなく救済しようと決意し、その衆生救済の願がすべて実現するまでは自分も仏になるまいと誓った。その際法蔵比丘は、「造像起塔」や「智恵高才」「持戒持律」を往生の条件とはしなかった。なぜならどれをとっても、実践不可能な人々の方が圧倒的に多いからである。そのかわりに、だれでもできる「易行」として称名念仏を選び取り、それを私たちに与えてくれた。その願が成就し、いま法蔵は成仏して阿弥陀仏となつて極楽浄土にいる。だから私たちは、弥陀の与えてくれた念仏を称えることによって、だれもが極楽浄土の門をくぐる事ができるのだ……。

法然以前の浄土教では、念仏は所詮は愚者救済の方便の行でしかなかった。極楽往生の行としては、最低ランクの実践形態だった。それを、法然は仏が選り取って与えてくれた、極楽に確実に往生できる唯一つの法であると主張した。

称名念仏の位置づけは、法然によって一八〇度転換せしめられたのである。

専修念仏への弾圧

「念仏以外に救いの道はない」——このような法然の主張は、当然のことながら伝統教団側にとっては絶対に容認できないものだった〔平、92a〕。それを認めることはみずからの立場を否定する行為だった。そのため、念仏だけを正しい極楽往生の道とする一方、それ以外の諸仏諸行の価値を否定するへ選択本願念仏説^①は、旧仏教側から厳しく糾弾された。専修念仏の流布に比例して、旧仏教界からの反発はますます激しさを増した。その中心となったのが比叡

山延暦寺と奈良の興福寺だった。

鎌倉時代の旧仏教というと、私たちは凋落と退廃の極みにある古代仏教の残骸というイメージを抱きがちである。しかし、それは明らかに誤りである。実際にこれらの寺院が全盛期を迎えるのは、むしろ鎌倉時代に入ってから後のことだった。それらの由緒ある大寺院に較べれば、いくら布教が進んだといっても、法然の教団などは所詮は泡沫以外のなにものでもなかった。しかもそうした権門寺社は天皇家や摂関家出身者が寺内の要職を独占しており、その人脈を通じて念仏弾圧に国家権力を動員することが容易にできた。

一二世紀前半の仏教界は専修念仏に対する激しい批判が渦巻いていた。法然は流罪に処せられ、著作は焼かれ、死後にはその墓があばかれた。幾人もの門弟が迫害によって命を落とした。伝統仏教界あげての異常とも思えるこうした弾圧の背景には、専修念仏が掲げる〈選択本願念仏説〉が、従来の仏教界の理念とまったく相入れないものであったことがあげられる。他のすべての教行を末法不相応として退け、念仏一行を唱導する法然の排他的立場「〈選択主義〉」は、旧仏教界全体に対する許しがない反抗とみなされたのである。

弾圧の政治的背景

専修念仏の〈選択主義〉は、教理的なレベルで伝統仏教徒との軋轢を引き起こした^{あつれき}ただけには止まらなかった。

中世は神仏の時代であった。そこではあらゆる言説が神仏の回路を通じて発せられ、さまざまな思想も宗教的な理論を借りて組み立てられ、支配―被支配関係や身分関係までもが、宗教的なルールを

まとして現出していた。

中世に入ると、寺院が自領莊園を神仏の支配する神聖不可侵な「仏土」「仏地」とする主張がたびたび見受けられるようになる。たとえば、東大寺はその莊園を「大仏御領だいぶつりょう」とよんでいた。

寺領莊園が神仏の君臨する聖地であれば、そこに住む人々は神仏に仕える下僕（仏奴・神奴）にほかならない。そうであれば、彼らが寺に納める年貢・公事などといわれるさまざまな負担もまた、単なる領主への上納ではなく神仏への奉仕であつた。

したがって、寺のいうことを素直に聞いて、きちんと税を納めていれば、仏神もそれを嘉してご利益を下し、魂を救つて下さるだろう。だが逆に莊園を横領したり年貢を出し渋ったりすれば、それは神仏への敵対以外の何ものでもない。その場合は、厳しい罰が下されることを覚悟しなければならぬ。——寺家は莊園の住民に対してこのように説くのである。

神仏の存在を前提とし、それとの交感を重ねながら日々の生活を営んでいた中世人にとって、仏神を表に立ててのこうした支配がいかに重くのしかかつていたかは想像するに余りある。その寺社領の莊園が、中世の最盛期には耕地の五〇パーセントにも及んでいたのである。

仏神の權威を利用しての支配は、寺社領の莊園だけにみられる現象ではなかった。この時代の莊園は、本家——領家——在地莊官といった重層的な支配形態をとっていた。そのため、天皇や摂関家などが本家職を持っていた場合でも、寺社が領家職とされる例はきわめて多かった。たとえば皇室領では、その大部分を長講堂領や新熊野社領・六勝寺領などの寺社領が占めていた。それ以外の場合でも、莊

園の中央には必ず鎮守の寺社が勧請かんじようされ、住民ににらみを利かせていた。中世の莊園制支配とは、まさに神仏の權威を背景とした宗教的支配にほかならなかったのである〔佐藤、98c〕。

そうした中で、莊園制支配を支える既存の神仏の体系を真つ向から否認する専修念仏の主張が、当時の国家支配そのものに対する反逆と受け止められたことは当然だった。専修念仏が仏教界からの批判だけでなく、公武政権からも激しい弾圧を受ける必然性はまさしくこの点に存した。

〈選択〉から〈融和〉へ

こういった状況下では、専修念仏が社会的に安定した地位を確保するためには、権門寺院と国家権力によってその存在を認知してもらうことが不可欠だった。

だが、一つの大きな問題があった。「念仏以外に救いの道はない」——この基本テーゼが、伝統教団と支配権力の和解を妨げる決定的な障害として立ちふさがったのである。

この問題に対し、建暦二年（一二二二）の法然の死後、ほとんどの門流が取った方向は念仏を末代の愚者や悪人を導くための方便と規定することによって、智者・善人を対象とする伝統仏教との棲み分けを図るという方法だった。彼らは次のように主張した。

——我々は天台・真言をはじめとする伝統仏教を、軽視したり誹謗するつもりは毛頭ない。ただし、この世で悟りをえることをめざすそうした立派な教えは、末法の時代に生まれあわせた我々のような愚かな悪人にはとても堪えられない。だから我々はせめてレベルの低い教えではあっても、だれでも実践できる念仏を称えて死後の極楽往生を願うのである。

〈選択本願念仏説〉でその価値を否定された伝統仏教は、ここでは再びその意義を肯定されている。むしろ行の質からいえば念仏を超えるものであるとされる。法然の〈選択主義〉の立場は、実質的に放棄されてしまっている。

法然の門弟たちは善人―伝統仏教、悪人―念仏という役割分担論を持ち出すことによって、念仏の任務を末代の悪人救済に限定し、伝統仏教との融和と共存をめざそうとするのである。

二つの念仏の論理
ここで、改めて日蓮が二一歳の時に著したとされる「戒体即身成仏義」に目を向けてみよう。日蓮はそこで、彼が批判の対象とする念仏者の言葉を引用している。

「法華経は「理深解微」の高尚な教えで、自分たちの能力ではとても堪えられない。謗ればこそ罪になろうが、能力が及ばないために修行しないからといって何の罪になろう」

「天台・真言は末代の自分たちにはふさわしくない」

(一二頁)

この論理はまさしく、法然の没後その後継者たちが、旧仏教の批判をかわし既成仏教と共存するために強調していたものだった。

清澄寺でも浄土信仰が盛んに行われていたであろうことは、先に述べた。念仏は日蓮にとって耳慣れた響きがあった。日蓮自身念仏を称えた経験があったにちがいない。

ただし、天台浄土教の系譜につながる清澄寺の場合、どのような理由にせよ法華信仰と念仏が二者択一的に捉えられることはなかった。他方では、伝統的な天台・真言系のさまざまな行が盛んに実践されていたのであり、ひとりの人間がそれと念仏を併習するのが清澄の通常のありかただったのである。

そうした修行形態を支えた論理が、念仏と法華・真言が本質的には等しいという理念だった。日蓮はのちに「題目弥陀名号勝劣事」という著作の中で、かつて幼少の時分、「習いそこない」の天台真言宗に教えられて、念仏と法華は一体のものだという説を数十年の間信じ続けていたと述べている(二〇一頁)。

仏の教えはどれも悟達ごだつへと通じる道であり、本質的な差別などあるはずはない。法華経も念仏も、たとえ難易高低の差はあっても究極の悟りに至る一つの手段なのだ。——これはまさしく天台浄土教の論理であり、清澄寺の念仏の実践を支えた論理でもあった。それに対し、日蓮は鎌倉で、法華・真言といった伝統的な教行と念仏を峻別した上、末法の時代には前者はふさわしくないとして、二者択一的に念仏を勧める法然流の専修念仏者に初めて出会ったのである。

「戒体即身成仏義」 日蓮が鎌倉で法然流の専修念仏を学んだ可能性については、すでに指摘されている。念仏批判 高木豊氏は、日蓮が一時専修念仏者としての道を歩んだと推測しておられる[高木、70]。

しかし、私は日蓮が鎌倉で専修念仏の教義に触れたものの、それはあくまで知識のレベルに留まる

ものであったと考えている。日蓮は結局専修念仏に共感を憶えることもなく、その道に足を踏み入れることもなかった。逆に、天台宗の伝統である法華・真言を軽視する念仏者たちに反感を抱いた。

日蓮は「戒体即身成仏義」で、念仏の根拠となる浄土三部経は方便の「権経」(仮の教え)にすぎないこと、それに執着して「実教」(真実の教え)である法華経を信じないことは、それ自体が罪であると断じている。その一方で、「法華経の悟りは易行の中の易行である」(二三頁)として、法華経こそがだれでも成仏できる「易行」であることを強調している。「易行」は念仏者が念仏のセールスポイントとしていたものだった。日蓮は称名念仏を法華・真言に比べれば低レベルの行法であるとした上、法華経の易行性を強調することによって、念仏の占める地位を法華経に取り戻そうとするのである。

繰り返していうが、「戒体即身成仏義」の真偽についてはいまのところ確証がない。だが鎌倉留学直後のもっとも初期の著作としてみた場合、私はこの書に違和感はない。むしろそこにみられる、念仏を「権経」とする教理的批判や法華経の易行性の強調などは、のちに日蓮の特色として浮かび上がるものだった。一見天台宗の信仰世界を忠実になぞっただけにみえるこの書にも、日蓮の独自性は現れている。日蓮は清澄で学んだ天台・真言の正統性に確信を深める一方、専修念仏に対する深い嫌悪の念を抱いて鎌倉から清澄に戻ったのである。

4 比叡山への旅

鎌倉留学から清澄に帰った日蓮には、再び寺僧としての日常生活が待っていた。京都へのあこがれ

鎌倉で日蓮が出会った僧たちは、清澄では決してえることのできない知的刺激を日蓮にもたらした。専修念仏も禪も、日蓮が初めて本格的に触れた信仰だった。

彼が鎌倉で教えを聞いた僧侶は、みな京畿けいぎから下った人々だった。日蓮は折に触れ、都の様子を耳にしたことであろう。当時日本仏教の中心は、京都・奈良を中心とした京畿地区だった。とりわけ「南都北嶺」と称される南都の寺々と比叡山延暦寺は、日本仏教界全体の聖地としての威容いようを誇っていた。それらの寺々の様子を聞くと、彼の心は躍った。日蓮の気持ちはしだいに日本仏教の中心である京都に向いていった。

京畿の古代寺院は律令国家の解体とともに没落し、鎌倉時代には悪僧（僧兵）の跋扈はつこなどによって退廃たいはいと墮落の極みにあったと考えられがちである。古代国家の変貌へんぼうに伴って退転し、廃絶に追い込まれた寺院も確かにあった。だが中世社会への移行が始まる一一・一二世紀ごろから、多くの寺院は新しい時代への適応を試みるようになる。

まず旧仏教寺院は積極的な民衆布教を開始する。国家からの援助が先細りとなる中で、伝統寺院はそれに変わる新たな財政基盤を、荘園支配や勧進活動といった私的な経済活動に見出さざるをえなか

つた。彼らは勸進活動を行い寺への参詣を勧め、土地の寄進や堂塔の建立を奨励した。地方にも精力的に教線を延ばした。その結果、比叡山延暦寺と興福寺を頂点とする古代寺院は、強大な地盤を有する中世寺院——権門寺院として再生を果たしたのである。清澄寺もそうした運動の中で再興された可能性が高いことは、先に述べた通りである。

中世寺院では寺院の維持や莊園経営にともなう膨大な事務を処理するために、「寺家政所」などの寺内組織が整備され、その要員としてたくさんの出家や在家のスタッフが寺に吸収されて階層社会を形作つた。また中世寺院は寺領を侵犯し寺の権益を侵そうとするものに對しては、自力でそれを排除しなければならなかった。寺領莊園の住民の反抗にも実力で対処することを迫られた。そのため寺には訴訟に熟達した僧や、強大な武力が不可欠だった。こうして鎌倉時代には数多くの伝統寺院が、広大な寺領を所有し強大な軍事力を備えた一大軍事権門へと変身を遂げていた。そこはもはや世俗の権力さえ容易に手出しのできない、治外法権の聖域だったのである。

伝統寺院の墮落の象徴とされる僧兵は、中世寺院にとってなくてはならない存在だった。それは寺院の世俗化が生み出した鬼子おにこだったのである。

中世寺院の正統性

中世の権門寺院は世俗的な勢力を誇つただけではない。宗教的權威の面でも、相変わらず正統としての圧倒的な地位を保持していた。

鎌倉時代においても東大寺や延暦寺の戒壇で受戒することは、僧侶たちの大きな目標となっていた。高木豊氏は比叡山の戒壇での受戒が、日蓮の比叡山留学の主要な目的だったとされている〔高木、70〕。

権門寺院の僧たちはさまざまな国家的な法会に出仕することによって、朝廷と深く結びついた。また寺の上層部は天皇家や摂関家の出身者によって独占され、それが寺院と国家との密接な関係を裏打ちすることになった。権門寺院の権威は国家と結合することによって保証されていたのである。

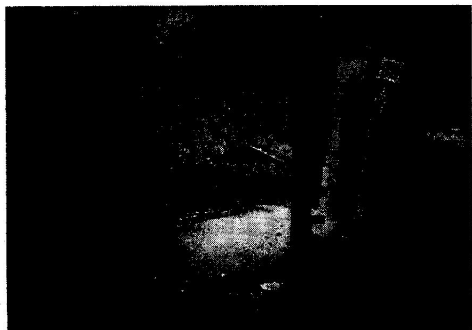
また権門寺院にはすぐれた数多くの学僧がいた。悪僧たちが激しい焼き打ち合戦を繰り返しているその一方で、寺内では源平の内乱を知らなかったといわれる宝地房証真のような卓越した学僧が、学問に没頭していたのである。

権門寺院はまた仏教思想だけでなく、最新の学問や文化の殿堂でもあった。儒学・農学・天文学といった諸分野の最先端の知識と技術が蓄積される一方、荘園経営や訴訟に関するテクニクに磨きがかけられた。当時の学問と文化の粋を集めた大寺院は、仏教界での立身を目指す当時の若者たちのあこがれの的だった。いわゆる新仏教の祖とされる法然・親鸞・栄西・道元のいずれもが、ひとたびは比叡山に錫を留めている。

清澄寺は圓国の行者などを通じて比叡山と深く結びついた寺院だった。日蓮は清澄に戻っても、彼らから中央の話聞く機会は多かった。

京都に憧れる日蓮の心は日を重ねるにつれて抑え難いものとなった。寺僧や日蓮の後援者たちも、日蓮が中央に留学して箔を付けて帰ってくることにむしろ期待を寄せたことであろう。

かくして日蓮に再度の遊学の日訪れた。鎌倉行きのとくと同じく、日蓮は房総半島を縦断し、三浦半島に向かう船中の人となった。かつて幾年かの歳月を送った鎌倉の町並みを懐かしむ暇もなく通



比叡山横川定光院（滋賀県大津市）

り過ぎ、日蓮は心のせくままに京都へと急いだ。

日蓮二〇代前半のころのことだった。

比叡山にて

日蓮の京畿留学の最初の逗留地は比叡山延暦寺であった。清澄寺と比叡山との結びつきから

して、そう考えるのが自然であろう。比叡山は留学中に日蓮がもつとも長期間にわたって滞在する地となった。

日蓮が比叡山のどこに留まったかは定かでない。比叡山は京都と滋賀を分ける山塊の一角に広大な寺地を占めている。その境内は三塔一六谷とよばれるたくさんの地区から構成されている。

伝承によれば、比叡山に入った日蓮は三塔の一つである横川に逗留したという。今日、横川の定光院が日蓮修行の地とされ

ている。だが日蓮自身は、比叡山のどこでだれに師事したかといったことについては、まったく触れていない。

山川智応氏は南北朝時代に著された『日大直兼台当問答記』に依拠して、日蓮の師匠が無動寺谷南勝房の俊範であったとしている[山川、29b]。俊範は当時の比叡山を代表する学匠であり、実力者でもあった。日蓮は俊範について、「浄土九品の事」などの著作にその名を挙げてはいるが、何ら

東塔、西塔、横川

かの具体的な関係を持ったという記述はない。比叡山以外の地を含めても、日蓮が教えを受けた人物としてはつきりと名前を挙げるのは清澄の道善房らだけである。

日蓮は比叡山で、心底師と仰ぐ人物に出会うことができなかった。おそらく門閥の壁が大きく立ち、はだかつたことであろう。田舎の秀才である日蓮は、相当な自負心を抱いて叡山の門戸を叩いた。けれどもそこには、優秀さにかけては日蓮に劣らない多くの若者たちがいた。東国出身による言葉の壁も、彼にとつて障害となつたかもしれない〔高木、70〕。

さらにこの時期、寺内にははつきりとした階層制ができていた。貴種の出身者は入寺の瞬間から特別の待遇を受け、幹部への昇進が約束されていた。反面、家柄の低い者はいかに優秀でも、どれほど努力しても、寺での出世は望めなかつた。横川は同じ比叡山でも、根本中堂を擁する東塔に較べれば世俗臭は薄かつた。それでもその信仰世界は、日蓮の予想とはかなり違つたものだった。

尊敬できる生涯の師と巡り合うできなかったことに加え、疎外感にさいなまれた日蓮は、次第に書物の世界に沈潜していった。書物を通じて、時空を超えた真理の探究に没頭した。日蓮は後に涅槃經ねはんぎょうの「依法不依人」よほうふにん（法に依りて人に依らざれ）という言葉を重んじ、たびたび引用するようになる。

「人の言葉よりも仏の教えを重んぜよ」——日蓮がこの言葉を繰り返す背景には、比叡山での彼の孤独な勉学の体験があつた。

思えば日蓮がもつとも敵視した法然も、比叡山では生涯の師をえることができなかった。彼が最終的に拠り所としたのは、「偏依善導」へんねぜんどう（偏に善導による）とまで公言してやまない中国の学僧善導だっ

た。法然もまた真実の救済の道を探索していく中で、はじめ天台浄土教の祖源信と出会った。さらに、その著作である『往生要集』に引用された善導の一文を手がかりとして、最終的には善導の教えにまでたどり着くのである〔井上、56〕。

日蓮がもし比叡山で心から尊敬できる師匠を見出していたならば、あるいは寺内で順調な昇進を遂げていたならば、思想家・宗教家日蓮は誕生しなかったにちがいない。疎外感と孤独感が、日蓮を妥協のない一途な真理追求の道へと押しやったのである。

日蓮の修学

している。

注

日蓮が天台宗山門派の総本山延暦寺で、本格的な天台教学を身に付けたことはいうまでもない。天台教学だけでなく、仏教的知識一般についてむさぼるように知識を吸収していったことだろう。

日蓮には、法華経の空白部分にさまざまな經典や注釈書からの引用文を書き込んだ『註法華経』という著作が残されている。現存するものは後年の筆になるものだが、「要文」といわれるノート類が留学時代にいくつも作られ、生涯にわたって日蓮の思索と著作活動の支えとなったのである。

日蓮にとって比叡山での生活は、後々振り返って懐かしむ価値のある華やかさとは無縁の毎日だった。尊敬できる師と巡り合うという夢もかなわなかった。日蓮は時間の許す限り、読書と学問に打ち込んだ。その過程で作られた膨大なノートや資料は、日蓮にとって留学時代のもっとも大きな財産だ。

った。

平安時代の後期から、比叡山では天台本覚法門てんたいほんがくほうもんといわれる学風が全盛をきわめていた。一言でいえば、草木・国土といった非情の（心を持たない）存在をも含めて、あらゆるものが本来的に悟りの状態にあるとする主張である。

仏教とりわけ大乘の教えでは、その究極の目標は仏になること（成仏）であった。そこでは、誰もが悟りの本性（仏性）を具有しているゆえに、それを開花させることによって、仏と同じ境涯に駆け上がることが可能であるとされた。人はみずからの成仏の可能性を信じて修行を積み重ねることによって、必ずや悟りの世界に到達できるのである。

ところが日本で展開する本覚法門は、同じ大乘仏教の系譜に連なりながらもこうした立場は取らなかった。人間は修行を積み重ねて成仏じやうぶつへと至るのではなく、もともと悟った存在なのであり、そのあるがままの姿において仏そのもののなのだ。私たちがその真理に気づいたとき、草木や国土までがその本来の悟りの姿を示すのである（草木国土悉皆成仏）〔田村、73〕。

煩惱ぼんのうに覆われた人間がそのまま仏であるとする本覚思想にとつて、真に重要なものは学問や修行よりも、仏としての自己の本性を自覚するために詳細に心を観察することⅡ「観心かんじん」だった。心のあり方を重んじる本覚思想は、知識や教説よりも内的な体験を重視した。それゆえ本覚思想においては、信仰の核心は文字化された教説としてではなく、師から弟子に直接言葉を超えた体験として伝えられるべきものと考えられたのである。

これに対し、比叡山には「三大部私記」を著した宝地房証真や勸学講を催した慈円のような文献実証的な学問の伝統もあった。日蓮が影響を受けたのはどちらかといえば後者であったと、高木豊氏は推測する「高木、70」。

著作をなすに当たって文献を博搜し、典拠に則して緻密な論理を組み立てる日蓮が、基本的には文献主義の学風を継承していることは疑いない。ただし日蓮の場合、その学風は単純ではない。その真偽について議論はあるものの、日蓮には初期の著作を中心に本覚思想の影響も色濃く窺える「花野、92」。彼が一七歳で書写した『授決円多羅義集唐決』自体が、円珍に仮託された天台本覚思想の初期の文献だった「田村、73」。俊範もまた学問的には本覚思想の系統に列なる人物である。日蓮は特定の学派や学匠に限ることなく、広く寺内を渡り歩いて知識を求めていったのである。

念仏排撃理論の習得

日蓮が比叡山でえたもう一つの成果は、法然の専修念仏に対する確たる理論武装である。

一三世紀に入ったところから、専修念仏に対する旧仏教の批判が開始されたことは先に述べた。比叡山はその中心地だった。激しい反専修念仏の炎が燃え盛った。そして日蓮が師事したとされる俊範こそは、念仏排撃の中心人物だったのである「平、92b」。

日蓮が俊範に実際に師事したという確証はない。だが、日蓮が比叡山で反浄土教の論理を身に付けたことは疑問の余地がないし、それを学んだ人物が俊範であった可能性はきわめて高い。正元元年（一二五九）ごろの成立とされるものに、「念仏者追放宣状事」がある。ここには旧仏教が朝廷に専修

念仏停止を要求した「興福寺奏状」をはじめ、念仏を非難するいくつかの奏状が収録されている。またそれに応えて朝廷や幕府が念仏禁止を命ずる、たくさんの宣旨・御教書の要旨が記されている。この著作は真筆もなく、いまのところ真偽未定とされるが、ここに収められたものと同じ資料に依拠したと思われる記述が、「念仏無間地獄抄」など日蓮の他の著作にも引かれていることは注目される。

他方、日蓮の高弟の一人日向には「金網集」という著作がある。これは諸宗の教学の概要とそれに対する批判を書き記したもののだが、ここには日蓮の「念仏者追放宣状事」「念仏無間地獄抄」と共通して引用される文献がみえる「中條、96」。日蓮教団には、日蓮や弟子が共通して参照できる専修念仏に関するデータベースが存在していた。その多くは、日蓮が留学時代に比叡山で入手したものであったと推測されるのである。

日蓮がはじめてきちんとした専修念仏の教理に触れたのは、鎌倉留学時だった。ただしそれは、専修念仏を末法時機相應（末法という時代とそこに生きる人々の能力にふさわしい）として宣揚するといった程度の、法然のへ選択本願念仏説（せんたくほんがんねんぶつせつ）よりははるかに穏当で単純なものだった。

比叡山に登った日蓮は、法然の専修念仏の教理とそれを批判する旧仏教側の理論を徹底して学んだ。彼の念仏に対する反感は、比叡山の「反法然の雰囲気の中で鍛えられ、磨き上げられていくのである。

法律家日蓮の誕生

天台教学を中心とする伝統教学と反浄土教の論理は加えて、日蓮が比叡山でえたいま一つの収穫は、おそらくは訴訟活動にかかわる実務だったのではなからうか。

のちに日蓮が独自の信仰世界を確立し、門徒集団が誕生するにつれて、信仰をめぐる信徒とその周囲との間に軋轢あやうが生じるようになる。それはときには訴訟にまで発展した。日蓮はいずれの場合でも、先頭に立ってそれを指揮している。それは単なる信仰者としての心構えといったレベルを越えて、具体的な訴訟手続きの詳細にまで及んでいる。

個々の事例についてはそのつど触れることになるであろう。ここでは一つだけ例を挙げよう。

文永六年（一二六九）ごろ、信徒の富木常忍が周囲から信仰の問題で訴えられるという事件があった。報告を受けた日蓮は、ただちに書状を遣わして常忍を励ますとともに、法廷での心構えを説いている。

その中で日蓮は、「かねてよりご存知のこととは思いますが、駿馬うまなにむち打つという道理もあるので」と前置きした後、「公庭に臨んでは、知人であっても言葉を発してはならない」、「奉行人の尋ねないことは、一言もいつてはならない」、「相手が悪口をいつても、顔色を変えてはならない」といった細々とした注意を与えている（問注得意抄）四三九頁）。

すでに述べたように、富木常忍は下総守護所に勤務する裁判関係のプロである。日々数多くの実務をこなし、訴訟に熟達した人物だった。日蓮はその常忍に対して、細部に立ち入った注意を与えているのである。

専門家をも指導する訴訟のテクニクを、日蓮はどこで身に付けたのであろうか。やはり比叡山で学んだとしか考えられない。日蓮は単に学問や受戒のためだけに比叡山に登ったのではない。彼は一

方で裁判関係の実務をしつかりと身に付けていた。彼は口を閉ざして語らないが、実際に比叡山で訴訟活動にかかわった可能性もある。それは幼少のときから日蓮にかけられてきた周囲の期待に沿ったものだったのである。

叡山以外の留学先

日蓮は比叡山以外に、どこで学んだのであろうか。著作の中では、さまざまな寺々を遊歴したことが記されている。

俱舎宗・成実宗・律宗・法相宗・三論宗・華嚴宗・真言宗・法華天台宗と申す宗どもあまた有りと
きく上に、禪宗・浄土宗と申す宗も候なり。此等の宗々枝葉をばこまかに習はずとも、所詮肝要を
知る身とならばやと思ひし故に、随分にはしりまはり、十二・十六の年より三十二に至るまで二十
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ひ回り候し程に、一つ
の不思議あり。

〔妙法比丘尼御返事〕一五五三頁

日蓮がもう一つの天台宗（天台宗寺門派）本山である大津の園城寺へ行つたことは、法華の「円」と爾前の「円」とを区別しようとするその学問傾向（唱法華題目抄）などから推定される。「法華超八」の思想は智顗の弟子の湛然が論じ、寺門派の開祖である円珍が『授決集』『大日経指帰』で主張したものであり、日蓮はこれらの著作を書写したり引用したりしている〔俗、48〕。

また日蓮がその初期の段階で、台密のみならず東密にも親近感を抱いていたことや、真言に対する

↓ 學問、苦勞
あるや野に
あつた

その深い造詣、豊富な東密のテキストの引用を考え合わせれば、実際に彼が高野山金剛峯寺に錫を留めた可能性は大きい。さらに、天王寺は当時宗派を超えて多くの道俗が参詣する、聖徳太子信仰のメッカだった。この日蓮の言葉は決して誇張や作り事ではなかったのである。

現存する写本の奥書から、建長三年（一二五二）十一月二四日、日蓮は京都市中の「五帖之坊門宮小路。坊門よりは南。富小路よりは西」で、新義真言宗の祖覺鑑の「五輪九字明秘密釈」を書写したことが知られている。

ここがどのような場所であるかは不明である。一時的な仮住まいか、あるいはこの時点での定住の地であったかも定かではない。それでもこのころになると、日蓮がすでに比叡山を離れ、比較的自由に各地を回っていた様子が窺える。日蓮はある時期以降、比叡山中を出て広く諸宗の教学を学び、精力的に經典や論疏の書写を行うなどの活動を行っていた。そして、宗や寺院の枠を越えた移動と勉強の行動は、当時の僧にとって特に珍しいものではなかったのである。

5 立教開宗

立宗宣言

建長五年（一二五三）四月二八日正午、日蓮は故郷の清澄寺の持仏堂にいた。旧暦の四月末は、新暦では六月に当たる。清澄の山を覆う照葉樹の葉が初夏の日差しに輝き、開け放たれた薔戸からは、かすかな潮の香りを含んださわやかな風が吹き込んでいた。

堂の南側の庇^{ひさし}の間にいた日蓮の前には、文机を挟んで幾人かの寺僧が対峙していた。日蓮はおもむろに口を開くと、留学を通じて到達した信仰の確信について語りはじめた。後に「開宗」「立宗宣言」「立教開宗」などとよばれる出来事である。

日蓮がいつ京畿留学から清澄に戻ったかは定かではない。すでに日蓮が留学中に信仰の確信に到達していたとすれば、清澄寺でのこの説法は寺に帰ってからそれほど時間を隔てたものではなかったろう。

日蓮は生涯にわたって、繰り返しこのときの説法について言及している。日蓮の個人史において、これが決定的に重要な事件であったことは疑問の余地がない。しかし、この席上、日蓮がいったい何を説いたのかという問題になると、実はまだよくわからない部分が多いのである。

いま宗門では、日蓮がこのときはじめて題目を唱え、「四箇格言」(念仏無間、禅天魔、真言亡国、律国賊)を発表して諸宗批判を開始したとされている。きわめて厳格な法華経至上主義の立場から当時の四大宗派を批判することによって、宗教改革ののろしを上げたというのが、立教開宗に対して描く大方の宗門人イメージなのである。

ただし、学者の見方はこれとはやや異なる。後に述べるように、日蓮はこの時点で真言に対してきわめて友好的な姿勢を取っていた。それは台密のみならず、東密にまで及んでいた。また、律宗もまだその視野には入っていなかった。日蓮がこのとき明確に対立的な立場をとっていたのは、法然の念仏宗だけだった。

したがって、現在研究者の間では、日蓮がかの席上で攻撃した対象を専修念仏と捉えた上で、立教開宗の意義を考えることが主流となっている。

立教開宗のイメージ

それでは現在の日蓮研究界では、建長五年四月二十八日の立教開宗をどのようなものとして捉えているのであろうか。これについては、大多数の研究者が認める通説といつてよい見方が存在する。

その第一点は、日蓮は立教開宗の時点ですでに「法華経至上主義」を確立していたという見解である。法華経こそが諸経の王たる存在だという確信が、立宗宣言にあたつて日蓮の基本的立場として存在したと考えるのである。

第二点目は、その法華経至上主義の信念が、必然的に他経・他宗の排撃を伴うものだったという点である。日蓮の特色は、法華経至上主義の立場からの厳しい他教・他宗批判にあるとされるが、それはこの時点から始まったとされるのである。

第三点目は、立教開宗の時点で、他宗批判はさしあたって法然の浄土教に向けられていたというものである。

日蓮は立教開宗において法華経至上主義を明言し、「是（ぜい）一（いち）非（ひ）諸（しよ）」（一つの教えだけを正当とし、それ以外を否定する）の立場から当面の敵である念仏批判を敢行した。それが念仏の信仰を受容していた清澄寺の大衆や地頭の東条景信の反発を買い、結局寺からの退出を余儀なくされた。——これが、今日大方の日蓮研究者が共有するイメージなのである。

融和主義と排他主義

こうした「立教開宗」観は、果たして正鵠^{せいこく}を得たものなのだろうか。

次に掲げるものは、法然を批判した日蓮の有名な「立正安国論」の一節である。

曇鸞^{どんらん}・道綽^{どうしゃく}・善導の謬^{まちがひ}を引きて、聖道・浄土、難行・易行の旨を建て、法華・真言総じて一代の大乗六百三十七部・二千八百八十三卷、一切の諸仏菩薩及び諸世の天等をもつて、皆聖道・難行・難行等に撰^{せん}して、あるいは捨て、あるいは閉じ、あるいは開き、あるいは抛^なつ。この四字をもつて多く一切を迷わし、あまつさえ三國の聖僧・十方の仏弟をもつて、皆群賊と号し、併せて罵詈^りせしむ。

(二一六頁)

この念仏排撃の論理をよく見ていただきたい。日蓮はここでは念仏が誤った教えである理由として、法然が法華・真言などのすべての大乘諸經、あらゆる仏菩薩を「捨^{しや}閉^{へい}闍^{かく}抛^{ほう}」せよと主張する点を挙げている。日蓮は既存の諸仏諸宗總体を肯定する立場^{しやう}へ融和主義^{りゅうわしぎ}から、念仏一行に固執して他の教行を否定する念仏の排他性^{はいたせい}へ選^{せん}択^{たく}主義^{しぎ}を批判しているのである。

日蓮は「災難^{さいなんたいちしやう}対治抄」という著作では、日本国の上下万人がみな法然の「選^{せん}択^{たく}本願念仏集」を信奉して、「浄土三部經・阿弥陀仏以外の諸經・諸仏菩薩・諸天・善神等」に対して、「捨^{しや}閉^{へい}闍^{かく}抛^{ほう}」といった思いを抱く」という状況に陥ったため、善神も国を見捨てて去り、その結果さまざまな災害が生じていると主張している。

これらの日蓮の念仏批判は、専修念仏者が一仏一行だけを是として、それ以外の諸仏諸經の放棄を勧める点を突いている。「立正安国論」と「災難対治抄」の成立はいずれも文応元年（一二六〇）で、立教開宗の七年後にあたる。その段階に至ってもなお、日蓮は諸仏諸經を全体として肯定する立場から、念仏の独善性を批判し続けていた。初期の日蓮は「是一非諸」どころか、それとはまったく逆のきわめて融和的な立場から、法然の思想の排他性を攻撃しているのである。

この事実は、立教開宗の時点で日蓮が法華經至上主義に基づく「是一非諸」に到達していたという従来の通説に、根本的な疑問を突きつけるものであろう。

旧仏教の念仏
批判の影響
〈融和主義〉の立場から念仏の排他主義を攻撃するという論法は、実は日蓮独自の批判の影響
ものではない。法然の教えが爆発的な流行をみせる十三世紀初頭から、天台宗を中

心とする伝統仏教側によって繰り返されたものだ。

「念仏者追放宣状事」の最初にも収められた「興福寺奏状」（貞慶起草、一二〇五年）は、「万善を妨ぐる失」という法然非難の一節を設け、次のように説いている。

およそ釈迦の無数の法門は、相手の能力に応じ縁に従って説かれたものである。それらはすべて、釈迦が無限の長期間に難行苦行して会得した正法にはかならない。ところがいま念仏者は阿弥陀仏一仏の名号に執着して、あらゆる悟りへの道を塞ごうとしている。ただ自分だけがそうするのではなく、それを国土にあまねく教え弘めようとしている。伝統的な修行をやめさせるだけでなく、そ

れを輕んじ賤しめるに及んでいる。

また旧仏教を代表する学匠、明恵聖人みょうえ高弁こうべんの「摧邪輪さいじゃりん」(一二二二年)は、「多くの病氣があるので、薬も一種類ではない。人々の能力も多様なため、たくさんたぐひの教門が存在するのだ」と述べて、さまざまな能力を持った衆生に漏れなく対応するためには、複数の法門の共存は不可欠であると主張する。その上で、人はみずからの能力を計って、「有縁の妙行」を選んで修めることが大切であると述べ、諸行の価値を否認してひとしなみに念仏を勧める法然を厳しく指弾している。

これ以外にも、こうした論理による法然批判は数多くみることができる。釈迦の説かれた膨大な教法はその内容に高低の差はあるものの、あたかも医師が病状にに応じてさまざまな薬を与えるように、一つも欠けてはならない「良薬」であり、どれもが尊重さるべき「正法」なのだ。ところが法然は念仏だけが唯一の救いの道だと称して、すべての悟りへの道を閉ざそうとしている。これを看過しているものだろうか。——これが宗派を問わず投げかけられた、鎌倉前期の念仏批判の論理だったのである。

このきわめて融和的な論理が、先程検討した初期日蓮の専修念仏排撃の論理と、たいへんよく似通っていることに気づかれたであろうか。『立正安国論』などで日蓮は、念仏が悪法である理由として、阿弥陀仏と浄土三部経以外のすべての諸仏諸経の価値を一律に否定するその排他性をあげていた。諸仏諸教を総体として肯定するへ融和主義への立場から念仏の「是一非諸」の排他独善性へ選択主義へ

を攻撃する点において、日蓮の念仏排撃の論理は旧仏教のそれと軌を一にしているのである。

「念仏者追放宣状事」でも、日蓮はその撰述の目的が、「天下の安寧」と「仏法の繁盛」のために「南都北嶺の明德」の言葉を宣揚して、「顕密（伝統仏教）の教理を破す」念仏を停止することにあると明言している（二二五八頁）。日蓮が比叡山で本格的な念仏排撃の論理を学んだことはすでに述べた。日蓮初期の念仏批判は、その大筋において旧仏教の論理を踏襲するものであったのである。

天台大師智顗の生涯

それでは日蓮は建長五年四月二十八日の段階で、法華経こそが諸経の王であるとする「法華経至上主義」には到達していなかったのであるうか。

法華経至上の立場は、本門・迹門しやくもんいずれを重視するかという別はあっても、開祖の智顗以来天台宗のもっとも基本的立場であった。智顗は南北朝時代の五三八年、中国荊州（湖南省）華容にある南朝梁の有力者陳氏の家に生まれた。動乱を目の当たりにして人生の無常を感じた智顗は一八歳にして出家し、各地で修行を重ねた後、浙江省の天台山に入山して新たな学問の樹立に努めた。

智顗の著作は数多いが、特に有名なものは「天台三大部」として知られる、「法華文句」ほつげもんぐ「法華玄義」ほつげげんぎ「摩訶止観」まかしかんの三つである。この三部の著作は、いずれも弟子の章安灌頂かじやうが智顗の口述を筆録したものだ。た。

従来の伝統的な中国仏教に対し、智顗の作り上げた新たな宗教体系の特色は、法華経を諸経の最高位に据えた教相判釈きょうさうはんしゃくを完成した点にある。「教相判釈」とは、仏の説いた数多くの經典を、思想内容や説かれたと推定される順序にしたがって整理・分類する作業をいう。中国では大量の經典がもた

らされた五・六世紀の南北朝時代に、教相判釈が盛んに行われるようになり、「南三北七」といわれる十人の代表的な学者がその蘭菊らんぎくを競っていた。

その際、南地（江南）では最後の説法を記したとされる涅槃經が、北地（揚子江以北）では華嚴經がそれぞれ至上の經典とされ、法華經はその下位に置かれるのが常であった。それに対し智顗は、法華經こそが仏の真意をもっともよく示した教えである（出世の本懐）として、それを最上位においた教相判釈を構築するのである。

五時八教

智顗が樹立した教判は、「五時八教ごじはつきょう」とよばれる。

このうち「五時」は、釈迦が成道してから入滅するまでに説いた教説を、内容をも考慮しながら年次的に華嚴・阿含・方等・般若・法華涅槃の五つの時期に分類したものである。釈迦の説法は、華嚴教を最初とし涅槃經を最後とするこの順序で説かれ、内容的には最後のグループに位置する法華涅槃、とりわけ法華經が、五味のなかの「醍醐味」ともいうべき至上の教えであると主張するのである。

それを支える根拠が、法華經の「開經」（直前にとかれた經典）とされる無量義經むりょうぎきょうにある「四十余年未顕真実」（四十余年、いまだ真実を顕さず）という言葉だった。釈迦は法華經を説くにあたってまず無量義經という經を説き、それまでの四〇数年間にわたる説法は、まだ悟りの真実を説き明かしていない方便の教えであると宣言した。その上で、おもむろに出世の本懐である法華經を説きはじめたといわれるのである。

また「八教」とは、教化の方法と教理の内容から、經典群を四つに分類したものを総称している。教化の方法による分類は「化儀の四教」とよばれ、頓教・漸教・秘密教・不定教の四つからなる。「頓教」とは段階を経ることなくストリートに悟りに達する教えのことで、「漸教」とは修行の階梯を経てしだいに悟りに近づく教えのこと、「不定教」とは、説く内容は一定していないが聞くものの能力に応じて体得させる教えのこと、「秘密教」とは、聴者相互に知らせないままで、それぞれにふさわしい解き方をする教えのことである。

他方、教理の内容による分類が「化法の四教」であり、藏教・通教・別教・円教の四つである。「藏経」とは内容が個人の解脱を目的とする小乗の教えであること、「通教」とは小乗にも民衆救済を重視する大乘にも通じる教えのこと、「別教」とは小乗とは別である大乘の菩薩のためだけの教えのこと、「円教」とは完全な悟りの教えのことをいう。

智顗によれば、法華経は化儀の四教のいずれにも含まれず、円教としては法華経がもつとも優れているとされる。智顗は五時八教という教判を立てることによって、教えの順序や方法・内容など、さまざまな角度から釈迦仏教の整理と分類を試み、法華経こそが至上の聖典であることを論証しようとしたのである。

初期日蓮の信仰世界

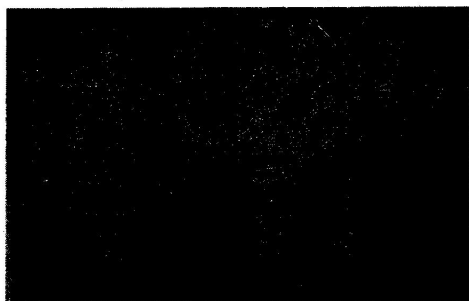
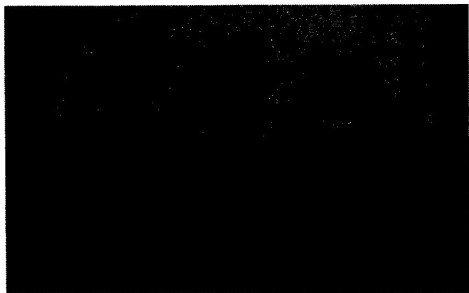
天台寺院である清澄寺で学び比叡山に留学した日蓮が、法華経を最高の教えとする天台の五時八教の教判を知らなかったはずがない。すでに二一歳の「戒体即身成仏義」には、「四十余年未顕真実」の経文に依拠した明確な法華至上主義が示されていた。

こうした事実から考えて、日蓮が立宗宣言の段階で明確な法華經至上の立場に到達していたことは疑問の余地がない。

そうであるとするれば、諸教諸宗を容認する（融和主義）と法華經至上主義は、日蓮においていかなる関わりをもつて共存していたのであろうか。この疑問を解くためには、まず立教開宗時の日蓮の信仰世界の構造を明らかにしておく必要がある。

日蓮が立教開宗の段階で、法華經をその信仰の核に据えていたことはすでに述べた。ただしこの時代には、一つの宗が多数の行法を有したり、一人の行者が複数の行法を実践することは決して珍しいことではなかった。初期の日蓮がみずからをその「沙門」（僧）と規定した天台宗でも、宗祖の最澄以来真言の教理と行法は深くその内部に浸透し、安然以降は法華と同等以上の位置を与えられ、その信仰世界の一環を構成していた。弘法大師空海の開いた真言宗の密教を「東密」というのに対し、天台で発展した密教は「台密」とよばれた。日蓮が初めて入寺した清澄寺でも留学先の比叡山でも、天台に加えて密教の行法が併修されていたことであろう。日蓮は法華と真言の共存を当然のこととして受け入れる宗教的風土の中で、仏教者としての歩みを開始したのである。

そうしたこともあって、日蓮は当初真言に対して並々ならぬ親近感を抱いていたようである。日蓮は立教開宗の翌年、「不動・愛染感見記」という書を著し、「大日如来より日蓮に至る、二十三代嫡々相承」（二六頁）と記して、みずからを大日如来以来の系譜に位置づけた。正元元年（一二五九）の『守護国家論』に至っても、「法華真言の直道」といった法華と真言を同等に捉える言葉が散見する。



「不動・愛染感見記」(保田妙本寺藏)

建長五年の段階では、日蓮はまだ法華と真言を同体視する天台的世界の内部にあったのである。

にもかかわらず、日蓮の主たる関心がしだいに法華経へと収斂しつつあったことは間違いない。「立教開宗」段階の日蓮の信仰構造の核には、彼が至高の経と認識し直接信仰の対象としていた法華経があった。それを包み込むように真言を法華と同体視する天台宗の世界があり、その外側を、諸大乘教とそれに依拠する伝統仏教諸宗がとりまいていた。こうした、信仰の対象(法華経)——所属する宗(天台宗)——仏教界総体という三重の同心円こそが、立教開宗時点での日蓮の信仰世界の基本構造であったと考えられる。伝統仏教の「捨閉闍拋」を説く法然の専修念仏は、この信仰世界全体に対立する、排除さるべき悪法と規定されていたのである。

日蓮にみられる諸仏諸教を包摂する重層的な信仰世界は、当時それほど特異なものではなかった。

伝統仏教徒は、基本的に釈迦のすべての教法を肯定するという立場をとっていた。だがそのことは、日蓮が法華經を至上視したように、多数の教法のうちの特定の一つを、もつとも優れたものとして称揚することを妨げなかった。

私たちが抱きがちなイメージとは違って、中世の仏教界では、ある教えの至上視がそのまま他教排斥には直結しなかった。「直接の信仰の対象」「みずからの帰属する宗」「それを取り巻く諸仏諸宗」という三重の同心円からなる信仰世界は、当時の仏教徒にとってはごく一般的なものであったのである。

二つの念仏
それでは立教開宗段階において、日蓮の思想的な独自性はいったどこに見出すこと
排斥の論理
ができるのであろうか。

私は先に、『立正安国論』などにみられる日蓮の初期の念仏批判が、諸仏諸教を総体として肯定する立場（融和主義）から、念仏の排他性（選択主義）を攻撃するものであったことを指摘した。これは旧仏教の論理を受け継いだものであり、日蓮が属していた伝統仏教の信仰世界全体を正統と認める立場から、それをひとしなみに否定する専修念仏を糾弾するものだった。

けれども、初期の日蓮の念仏批判はこれだけではなかった。日蓮にはこれ以外に、もう一つ別のタイプの念仏批判があった。それは彼の信仰世界の中核にある法華經と念仏を直接対比し、教理的レベルで念仏が法華經に劣ることを示そうとするものである。

法華經こそ至高の「実教」であり、それに比べれば念仏は「未顕真実」の方便の「權教」にすぎない。權教をもつて実教を破るとはまことにもつて言語道断の行為というべきである。——この論理は、

すでに「戒体即身成仏義」にみられたものだった。

私は立教開宗で日蓮が聴衆に示したものは、こちらの論理ではなかったかと考えている。

こうしたタイプの念仏排撃の論理は、旧仏教界においても当然あつて不思議はないように思える。だが、実際には皆無といつていい。旧仏教の念仏排撃には、たとえば高弁がみずからの信奉する華嚴の思想に照らして念仏を邪義として批判するといったような、教理的に立ち入った批判を見出すことはできない。

その理由は、旧仏教徒が、釈迦のすべての教法は正法であるというへ融和主義に強く縛られていたことであつたと考えられる。自身が特定の教行を実践しているとしても、それはその法に絶対的な価値があるからではなく、たまたま縁があるからにすぎない。他人にはどうであろうとその人物にさえふさわしければ、彼にとつては最高の法にほかならないのである。

それゆえ、彼らは念仏についても、それ自体を邪惡な法とみなすことはなかった。私も「余行に堪えざる」ものに専修念仏を勧めたことがある、と法然批判の論客、高弁は述懐している（『摧邪輪』）。専修念仏者が念仏以外の教法をあなたがちに否認する点こそが許しがたい行爲なのであつて、彼らが有縁の愚者だけを相手に念仏を説いていればなんら問題はなかつたのである。

しかし、日蓮は違った。日蓮は彼が至高の教と信ずる法華經と対比しつつ、念仏そのものが絶対的に価値の劣るものであると主張し、その立場から念仏を激しく攻撃するのである。

権実判展開の背景

日蓮が依拠した日本天台の思想においても、五時八教の教判を諸經の間の絶対的・固定的な優劣を論じたものとして捉えることはほとんどなかった。のちに日蓮はそうした伝統的な天台の解釈を、批判的な文脈で自身の著作に引用している。

諸乘一仏乘と開会しぬれば、何れの法も皆法華經にして勝劣浅深ある事なし。念仏を申すも、真言を持つも、禪を修行するも、総じて一切の諸經並ひに仏菩薩の御名を持つて唱ふるも、皆法華經なりと信ずるが如説修行の人とは云はれ候なり。

〔如説修行抄〕七三三頁

ここでは、表面的には優劣高低の差異があるようにみえる諸經も、より深い立場からみればみな同じ真理を説いたもので、その教えに本質的な違いはないとされる。こうした解釈は、教学上「絶待ぜつだい妙みょう」とよばれている。

それに対し日蓮には、かなり早い段階から天台宗の教判を、諸經の間の優劣を強調する「相待妙そうたいみょう」的な立場から解釈していたふしが窺われる。「戒体即身成仏義」においてすでに、「法華以前は虚妄方便の説なり」といった、法華至上に立った念仏批判がみられた。それが相待判として立教開宗に向けてさらにエスカレートしていった背景には、日蓮が留学した比叡山の影響があると考えられる。

日蓮が留学する直前の旧仏教界では、嘉祿の大弾圧（一二三七）以降、天福二年（一二三四）、延応二年（一二四〇）と相次いで念仏弾圧が実施されていた。具体的な証拠は提示できないが、こうした

反念仏の機運の高まりの中で、比叡山では「融和主義」の立場から専修念仏の「選択主義」を排撃する従来の念仏批判のほかに、天台宗の根本聖典である法華経を至上視する立場から権実判ごんじつはんに基づく念仏排斥の論理が形成され、それが日蓮に影響を与えた可能性は排除できない。日蓮が比叡山で師事したと伝えられる俊範は、反念仏の理論面でのリーダーだった。

もとより宗祖最澄自身、南都仏教との論争の中で法華経の優越性を強く打ち出していた。「依憑たよりたうてん天台集」の弘仁七年（八一六）の序文では、「新来の真言家は則ち筆受の相承を泯し、旧到の華嚴家は影響の軌模を隠し、沈空の三論宗は彈呵の屈耻を忘れて称心の心酔を覆い、著有の法相宗は僕陽の帰依を非して青竜の判経を撥す」と、真言・華嚴・三論・法相の諸宗を厳しく批判している。日蓮の法華至上の思想は、そうした最澄の思想にも通ずる面があったのである。

日蓮の衝撃

しかし、法華経と対比して念仏を徹底的に批判したとしても、それだけならば、日蓮の言動がそれほど寺内の反響を呼び起こしたとは考えられないし、日蓮も歴史的な大事件などとは捉えないであろう。日蓮の真の独自性はその先にあった。彼は単に念仏を低次元の教えであると批判しただけではない。念仏の存在価値そのものを否定し、さらにはそれを根絶すべきであると明確に主張していくのである。

日蓮以前の旧仏教徒も専修念仏を激しく攻撃していた。それでも念仏者が排他的な立場を放棄して悔い改めさえすれば、つまり「選択主義」を棄てて「融和主義」の世界に戻れば、また仲間に加えるという立場をとっていた。また最澄にも相待判の主張がみられたが、それがそのまま他教の否定に

までエスカレートしていくことはなかった。法華至上主義に立つて特定に教えの存在意義を全面的に否定する日蓮のような主張（爾前無得道^{にぜんむとくどう}）は、最澄をも含めてそれ以前の仏教界にはまったく前例のないものだったのである。

日蓮も「戒体即身成仏義」で鋭い念仏批判を行っていたが、やはり念仏そのものをはっきりと否定することはなかった。「念仏者が依拠する観経等は、最終的には人々をこの法華経へ教え導くための方便の経なのだ」（二一頁）という言葉に示されるように、念仏にも方便として一定の意義を認めるように読める言葉もみられる。ところが立教開宗において、日蓮は念仏自体を邪悪なものとして、仏教界から抹殺すべきであると断定するに到るのである。

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」から一歩踏み出すものだった。それは旧仏教徒が忌み嫌っていた専修念仏の「選択主義」への接近にほかならず、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。

〈選択〉の発見

それに加えて、立教開宗時における念仏排撃が寺内に衝撃を与えた理由がもう一つあった。

それまで旧仏教徒が批判してきたのは、念仏の中でも法然流の専修念仏だった。平安時代以来、旧仏教世界や天台宗でも浄土信仰が定着し、念仏は重要な修行の一環となっていた。そうした旧仏教世界内部の伝統的な浄土信仰は、それまではまったく批判の対象外だった。

それに対して、念仏そのものが撲滅すべき悪法であるという結論に達した日蓮の目には、清澄寺で公然と行われている天台流の念仏さえもが、天台の純粹な信仰世界を汚染する邪惡な法と映ったことは十分に想像できる。かくして日蓮は、彼が正統天台のあるべき姿と考えていた、法華と真言を中心とする最澄の時代の信仰世界を清澄寺に再現すべく、天台流の念仏をも寺内から驅逐すべきことを主張するのである。

これは法然流の専修念仏と天台の念仏を同一視したうえ、専修念仏に対する批判をそのまま寺内に持ち込み、長い間蜜月關係にあつた法華・真言と念仏とを強引に切斷しようとする行爲だった。法然の専修念仏でさえすでに一定の社会的地位を獲得していた時代である。専修念仏を全面否定するだけでなく、返す刀で寺内に根づいていた念仏行を兩斷する日蓮の主張が、どれほどの驚きをもつて清澄寺を駆け巡ったかは想像して余りある。

ただし、ここで一つ問題が生じる。旧仏教徒が専修念仏そのものを否定できなかった大きな原因は、念仏が平安後期以降広く都鄙に蔓延し、庶民層に受け入れられている事実があつたからだった。旧仏教徒は下賤な愚者を救済するという点において念仏の役割を積極的に評価していたのであり、それを禁止すれば念仏有縁の人々が救いの道を斷たれることを恐れていたのである。

念仏の全面的な禁圧を主張した日蓮は、その点をどのようにクリアしたのだろうか。日蓮が念仏に代わるべきものとして、立教開宗の席上で提示したものが題目だった。

去ぬる建長五年夏のころより今に二十余年の間、昼夜朝暮に南無妙法蓮華經とこれを唱ふる事は一
人也。

〔松野殿後家尼御前御返事〕一六三一頁

日蓮は後に『守護国家論』で、「悪人無智」を救い取る法としての題目を強調している。法華經の
題目（妙法蓮華經）を口に唱える唱題行は、平安時代から持経者とよばれる民間布教者によつて実践
されていたものだつた「高木、73」。天台本覚思想の文献である『修善寺決』^{しぜんじけつ}にも法華唱題が説かれて
おり、それが天台宗の伝統となつていた可能性は大きい「花野、76」。日蓮は専修念仏に対抗すべく、
立教開宗に際してこの唱題行を取り入れ、末法の悪人にふさわしい念仏以上の易行として、これを
人々に示したのである。

孤立する日蓮

法然が盛んに専修念仏を説いていた一二世紀の初めは、専修念仏はまだ社会に認知
されることのない異端だつた。ところが一二世紀半ば以降、状況は一変した。たび
重なる弾圧をくぐり抜けた念仏は、はるかにしたたかな存在へと変身を遂げていた。彼らは法然の
「捨閑闍拋」の教え（選択主義）を棄て、諸宗との共存を達成していた。特に京都や鎌倉にあつては、
公家・幕府要人の帰依を得て堂々たる公認宗教の地位を獲得していた。さらに専修念仏は伝統仏教世
界の内部にまで侵入し、旧仏教徒の中に法然流の念仏を實踐するものが数多く出現していた。清澄寺
でも、念仏は寺僧に圧倒的な影響を及ぼしていた。日蓮の目にはそれが、念仏がその本来の危険きわ
まりない正体をカムフラージュする姿と映つた。

専修念仏が「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「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・叛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。「これ（念仏批判）を一言も申し出すならば父母・兄弟・師匠に国主の王難必ず来るべし」（『開目鈔』五五六頁）という言葉に知られるように、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。

この立宗宣言を機に、日蓮という名が用いられるようになる（『寂日房御書』一六六九頁）。蓮華が水中にあつて泥土に汚されることなく、日月がこの世の闇を除くように、学僧としての衣を脱ぎ捨て精神世界の革命児としての一步を踏み出そうとする彼の決意に、まことにふさわしい名だった。

6 清澄離脱

清澄寺内の波紋

日蓮の「立教開宗」は清澄寺に大きな波紋を呼び起こした。すでに述べたように、天台寺院である清澄では念仏は法華と一体の行とみなされ、寺における不可欠の実践となっていた。

法華念仏同体の立場からみれば、念仏の興隆は仏法の隆盛そのものであり、まことに喜ばしい出来事だった。しかし、日蓮の目にはまったく違って映った。日蓮には念仏は、法華経をはじめとする伝統的な仏法を衰退させる元凶だった。念仏の繁栄は仏法そのものの興隆ではなく、逆に伝統仏教に寄生しながらその根元を掘り崩していく動きとみえたのである。

念仏は内部で増殖しながらその本体をむしろむしばむ、さながら仏教界のガンだった。日蓮は強引にそれを切除するという荒技に着手したのである。

当然のことながら、日蓮の言動は大方の寺の人々にとって到底受け入れることのできるものではなかった。寺内では緊張が高まった。もっとも落胆したのは、幼少からの師道善房だった。日蓮は後に道善房の人となりを振り返って、「きわめて臆病なりし上、清澄をはなれじと執せし人」(『報恩抄』一三三九頁)であったと述べている。

それほどの学識はなく、周囲が称えているからという理由で念仏を日課にしているような人物だっ

たようである。気が弱い性格だったが、日蓮に対してはなみなみな愛情を抱いていた。日蓮が京畿留学から戻ったとき、愛弟子の凱旋をもっとも喜んだのはこの道善房だったにちがいない。「立教開宗」の席にも居合せたことであろう。

しかし、留学の成果を発表すべき晴れの席は、寺内に予想だにしない混乱を引き起こした。小心にして周囲との軋轢あつれきを好まない道善房は、繰り返し日蓮をたしなめたことであろう。だが日蓮の決意は揺るがなかった。

立教開宗後、寺内には「天台宗の原点に帰れ」という日蓮のスローガンに同調するものも出てきたようである。入寺まもない日蓮が学問の手ほどきを受けた兄弟子の浄顕房・義浄房らは、日蓮に同情的だった。

他方、寺の幹部であった円智や実城房といった人物は、念仏を重んずる立場から日蓮を排斥する方針を固めた。寺内での日蓮は次第に厳しい立場に追い込まれていくのである。

眞言行者日蓮

『御伝土台』などによれば、「立教開宗」直後、日蓮は追われるようにして寺を出て鎌倉へと向かったことになっている。だが実際は、その後もしばらくは寺に留まっていたようである。

現在金沢文庫には、建長六年（一二五四）九月三日に、「清澄寺住人肥前公日にちうん畔」という僧が書写した『五輪九字明秘密釈』がある。日畔はこの前年あたりから清澄寺周辺で活動していた足跡が窺える。高木豊氏はこの日畔の『五輪九字明秘密釈』が、日蓮が建長三年に書写したテキストを写したもの

であると推測した。日蓮書写本は後に中山法華経寺に所蔵されることから考えて、日蓮が常に身邊に置いていたものと推定される。とすれば、日晡が書写を行った建長六年九月には、日蓮はまだ清澄にいたことになる。——こうした理由から、高木氏は日蓮の清澄退去の時期を遅らすべきことを主張するのである〔高木、66〕。

それを承けて寺尾英智氏は、日蓮書写本と日晡書写本を詳細に対比した上、後者が前者を写したものであることは疑問の余地がないと結論づけ、高木説の正当性を裏付けている〔寺尾、02〕。「立教開宗」の翌年の建長六年、日蓮は清澄寺に滞在していたのである。

なお、ここに登場する日晡との関連で注目されるのが、建長六年六月二十五日の「不動・愛染感見記」である。この年、相次いで虚空中に生身の不動明王と愛染明王をまのあたりにするという体験をした日蓮は、それを図に描き、大日如来以来の正しい相承の証拠として弟子の新仏に授けた。

この新仏という弟子は、『五輪九時明秘密釈』を書写したかの日晡である可能性がある〔高木、66〕。立教開宗後、日蓮は清澄を中心にして活動を展開していた。そしてその活動の中で、新仏といった弟子が誕生していたのである。

新仏Ⅱ日晡はその書写した著作などからみても、明らかに真言の行者だった。日蓮もまた彼に大日如来以来の真言の血脈を授けている。すでに指摘したように、日蓮は「立教開宗」の翌年に至ってもまだ真言行者としての一面を有していたのである。

この不動・愛染明王の示現は、日蓮にとってきわめて衝撃的な出来事だった。日蓮は後に独自の曼

茶羅本尊を著すようになると、紙幅の左右にかならず梵字の不動と愛染を書き入れている。

下総守護所での活動

日蓮は立教開宗後常に清澄にいたわけではなく、積極的に房総各地を歩き回って布教活動を行っていたようである。とくに彼が力を入れて門徒を育成しようとしたのが、下総の守護所に勤務する被官ひかんグループだった。

日蓮の初期の信徒として知られる人物に、富木常忍がいる。彼が日蓮の父母の代から関係を持っていたと推測される文筆官僚の一人だったことは先に述べた。常忍に宛てたたくさんの日蓮の書簡が残されているが、その中に「十二月九日」の日付をもつ「富木殿御返事」といわれる短いものがある（一五頁）。

よろこびて御とのひとり給りて候。ひるはみぐるしう候へば、よるまいり候はんと存候。ゆうさりとりのときばかりに給べく候。又御はたり候て法門をも御だんぎあるべく候。

十二月九日

日蓮

とき殿

この書状は折紙といわれる略式のものであり、年号を省いている。ただし筆跡からみて、日蓮初期のものという評価は一致している。「昭和定本日蓮聖人遺文」はこれを「立教開宗」のあった建長五年のものとしており、中尾堯氏も別の観点からそれを支持している。

ここで注目されるのは「ゆうさりとり」ときばかりに」（夕方の六時頃に）という言葉である。日蓮は彼の説法を聞くべく迎えをよこした常忍に対して、昼は見苦しいので暗くなってから参上しましう、と返事している。常忍は下総八幡荘の守護所に勤める役人だった。住まいもその近くにあったことは間違いない。日蓮はこのとき、富木常忍の住居から歩いて往復できる場所にいたのである〔中尾02a〕。

これもまた、日蓮が立教開宗後ただちに鎌倉に向かったという伝説を否定するものである。富木常忍はこの直後に出家しており、日蓮がその師となったことは間違いない。後にこの近辺からは太田おた乗明じようみよう、曾谷そや教信きようしん、金原かなはら法橋ほつきようといった有力な門弟が輩出する。太田と曾谷は富木とおなじく千葉氏の被官であり、彼らは同僚として普段から顔を合わせる親しい間柄だった。常忍以外にもこれらの人物の中で信徒になった人物がいた可能性はあるし、入信しないまでもシンしんとなったものたちがいたことだろう。

日蓮の最初の門徒集団は、守護所のある下総八幡荘を中心とする地域に形成されたのである。

東条景信との対決

日蓮の清澄退出を巡るエピソードにおいて不可欠の役割を果たすのが、土地の地頭である東条景信である。東条景信は東条郷を本拠地として勢力を扶植しつ

つあった在地領主だった。

中世前期における在地領主の広範な成長は、必然的に既存の荘園領主との軋轢を生み出す結果となった。この時期、各地で荘園領主と在地領主との対立が起った。それは東条御厨でも例外ではな

った。

莊園領主は在地の有力者を莊官に任命し、毎年一定の年貢と公事を納めさせた。一般的にその支配は間接的であり、緩やかなものであった。他方、在地領主は本来一部の直営田のほか、一定の上前を上納させる権利しか持たなかった。しかし、その実力にものをいわせて、しだいに土地や百姓をその直接支配下に取り込もうとするのである。

当時清澄寺を含むこの一帯の領主と東条景信との対立は激化しつつあったようである。景信は寺の所有地をその直接支配下に繰り込もうと画策していた。寺の内部でも景信の威勢を恐れ、それと結ばうとするグループがあった。

そうした緊迫した状況の中で、清澄に帰った日蓮は御厨支配の末端に連なる莊官の家の出として、暴力的に莊園を侵犯する在地領主には生理的な嫌悪感を覚えた。ましてかれの勉強を支援したのは領家の尼であり、日蓮自身侵略にさらされる清澄寺の寺僧だったのである。京畿に留学して法律家としての腕を磨いたのは、まさしくこのときのためだった。

清澄を出る

かくして日蓮は、清澄寺をその侵犯から守るべく敢然と東条景信の前に立ちはだかり、裁判闘争を開始した。

東条左衛門景信が悪人として清澄のかいし、等をかりとり、房々の法師等を念仏者の所従にしなんとせしに、日蓮敵をなして領家のかたうどとなり、清澄・二間の二箇の寺、東条が方につくならば

日蓮法華經をすてんと、せいじやうの起請をかいて、日蓮が御本尊の手にゆいつけていのりて、一年が内に両寺は東条が手をはなれ候しなり。

〔清澄寺大衆中〕一一三五頁

裁判は一年もの長きに及んだ。日蓮が八幡莊に滞在していたのは、信仰上の理由だけではなくこの裁判にかかわるものだった可能性もある。日蓮の努力が報われ、訴訟は領家―日蓮側の勝利に終わったようである。

景信は北条重時の家来に当たる人物で、重時の影響でいち早く法然流の専修念仏を受容していた。景信にとって日蓮は、みずからの勢力拡大を阻む存在だけではなかった。その念仏の信仰をあからさまに批判する、信仰上の敵にほかならなかった。

景信が念仏者であったことは、日蓮にとっても看過しがたい点だった。日蓮もまたこの闘争を宗教的なレベルで捉え、必勝を誓った。

裁判は日蓮側が勝利した。しかし、両者の感情的対立はもはや裁判問題を超えて抜き差しならないところまで至っていた。景信は別の機会に必ずやこの復讐を遂げるべきことを、堅く心に誓うのである。

景信の敵愾心がひの強烈さを知っている寺僧たちは、彼が清澄寺に留まることの危険を日蓮に告げ、しばらく寺を離れることを勧めたにちがいない。彼の師である道善房も強くそれを支持したことだろう。寺内にはすでに日蓮支持層が形成されていた。また房総の各地にも、日蓮の門弟が生まれつつあつ

た。とくに下総守護所一帯には富木常忍をはじめとする有力な信徒集団が存在した。守護の千葉も日蓮に対しては同情的だった。房総地域では、すでに一定の目的は達成された。

布教活動は次の段階に移行すべきときが来た。日蓮は房総半島を後にして次の目的地、かつての留学の地鎌倉へと向かうことを決意した。このとき浄願房・義浄房も、日蓮を追って清澄を離れた。

日蓮の信念はその周囲をも巻き込んで、社会を動かしはじめていたのである。

第二章 立正安国の思想

1 鎌倉へ上る

鎌倉進出の時期

建長八年（一二五六）の秋、日蓮は鎌倉にいた。

日蓮は正元二年（一二六〇）ごろから、国土に頻発する災害に繰り返し言及するようになる。その一つに「災難さいなんたいちしやう対治抄」という著作がある。以下は、その中の一説である。

いまこの国土を見聞するに、種々の災難起こる。いわゆる建長八年八月より正元二年二月に至るまで、大地震・非時の大風・大飢饉・大疫病等種々の災難、連連としていまに絶えず。大体国土の人数、尽くべきに似たり。

（二六五頁）

注目されるのは、ここに出てくる建長八年八月という日付である。この日は日蓮が災難をまのあたりにした起点を示すものと解釈されてきた。それに対し寺尾英智氏は、日蓮の災害への具体的な言及はどの著作でも翌正嘉元年（一二五七）八月の大地震からであり、それ以前についてはまったく触れられていないことから、この日付を災害出現の起点とみる見解を退けた。そして、これは日蓮が鎌倉に進出した記念すべき日であると主張するのである〔寺尾、02〕。

日蓮の鎌倉進出の時期を窺わせるもう一つの興味深い史料がある。中尾堯氏^{なかし}が「某殿御返事」として紹介された日蓮自筆の書状である。

先ず、白木の事、悦び入りて候。

始めにて候らえば、かうし（格子）つく（作）て候也。

法華經一部、読誦すべきの折紙、悦び入りて候。恐々（以下略）

これは信徒から法華經読誦^{どくじゆ}の料として白木を贈られたことを感謝し、それを材料として格子を作った旨を述べたものである。日蓮はこのとき寺庵の建築にかかっており、それがほぼ完成に近づいている様子を窺わせる。

中尾氏は建長五年一二月九日付「富木殿御返事」との類似性から、この書簡が建長五年から三、四年以内の、鎌倉に進出してまもない時期に著されたものと推測された〔中尾、02b〕。中尾氏の見解に



安国論寺の裏山から市中を望む



松葉ヶ谷草庵跡と伝えられる妙法寺

従えば、建築途上のこの寺庵は日蓮の鎌倉布教の根拠地となった松葉ヶ谷の草庵にはかならない。
日蓮の鎌倉進出を建長八年八月と考えれば、これは年内かせいぜい翌年ぐらいに書かれたものである。ちようど鎌倉での草庵作りに取り掛かっていても不思議はない時期である。「はじめてのことでございますので、格子を作らせていただきました」という表現は、まさにそうした状況にふさわしい。
建長八年の秋以降、日蓮は鎌倉に腰を据えて本格的な活動の拠点作りを精力的に進めていたのである。

草庵の所在地

日蓮が最初

の草庵を構

えた地は名越なごえであつたと考えられてゐる。この草庵はいまは「松葉ヶ谷の草庵」とよばれてゐるが、日蓮自身の著作には「松葉ヶ谷」の地名はみえない。

名越は鎌倉への東の入り口であり、三浦半島側から名越切り通しを越えた谷あいので

である。戦略上の要衝でもあり、北条氏一族の名越氏がこの地を支配していた。日蓮の主要な信徒の一人である四条頼基は、名越氏に仕える武士だった。また、日蓮の信者には名越の尼という人物がいる。高木氏は日蓮が名越に幕府を構えた背景に、名越氏の屈請があったと推定する「高木、84」。現在、名越にある長勝寺、妙法寺、安国論寺の三つの寺院が、松葉ヶ谷草庵跡を自称している。

長勝寺から名越切り通しにかけての谷一帯には、いまでも多数のやぐら・石塔・墓地が残っている。切り通しの上にあるまんだら堂は、鎌倉時代には風葬の地だったという。名越は死の臭いが色濃く漂う地だった。

名越は一方では鎌倉の下層民が集住する地区だった。家というよりは、
バラックとよぶ方がふさわしい粗末な建物で、軒を連ねていた。名越の谷を出て西に市の中心部に向かえば、そこは材木座である。多数の船が出入りする材木座海岸に面した材木座の地は、鎌倉時代は商業地として繁栄していた。倉庫が並び市が立ち、多くの人がせわしく行き交う、鎌倉でもっともにぎやかな地区だった。名越にはこうした商業地での労働に従事する下層民や、その繁栄のおこぼれに与って生活する底辺の民衆が集まっていた。そこはまた、市外から流れ込んだ浮浪人や下級の宗教者の溜まり場でもあった「石井、81」。

松葉ヶ谷の草庵は、いわゆる「松葉ヶ谷の法難」についての日蓮の記述などから、山を背にした谷の奥まった場所に建立されたことが知られている。とはいっても、そこは決して閑静な別天地ではなかった。周辺には風葬の地が広がり、その鼻先では最下層民の日常生活が営まれていた。日蓮は混沌

とした雑踏の地のまっただ中に、最初の拠点を定めたのである。

なぜ鎌倉を選んだか

それにしても、日蓮はなぜ最初に本格的な布教の地として鎌倉を選んだのであろうか。

日蓮にとって鎌倉は留学経験のある都市である。一度は慣れ親しんだ、土地鑑のある街だった。けれども留学地という点からいえば、京都もそうだったはずである。日蓮は鎌倉での勉強に飽き足らずに、政治・文化の中心である京都を目指したのではなかったのか。

日蓮が鎌倉に出た理由の一つに、人脈の関係があったと考えられる。先の「白木」の書状から窺われるように、すでにこの時期日蓮は鎌倉市内に一定の支援者や理解者を獲得していたようである。それは下総の守護被官のルートを通じてのものだったと推定されるが、日蓮は他方では、名越氏との関わりにもみられるように、早い段階で鎌倉幕府の要人との間にもコネを通じていたふしが窺える。日蓮はまったくあてもないまま、単身で鎌倉に乗り込んだわけではなかったのである。

日蓮の鎌倉での活動として、有名な辻説法がある。街頭に立って、通りかかる人々に法を説くというものである。現在も鎌倉市内には小町通り沿いに、日蓮の辻説法の跡といわれる場所が残されている。辻説法は、戦國的な折伏^{せつぷく}を実践した日蓮のイメージにはまことにふさわしい。しかし、これがほんとうに行われたかどうかという点、その点を裏付ける史料は皆無である。辻説法がなされた可能性を全面的に否定することはできないが、不特定多数の人々にやみくもに法を説いたというよりは、知己のルートをたぐって一対一の対話を重ねながら着実に理解者を増やしていったというのが、この

時期の布教活動の実態だったのではなからうか。日蓮教団の教線は、これ以降も血脈と人脈に沿って広がっていくのである。

それに加えて、鎌倉には留学時代以来の天台僧のコネクションがあった。正元元年（一二五九）ごろと推定される日蓮の書状に、「武蔵殿御消息」とよばれるものがある。この中で日蓮は、天台僧である武蔵房に書籍の借用を依頼するとともに、天台宗の重要行事である法華八講の日時を確認している。鎌倉の日蓮は、天台宗の世界の内部にあつて天台僧の一人として活動していたのである。

日蓮が鎌倉を目指した背景には、幕府関係者や天台僧の世界に張り巡らされたネットワークの存在があった。やがて天台僧の中から日蓮の門人になるものが出てくるのは、日蓮と天台的世界との密接な関係を背景としたものだった。

日蓮の幕府観

日蓮が鎌倉に出たもう一つの理由は、彼が当時の日本の国家権力のシステムをどのように考えていたかという点にかかわるものである。

よく知られているように、鎌倉時代の日本には二つの有力な政権があった。京都の公家政権と鎌倉の武家政権である。承久の乱で鎌倉方に屈したとはいえ、公家政権のもつ權威と実力は決して侮ることのできないものがあった。

日蓮は全国土に正しい信仰を打ち立てるためには、支配権力がそれを保証することが不可欠であるという認識をもっていた。それは彼が旧仏教から継承した理念だった。平安時代の後半から旧仏教界を中心に、「仏法王法相依論」^{ぶつぽうおうほうしゆいろん}といわれる論理が広く流行していた。仏法と王法とはあたかも鳥の二

つの翼、車の両輪のように互いに不可欠の存在であり、一方が欠けては他もありえないという主張である。仏法が王法に支配権力の安泰を祈念する代わりに、権力は仏法を擁護し支援する義務があるとされるのである〔佐藤、98b〕。

これは仏教者側からいい出された論理だったが、『平家物語』といった文芸作品にまで登場し、中世には支配者をも拘束する理念となっていた。延暦寺や興福寺が念仏禁止を執拗に訴えた背景にも、この仏法王法相依論があつたのである。

権力者の帰依を決定的に重視し、その政策の変更を求める日蓮の立場は、基本的にはこうした旧仏教の伝統を継承したものだつた。そのため、日蓮は身近なところから布教を進めると同時に、権力者を正しい信仰に目覚めさせることをみずからの課題とした。

その際、日蓮が当時の日本の実質的な支配者とみなしていたのは、武家政権の方だつた。彼が京都にいる天皇や公家政権をも含めた当時の国家権力構造をどうとらえていたかについては、後に論じることにはしたい。国家的なレベルで政策の転換を図るためには、幕府を動かすことが不可欠だつた。日蓮がまず鎌倉を選んだ理由には、そうした政治的な判断もあつたのである。

日蓮は夢想家であり、情熱の人だつた。その反面、現状認識や政治的判断については、透徹した現実主義者としての側面を持っていた。日蓮は布教のあり方について、「時宗殿らが用いられることがなければ、日本国の人々も用いることはあるまい」（『種種御振舞御書』九七六頁）という言葉を残している。彼はみずからの理想を実現するためにさしあたって何をすればよいかを、はっきりと自覚して

いたのである。

念仏の流行

大志を抱いて鎌倉に上った日蓮の眼前に展開する光景は、彼を愕然とさせるものだった。留学以来一〇数年ぶりに市中に腰を据えてみると、状況は最悪の方向に向かいつつあるようにみえた。

もつとも大きな変化は、専修念仏の急激な進出だった。単に庶民層を虜にしただけでなく、幕府の要人と結びつき権力の中枢にまで食い込んでいた。

建長三年（一二五二）、北条長時は浄光明寺を建立し、法然流の念仏者、真阿を住持に置いている。

同じころ、やはり法然流の然阿良忠が鎌倉に進出し、大仏朝直の帰依をえて悟真寺を開いている。

良忠は、鎮西義とよばれる流派を立てた弁長の弟子だった。諸行本願義の祖といわれる長西門下の道阿道教も、名越の草庵から尾根一つを隔てた新善光寺を拠点として活発な活動を行っていた。また多念義を唱えて相模飯山に流された隆寛の弟子、南無房智慶は、名越氏の援助を受けて飯山にあった長樂寺を鎌倉に移している。

日蓮にとって専修念仏は、彼が正統とみなしていた伝統仏教の基盤を蚕食する許しがたい存在だった。この時期鎌倉に進出した念仏者は、いずれも法然の〈選択本願念仏説〉を改変して、善人―伝統仏教、悪人―念仏という救済の役割分担を導入することによって、伝統仏教との共存を達成したもののたちだった。しかし日蓮には、それが牙を隠すための狡猾な偽装工作とみえた。

鎌倉の市中には念仏の寺が建ち、巷には念仏の声が響いている。それは一見すると、仏法のます

ますの繁栄のようである。けれども日蓮の目にはまったく違つて映つた。日蓮にとってそれは、清澄寺で目にした状況と同じく、天台宗を中心とする正法がじりじりと内側からその根幹を冒されている現象にほかならなかつた。

かねてから念仏の危険性を訴えていた日蓮は、こうした現状をまのあたりにして危機意識を強め、念仏の排除を人々に訴えていった。かくして鎌倉の街を舞台として、日蓮と念仏者の間では火花を散らすく激しい論争が展開されるのである。

2 「守護国家論」の念仏批判

念仏批判の集大成と
しての「守護国家論」

正元元年（一二五九）の成立と推定される「守護国家論」（以下、「国家論」と記す）は、「立教開宗」以来行つてきた日蓮の念仏批判の集大成としての意

味をもつものだった。

日蓮は「国家論」冒頭において、この書が彼以前の旧仏教の念仏批判の系譜を承けて著されたものであると明言している。ただし、先学はいずれも「選択集の謗法の根源」を明らかにすることができず、専修念仏の弘通に歯止めをかけることもできなかった。それに対し、日蓮は「国家論」がそうした限界を突き破るものであると、その自負心をあらわにしている。

それでは、日蓮は「国家論」の念仏批判のどのような面が、従来のそれを凌駕していると考えてい

たのであろうか。

ごんりつ
きんりつ

日蓮は「国家論」冒頭において、たまたま悪道を逃れて人間界に生を受けた者も、いまの状況では来世にふたたび三悪道に墮ちることは必至である、と述べている。

なぜ人は死後悪道に赴かなければならないのか。その理由はさまざま考えられるが、日蓮によれば、人々が「仏法の邪正、師の善悪」を見分けられないことがその根本の原因であった。確かに仏道に入つてそれを学ぶものは多い。だが誤つた教えや悪しき師匠に就くために、真の悟りへと到達できるものはごくわずかである。——日蓮は同時代のありさまをこのように分析するのである。

そして日蓮にとって「悪法」とは、法然の専修念仏にほかならなかつた。なかでもその主著である『選択本願念仏集』こそは、「法華真言の直道」を閉じて「浄土三部の隘路」を開く、「謗法」の根源だったのである。

念仏排撃の論理

『守護国家論』はそうした日蓮の現状認識を踏まえ、『選択本願念仏集』がいかに恐るべき謗法の書であるかを、白日の下にさらけ出すために著されたものだった。日蓮はその目的を遂げるために本文を七章に分け、さまざまな角度から『選択本願念仏集』を批判していく。

七章のうち最初の章は、「如来の経教において権実二教を定むることを明かす」というものである。この章で日蓮はまず、天台智顗の「五教」の教相判釈を借りて、諸経がどのような順序で説かれたかを説明する。次いで法華経の「開経」とされる無量義経の「四十余年未顕真実」の文を根拠として、

仏の真意を余すところなく解き明かした法華經に較べれば、それ以前の四〇数年間に説かれた經は「小乗」の教えにすぎないと主張する。そしてそれゆえに、「不了義教」^{ふりようぎきょう}「權經」^{こんきょう}（仮の教え）に依拠する念仏などの「四十余年」の教えを捨てて、「了義教」^{りょうぎきょう}「実教」^{じつきょう}（真実の教え）である法華經に帰入すべきであるとするのである。

第二章では、「正像末に就いて仏法の興廢有るを明かす」という題を掲げ、法然の末法觀を批判している。阿弥陀仏が選り取った本願の念仏のみが末法における唯一の往生の道であると説く法然に対し、日蓮は法華經こそが末法の人々にとっての眞の福音であると反論する。

第三章では、法然が「法華真言等」に、雜行・難行・時期不相応というレッテルを貼っていることを批判し、第四章では、為政者が「邪義」である念仏を誡める責任を負っていること、正嘉以来の天変地災は「惡法流布」に起因するものであること、を述べる。さらに、五・六・七章では、いずれも法華經を至上視する觀點に立つて、それを蔑^{ないがし}ろにする念仏に批判の刃を向けるのである。

「國家論」の中心テーマが、法華經を末法の衆生^{しゅじょう}を救うことのできる唯一にして最高の經典とみる立場から、その衰亡を招く元凶となっている専修念仏を教理的に批判し、排除しようとするものであったことは、以上の概観から明らかであろう。

日蓮のいわゆる「立教開宗」の意義が、法華至上主義の立場から単に専修念仏を批判するだけでなく、その存在意義を全面的に否認した点にあったことは前章で指摘した。「國家論」の念仏批判は、そうした立教開宗以来の念仏排撃の論理を承け、それを体系化し先鋭にしたものだったのである。

「守護国家論」の特色

立教開宗のところでも述べたように、日蓮以前の旧仏教には「融和主義」の立場から念仏の排他性を攻撃する論理はあっても、念仏をその思想内容にまで立ち入って破折するという排撃の形態はほとんどみられなかった。教理レベルでの旧仏教の念仏批判は、もっぱら旧仏教界が宗派を問わず信仰の根本として重視した「菩提心」^{はだいしん}を法然が否定したことや、伝統仏教側に立つ僧侶を「群賊」^{ぐんぞく}に喩えた点に向けられていた。

——法然が「偏依善導」として傾倒した中国の道綽^{どうしゃく}や善導は、浄土往生の行として念仏以外のさまざまな行も否定することはなかったではないか。それなのに、法然はその教えをねじ曲げて、念仏だけが正しく浄土に往生できる行であるなどと主張している。あまつさえ、念仏さえ称えれば菩提心（悟りを求める心）が不要であるとし、念仏以外の浄土信仰者を「群賊」^{ぐんぞく}などと貶めて^{おとし}いる。それはとんでもない誤りである…。

こうした念仏批判の論理の背後に、専修念仏を愚者救済の方便の行として不可欠のものとみなす旧仏教側の認識があったことは、先に指摘した通りである。

それに対し、日蓮は「国家論」において法華至上の立場から、念仏をレベルの低い「權教」としてその価値を全面的に否認するとともに、「不了義教」である浄土三部經に依拠して信仰体系を構築した善導を批判した。

後に日蓮は自身の念仏批判の独自性について、次のように述懐している。

いにしへの人人は但法然をなんじて、善導・道綽等をせめず。また經の権実をいわざりしかばこそ、念仏者はをごりけれ。今日蓮は善導・法然等をば無間地獄につきをとして、専ら浄土の三部經を法華經にをしあはせてせむる…。

〔破良觀等御書〕一二八四頁

法然を批判してもそれが道綽や善導にまで及ぶことなく、また念仏自体の存在意義を否定できなかった旧仏教徒は異なり、日蓮は善導という根本の先師にまで遡って、念仏そのものを根こそぎ否定するような過激な念仏批判を展開したのである。

日蓮が「国家論」を旧仏教の念仏排撃の系譜に位置づけながらも、先学が「いまだ選択集の謗法の根源を顕す」ことができなかったと述べているのは、彼自身がみずからの念仏批判の独自性を自覚していたことによるものだった。

体制仏教とし
ての専修念仏
「立教開宗」の段階において、日蓮は念仏否定という未知の世界に踏み込んでいた。

そこから『守護国家論』執筆に到る七年間に、日蓮が中国の善導にまで遡って本格的な批判の論理を研ぎ澄ましていかざるをえない理由はどこにあったのだろうか。

それはおそらくは、彼が鎌倉で直面した宗教界の現状であった。日蓮が鎌倉で対決した念仏者は、かつて南都北嶺が対峙したそれとはまったく異質の存在と化していた。

一二世紀前半に旧仏教の攻撃対象となった念仏は、仏教界においても社会的にもまだ認知されることのない異端児だった。そのため圧倒的に優勢な地位を占める旧仏教は、正統仏教の立場から融和

主義」を掲げて念仏の「選択主義」を非難すればこと足りた。そこではまだ、教理的レベルでの精密な批判の論理は不要だった。

ところが鎌倉において日蓮の前に立ちはだかった念仏は、たび重なる弾圧をくぐり抜けてきた、はるかにしたたかな存在だった。彼らは法然にみられた「選択主義」の衣を脱ぎ捨て、伝統仏教との共存を志向する「融和主義」へと変身を遂げていた。そして、鎌倉の諸宗との平和共存を達成するとともに、幕府要人の帰依もえて、他の諸宗と共同で日蓮を異端分子として告発するほどの、堂々たる公認宗教としての地位を確立していたのである。

体制仏教と化していた鎌倉の念仏宗を批判するにあたって、「融和主義」の立場からその「選択主義」を批判するいうかつて用いられた論法がもはやなんの意味もないことは明白である。ここにおいて日蓮の前に、従来の念仏批判を超える新たな排撃の論理の創出が避けることのできない課題として浮上してきたのである。

この課題に対して日蓮がとった解答は、一つは「融和主義」へ移行した鎌倉の念仏者と、祖師法然の「選択主義」との矛盾を突くことであつた。『守護国家論』で日蓮は、「諸行往生」を立てる法然の門弟を、「逆路伽耶陀者」^{ぎやくろかやだ}Ⅱ師の説に背く者とよんでいる。師匠である法然が諸仏諸経を排除したのに、伝統仏教の価値を容認するとはいかなることか。——日蓮はこう念仏者に詰め寄るのである。

日蓮が追求したもう一つの方法は、当然のことながら、法華信仰と直接教理を対比して念仏の限界を明らかにすることだった。

圧倒的に強大な念仏者集団と対決し、その一角を突き崩して法華信仰へと導くためには、念仏との深く立ち入った教理的対決を避けて通ることは不可能だった。念仏者との間で毎日のように交わされたであろう、相互の存在をかけた激しい論争の中で、日蓮は否応なしに従来の旧仏教者・天台僧の立場を超えて教判を相待論的に解釈したうえで、立教開宗で到達した法華至上主義の立場から念仏を権経として批判し否定する論理を、さらに尖鋭なものにしていかざるをえなかった。

「国家論」はこうした経緯を経て誕生することになったのである。

法華至上と融和主義

「守護国家論」では法華経の至高性がすべての前提となっており、それと対比して「権教」である念仏の限界が論じられるという形がとられていた。その際、法華経の至上性は念仏に対してだけでなく、法華以前に説かれた（爾前）すべての經典に対しても、等しく主張されていることは注目に値する。

仏説に就きてまた小乗経は不了義、大乘経は了義なり。大乘に就きてまた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。

（九七頁）

日蓮はここで、法華経などが「了義経」（完全な教え）であるのに対し、法華経以前に説かれた経は「四十余年未顕真実」の「不了義経」（不完全な教え）にすぎないことを強調している。

ただし、日蓮はこの段階においても、念仏以外の諸仏諸経の存在価値そのものを否定することはな

かった。また、涅槃經・大日經が法華經と並んで「了義經」とされており、真言が法華經と同位に位置づけられていることがわかる。念仏に對して、「法華・真言」を正法とする記述は「國家論」に散見されるものであり、日蓮は法華真言未分の立場をまだ抜け出すことができなかった。

いかに法華至上が強調されようとも、「國家論」は、基本的にはすべての仏法を正法とみなすへ融和主義の枠内にとどまっていた。その意味では、へ融和主義の立場から専修念仏の排他性を攻撃し、否定するという、「立教開宗」以来の枠組みを超えるものではなかったのである。

門徒集團の形成

日蓮の熱心な活動に對応して、このころ鎌倉では、生涯にわたって日蓮を支えることになる有力信徒が続々と誕生していた。

まず、駿河國富士郡の在地領主、南条兵衛七郎なんじょうのようえいちろうがいる。その妻である松野氏女まつのしのめも日蓮の篤信者となり、子の時光は兵衛七郎の没後、駿河方面の教團の中心者となった。武藏國池上郷の地頭である池上宗仲たけうまさかん（大夫志）とその弟である兵衛志ひょうえさかんも、鎌倉で日蓮に帰依している。日蓮はこの宗仲むねなか邸でその末期を迎えることになる。

池上兄弟と時を同じくして、日蓮の辻説法に感銘して入信したという伝説のある四条頼基よしみと（金吾）は、北条一門の江馬光時えまみつとき・親時ちかときに仕えた武士だった。頼基は直情径行な性格で知られ、日蓮信徒中きつての強信者であった。後に信仰にまつわるさまざまなエピソードを残すことになる。その妻日眼女にちけんによも、金吾とともに純真な信仰を貫いた。

在地領主である南条氏や池上氏は、御家人の責務であった番役で鎌倉に出た際に日蓮の教えに触れ

たものであろう。

この時期は出家者にも入信者が相次いだ。日蓮には「六老僧」とよばれる六人の有力門人がいた。その中で最初に日蓮に帰依したのは日昭^{にっしょう}だった。彼は天台宗の学僧で、比叡山延暦寺で修行していた。日蓮を慕って鎌倉に下り、その弟子になったと伝えられる。比叡山で日蓮と知りあったとも考えられるが、あるいは日蓮が属していた鎌倉の天台宗のサークルを通じてその教えに触れたのかもしれない。同じく六老僧の一人である日朗^{にちろう}は日昭の親戚だった人物で、日昭を通じて日蓮に弟子入りすることになったという。

これ以外にも「天台宗の原点に帰れ」という日蓮の教えに共鳴し、その門戸をたたいた鎌倉の天台僧は少なくなかったことであろう。

3 『立正安国論』提出

正嘉元年（一二五七）八月二三日、鎌倉でようやく本格的な活動を開始した日蓮を、
正嘉の飢饉

衝撃的な事件が襲った。いわゆる正嘉の大地震である。

この地震については、鎌倉幕府の正式な史書である「吾妻鏡」^{あづまがみ}も詳しく記している。

戊の刻に大地震があつた。大音がともなつた。神社仏閣で被害のないものは皆無だった。山は崩れ、

他の信者より
日蓮に上りて
立正安国論を
提出せしむ

うさだて

の働きによるものだった。正嘉の地震はかつてないほどの規模で、目にしたこともないほどの被害をもたらした。神仏の怒りを静めるために、幕府による奉幣ほうへいや祈禱が実施された。だが、この地震はほんの幕開けにすぎなかった。ほんとうの惨状はこの後に現出した。大飢饉が起ったのである。

正嘉元年から三年にかけて東日本を襲った飢饉は、正嘉の飢饉とよばれている。灌漑施設が不十分



ひとたび本格的な飢饉になると、こうした光景は至る所でみられた。

「人道不浄相図」（聖衆来迎寺蔵）より

家々は倒れ、築地もことごとく崩壊し、あちこちで地面に亀裂が走って水が噴き出した。中下馬橋のあたりでは大地が激しく裂け、そこから青い炎が吹き出した。その後も、余震はしばらく続いた。

私たち現代人にとってさえもつとも信頼できるものが、常に揺るぐことのないこの大地である。大地こそは変わることのないもの、移ろい行くことのないものの象徴だった。それだけに、地震はきわめて恐ろしい現象の一つに数えられている。まして地震についての科学的な知識を持たない中世人にとっては、地が揺れ裂けることは、文字通り驚天動地の衝撃だった。

中世人にとっては自然災害はみな、人間の力を超える神仏

なうえ、作物の品種改良も進まず農業もない前近代の社会では、飢饉は周期的に到来した。中世の人々にとって、飢饉は日常的な現象だった。天候不順といった自然的な要因以外にも、戦乱に乗じて作物が刈り取られ、収穫物を奪われるという被害もあった。中世人は少々の被害を乗り越えるだけの智慧を身につけ、準備を整えていた。

けれども数十年に一度、そうした人間の努力ではいかんともしがたい規模の災害が出現した。人間の無力をあざ笑うかのように、短期間に大量の人命を奪った。正嘉の飢饉は、まさしくそういったレベルのものであったのである。

正嘉元年から東日本では寒冷な気候が続き、それに長雨と嵐が加わった。飢饉には疫病の流行がともなうのが常だった。五穀を入手できなくなった人々は土地を捨て、食を求めて流浪した。山に入り浜に出て、野草や海藻、木の実木の皮で命をつないだ。一方、領主や地頭たちは、流民をみずからの所領から締め出そうとした。各地で小競り合いが生じた。

飢饉によって体力を失っているうえに、普段食べ付けないものを口にした肉体に、もはや細菌に対する抵抗力はなかった。疫病や赤痢によって、人々はバタバタと倒れた。街道と市街の至るところに行き倒れの死体が横たわり、そのそばを餓死寸前の人々が幽鬼のごとくさまよっていたのである。

日蓮のみた惨状

鎌倉に出てまもない日蓮が目にしたのは、こうした惨状だった。下層民が集住する下町である名越周辺は、鎌倉でもっとも凄惨な状況が展開していた。

日蓮は後に『立正安国論』冒頭で、正嘉の飢饉のありさまを次のように描いている。

近年から近日にいたるまで、天変地異や飢饉・疫病があまねく天下に満ち、広く地上を覆っている。牛馬は路上に倒れ伏し、人の屍と骨は道にあふれている。命を失ったものはすでに人口の半ばを越え、この惨状を悲しまないものはだれひとりとしていない。

(二〇九頁)

日蓮は正嘉の飢饉の際に、その惨禍のまただ中に身を置いていたのである。

鎌倉時代では、火葬されたり塔婆とうばを立てて供養されるものは、一部の上層階級に限られていた。都市民の一般的な葬法は風葬だった。特定の場所に死体を放置して犬やカラスに処理させることが、ごく普通のしきたりだった。またこの時期は、普段でさえ路上に行き倒れの屍が横たわっていることが珍しくなかった。

それでも平常の時ならば、死体の投棄場所も限られていたし、身元不明の死人を片づける役割をもった人間もいた。しかし、本格的な飢饉となれば状況は一変した。累々とした死体が道端に連なり、その腐臭は市中に充滿するのである。

死が日常から周到に遠ざけられた現代社会とは違って、鎌倉時代を生きた日蓮は、それまで幾度も屍を目にする機会があったことであろう。その日蓮にとっても、これほどのおぞましい光景は初めてだった。彼の受けた衝撃は大きかった。

日蓮はかつて学んだ天台の教えを思い返していた。天台本覚思想ではあらゆる人々がその本質において仏であり、またこの世界を離れては浄土もありえないと説かれていた。煩惱にまとわれた凡夫ぼんぷ

ある私たちは、ふだんはそのことに気づいていない。だがそんな私たちでも、ひとたび自分が仏であることを自覚すれば、周囲も即座に永遠の浄土に転換するのである。

しかし、現状はどうであろうか。目の前には、飢えに襲われ歩く気力もなく、ただ死を待つだけの人々がいた。冷たい骸^{むくろ}となつて朽ち果てようとする人々がいた。

彼らは、彼女らは、何の罪あつてかくも無慚な死を迎えなければならぬのであろうか。死んでいく人々に、御身こそが仏の当体であるという教説がいかほどの意味をもつのであろうか。この世を苦難に満ちた穢土^{とど}としかみることができないのは、まだ悟りの境地が低いからだという説明を、食に飢えた人々は受け入れてくれるであらうか…。

日蓮は飢饉の体験を通じて、天台本覚思想のような理想と現実を無媒介に一体的に捉える発想に疑問を抱き、しだいにそこからの離脱を模索するようになるのである。

飢饉の原因の探求

その一方で、日蓮は仏法者の立場から、相次ぐ自然災害の原因について真剣な探索を開始した。

この世が正常に運行するか否かを規定する最大の要因は神仏である。鎌倉では天変地異に危機感を抱いた鎌倉幕府によって、祈禱や奉幣が繰り返されている。寺院の建造も盛んである。一見すると、いまの世は仏法全盛の時のごとくである。そうであれば、天災など起こるはずはない。

にもかかわらず、災害が止む気配はいっこうにみえない。これだけ深刻な災害に見舞われるからには、仏教界もその表面上の繁栄とは裏腹に、その根本において未曾有の危機に直面しているにちが

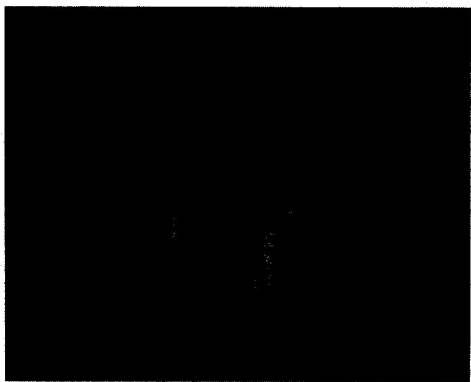
ない。それは何か――。

日蓮の到達した結論は、悪法による仏教界の汚染だった。すでに立教開宗の段階で、念仏こそが謗法の根源であると確信していた日蓮にとって、「悪法」とは念仏以外の何物でもなかった。表面的には全盛を謳歌しているようにみえる仏教界も、その根源では念仏に汚染されている。それを取り除く以外に、直面する問題を解決する道はない。――

日蓮は改めてこう確信するのである。

日蓮にとって念仏の孕む問題点は、単にそれが権教に依拠した低級な教えであるというだけではなかった。京都や鎌倉では、念仏は権力と分かちがたく結びついていた。したがって、念仏に対処するにあたっては、権力者の宗教政策を変更させることが決定的な重みを持っていた。

念仏を排除するためには、権力との対決を避けることはできない。――かくして日蓮は、鎌倉幕府への意見書の提出を決意するのである。



「北条時頼像」(建長寺蔵)

幕府要人との関係

文応元年(一二二〇)七月一六日、日蓮は宿屋入道^{やどや}という人物を介して、一通の「勘文」^{かんもん}(意見陳述書)を幕府の事実上の最高権力者、前執権北条時頼^{ときより}に提出した。

『立正安国論』（以下、「安国論」と記す）である。

この事件と関連する内容をもつ、「故最明寺入道見参御書」こさいみょうじにゅうどうけんざんごしよという五行ほどの真筆の断簡が残されている。

挙寺々。日本国中ために旧寺の御帰依を捨てしむ。天魔の所為たるの由、故最明寺入道見参の時、これを申す。又立正安国論これを挙ぐ。惣じて日本国中の禅宗・念仏宗。

（四五六頁）

日蓮は単に意見書を提出しただけではない。実際に時頼と面談して、自分の意見を開陳しているのである。

「法門可被申様之事」はうもんもうさるべきようのこトには、「ただし日本国には日蓮一人計りこそ世間・出世正直の者にては候へ。その故は故西明寺入道に向て、禅宗は天魔のそい（所為）なるべし。のちに勘文もてこれをつけしむ」（四五五頁）という言葉もみえる。ここからは時頼との面会が、『立正安国論』の提出の前だったことが読み取れる。

宿屋入道は得宗とくそうの側近であり、幕府の有力メンバーである。日蓮はどのようなルートを通じて、宿屋入道とコネを結んだのであろうか。一介の無名僧を、宿屋入道が時頼に取り次いだのはなぜであろうか。

日蓮が鎌倉に進出した時点で、名越氏をはじめ武家社会にある程度の人脈が形成されていたことは

すでに述べた。日蓮はそのルートを通じて、幕府の上層部とも早くからつながりをもつに至っていたようである。

日蓮には正元元年（一二五九）と推定される、「武蔵殿御消息」「じゅうじゅうひしゃらんたすねいだまじしよ十住毘婆娑論尋出御書」という二通の書状が残されている。この両者は、内容的に密接な関係があることが指摘されている。このうち、後者は次のような文面である（八七頁）。

昨日武蔵前司殿使して念仏者召し相せられて候しなり。又十郎の使にて候はんずるか。十住毘婆娑論を内内見るべき事候。万事を抛ちて尋ね出し給ひ候へ。

十月十四日

武蔵公御坊

日蓮 花押

ここに登場する「武蔵前司殿」が^{おそろぎともなお}大仏朝直であることはすでに指摘されている〔鈴木、65〕。朝直は熱心な念仏者として知られた人物である。この書簡の詳しい意味は把握しがたいが、朝直を介して日蓮が念仏者と対決した旨が述べられていることは間違いない。

なお、右の書簡中に出てくる「十住毘婆娑論」は、日蓮が「守護国家論」などで法然批判の根拠としてたびたび引用する書物である。「武蔵殿御消息」の方では、日蓮は彼が同じく念仏破折に当たって引用する「^{しょうだいじょうろん}撰大乘論」〔釈論の借用を求めている〕。

日蓮は鎌倉にあつて盛んに念仏者と激しい論争を繰り返すと同時に、その際の論拠となる典籍を精力的に収集していた。そして、その論争には幕府の有力者も介在していたのである。

実践の中から生ま
れた『立正安国論』

日蓮は『立正安国論』提出に先立つ正元二年（一二六〇）二月ごろに、「災難興起由来」「災難対治抄」という二つの著作を残している。その中で日蓮は、当

時頻発する災害の背景に仏教界の汚染があること、災害を停めるためには専修念仏の停止が不可欠であること、を主張している。後者は明確に「勘文」の形式をとっており、これらは単なる「安国論」執筆のためのメモではなく、日蓮が自分の意見をまとめて特定の人物に提出した可能性が大きい。

鎌倉で惨状を目撃した日蓮はただちに行動に移った。彼が災害の元凶であると考えた念仏排撃を開始すると同時に、もてる人脈を総動員して、幕府の要人に念仏禁止の必要性を訴えていったのである。『安国論』を執筆するに当たって、日蓮は駿河国の岩本実相寺の一切経蔵に籠って経典を熟読し、自然災害の原因を考えたという伝承がある。私はその可能性を全面的に否定するつもりはない。ただし、日蓮が一定期間寺に籠って、じっくり經典の閲覽と思索に没頭していたというイメージがあるとするれば、それは明らかに誤りである。

先にあげた「十住毘婆娑論尋出御書」の内容を思い起こしていただきたい。そこからは、日々念仏者との真剣勝負を繰り返していた日蓮の切迫した状況が窺える。この時期の日蓮は、論争に必要な文献すらそのつど誰かに依頼して急遽取り寄せなければなかったのである。

日蓮は閑静な書齋にこもって執筆に専念したのではない。その信仰者としての全存在をかけた激し

い活動の合間を縫って、「安国論」は書き上げられたのである。

なお、六老僧の一人である日興は、このときの実相寺探訪の折に日蓮の教えに触れて入門したとされているが、高木氏のようにその入信を遅らせる見方もある「高木、70」。

なぜ時頼に
提出したか
う点である。

それにしても疑問に思うのは、なぜ日蓮が「立正安国論」を時頼に提出したのかとい

念仏禁止を求めての「安国論」提出という日蓮の行為そのものが、旧仏教の先例に倣ったものであった。ただし、旧仏教の場合、奏状の提出先は必ず朝廷であった。日蓮の時代にも京都には公家政權が厳然として存在した。にもかかわらず、日蓮はなぜあえて鎌倉幕府の方を選んだのであろうか。

日蓮はその著作の中で、承久の乱にたびたび言及している。「神国王御書」では、彼が仏法を究めようとした目的の一つが、この乱における後鳥羽院（上皇）の敗因を知るためであったとされている（八八二頁）。今日の通説では、日蓮はこの乱の結果、日本国の最高位の存在＝国王の地位が天皇家から北条氏に移行したと考えていた、とされる。その際、そうした見方の根拠としてたびたび取り上げられるのが、日蓮の次の言葉である。

災難次第に増長して人王八十二代隱岐の法皇の御宇に至て、一災起れば二災起と申て禪宗・念仏宗起合ぬ。（中略）此三の大悪法（真言・念仏・禪）鼻を並て一国に出現せしが故に、此国すでに梵釈二天・日月・四王に捨られ奉り、守護善神も還て大怨敵とならせ給。然ば相伝の所従に責随られて

主上・上皇共に夷島に放れ給。御返なくしてむなしき島の塵となり給。所詮実経の所領を奪取て権経真言の知行となせし上、日本国の万民等、禪宗・念仏宗の悪法を用し故に、天下第一先代未聞の下克上出来せり。而に相州は謗法の人ならぬ上、文武きわめ尽せし人なれば、天許国主となす。

〔下山御消息〕一三二八頁

悪法の弘通を容認した後鳥羽院の失政によつて「下克上」が起こり、彼に代わつて「相州」^{そうしやう}（北条義時）が天の許しをえて「国主」となった。したがつて、それ以降日本の国王の地位は北条氏、とりわけその家督である「得宗」に委ねられることになった。日蓮が時頼に「安国論」を提出したのは、時の最高権力者である時頼こそが当時の国王であるという認識にもとづいたものである。——これが、いま研究者の世界でもっとも広く承認されているストーリーなのである。

国王と国主

しかし、私はそうした見方には異論がある。

日蓮は終生、日本の支配秩序の最高位にある人物Ⅱ国王は天皇であると考えていた。

一例を挙げると、日蓮は承久の乱以降の事件に触れるときでも、一貫して「人王九〇代」というように天皇の代を基準として記述している（「瑞相御書」など）。天皇が承久の乱によつて国王の地位から滑り落ちたとすれば、こうした表現はあるはずもない。また、日蓮はその著作の中でたびたび、「（法華経は）たとえば天子の一言のごとし」（「松野殿御消息」一一三九頁）といった、天子Ⅱ天皇が国家の頂点的存在であることを前提とした表現を用いている。日蓮にとつて同時代の国王は、天皇以外にはあ

りえなかったのである。

それでは日蓮は、承久の乱によっていったい何が変化したと考えていたのか。天皇が国王であることは変わらなかったけれども、その下で実際に支配権力を握る地位（治天）が、天皇の父である院から北条得宗へと移行したと日蓮はみていたのである。

日蓮は国家支配の頂点にある「国王」と、その下で政治の実権を握る「国主」を明確に区別している。「国王」が天皇であることに変化はなかったが、それを契機として「国主」が後鳥羽院から北条義時に交代したというのが、日蓮の承久の乱認識だった。先の史料でも、義時が就いたのは「国主」の地位とされている。

日蓮は承久の乱を「国王」レベルでの政權交代の事件とはみていなかった。「国王」である天皇のもとで、「国主」＝治天の地位が後鳥羽院から北条義時へと移行した事件と捉えていたのである（佐藤 98 d）。

日蓮の鎌倉幕府への『立正安国論』提出は、こうした認識を前提としていた。日蓮は時頼を天皇に代わる「国王」とみなして「安国論」を上呈したのではない。日蓮にとって彼は、あくまで当面の実質的な権力保持者＝「国主」だったのである。

中世国家論と日蓮

「国家」は現代に生きる私たちにとって、もつとも関心のある問題の一つである。そうしたこともあって、国家をめぐることは、これまでさまざまな分野で研究が積み上げられてきた。日本史の分野でも、古代・中世・近代の各時代の国家について、それぞれ律令

制国家・幕藩制国家・天皇制国家というある程度統一したイメージが作り上げられるに至っている。しかし、一つだけ例外がある。中世である。中世国家についてだけは学説が分裂していて、いまだに研究者の間でも共有されるイメージが存在しない。中世の場合、公家・武家両政権が併存しており、しかもそれぞれの政権中枢には天皇―院・將軍―執権といった複数の権力者が存在したため、統一的な国家のイメージがきわめて描きにくいのである。

さまざまな見解が入り乱れている中世国家論ではあるが、いまのところ二つの見解が有力である。

一つは多元的な権力が併存しているように見える中世にも、一つの国家秩序が存在していたとする見方であるへ一つの国家論。これには鎌倉幕府を中心に考えるものと、公家政権を中心に考えるものとの、二つの立場がある。戦前から戦後しばらくの間は前者が有力だったが、一九七〇年代に黒田俊雄氏が有名な「権門体制論」^{けんもんたいせいろん}を提示してからは後者が有力となっている「黒田、75」。ただし公家政権を中心とした一つの国家論でも、黒田俊雄氏は天皇を国家権力の頂点に位置する「国王」とみなしていたのに対し、近年はむしろ院^{いん}上皇を「国王」とする研究者が多い。

もう一つは、京都の公家政権と鎌倉の武家政権それぞれの王権としての独自性に注目して、この二つの国家が拮抗しつつ併存していたとする見方であるへ二つの国家論。

日蓮が鎌倉幕府に「立正安国論」を提出したことは、彼が幕府を重視し、それを当時の日本を代表する唯一の正統政権とみなしていた証拠とされた。日蓮の言動は鎌倉幕府を中心とするへ一つの国家論か、さもなくば京都に対して東国政権の自立性を強調するへ二つの国家論を支持するもので

あり、いずれにせよ、同時代の国家権力構造内部に占める武家政権の力をきわめて重視するものみなされてきたのである。だが、日蓮の目に映った当時の日本は、京都にある国王^二天皇のもとで鎌倉幕府の実権保持者（国主）が実質的な全国支配の権能を行使する、^へ一つの国家^へだった。そしてそれは、天皇—治天の二重構造をもつ^へ一つの国家^へという点において、公家政権の中枢に位置していた慈円なども共通した認識だったのである。

4 安国論研究の現在

立正安国論の成立

『立正安国論』には、いかにすれば国土の安穩（安国）を實現できるかというテーマについて、仏教者の視点から日蓮独自の意見が記されている。日蓮はこれを「勘文」として時頼に提出した。このときの原本は伝来していないが、文永六年（一二六九）に門下の矢木胤家^{やぎたねいえ}に与えた日蓮自筆本（全三十六紙中一紙を欠く）が、中山法華経寺に現存している。

「安国論」の真筆本としては、他に身延山久遠寺に伝えられていたものがあつたことが知られるが、明治八年（一八七五）に火災によって焼失している。また京都妙覚寺をはじめとする諸寺に、一行から五行ほどの真筆の断簡十数片が残されている。

これらの諸本とは別に、「安国論」には晩年の書写と推定される真筆本があつて、京都の本圀寺^{ほんくわじ}に所蔵されている。これは前述のテキスト群（略本）とは内容に異なる点があるため、「本本」^{ほんほん}とよば

れている。

「安国論」は、「主人」と「客」との対話形式を取っている。「主人」が日蓮の主張を代弁する立場であつたのに対し、主人に折伏される「客」は北条時頼に比定ひていされているというのが、今日の一般的な見方である。

日蓮「主人」はの中で同時代に頻発する災害の原因を、悪法が流布したために国土守護の善神と聖人が日本を捨てて去り（善神捨国」「聖人辞所」）、それに代わって悪鬼邪神が跋扈しているためであると断定した。日蓮によれば、悪法とは法然の専修念仏にはかならなかつた。それゆえ彼は、法然の念仏を禁止して正しい教えを広めれば（立正）、国土はおのずから安穩となり人々の平和な生活が実現する（安国）と主張した。逆に、もしこのまま悪法の跳梁を許せば国土の混乱はさらにエスカレートして、「自界叛逆難」じかいはんぎやくなん（内乱）と「他国侵逼難」たこくしんひつなん（外国の侵略）といった内憂外患が勃発するであろう、と警告を加えるのである。

善神捨国の根拠

日蓮は、「立正安国論」で災害が統発する原因を「善神捨国」と「聖人辞所」に求めたが、その根拠となつたものは金光明經こんくわうみょうきやうをはじめとする經典の記述であつた。日蓮が引用した経文のうち、善神捨国に関わる核心部分は次のようなものである。

国土守護を使命とする数知れぬ大善神たちも、みな悉くその国を棄て去つてしまふだろう。そのとき国には災禍が相次ぎ、国王は位を失うだろう（金光明經）

そうした不善業を背負った悪王と悪僧が、我がたもつところの正法を破り、天の道・人の道を損なうだろう。衆生をあわれむ諸天善神はこの濁悪の国を見捨てて、ことごとく他の地へ向かうであろう（大集経）

一切の善神がみなその国を棄ててしまったならば、いかにその王が命令しても人民は従うことなく、常に隣国の侵略にさらされるであろう（大集経）

日蓮はこれらの経文に依拠して、もし国土の安穩を実現しようと思うのであれば専修念仏を禁止し、日蓮を棄て去った国土守護の善神を呼び戻すことが不可欠である、と主張する。なお、ここでいう「善神」とは四天王を中心とする仏教の天部の守護神をさしており、「安国論」の段階ではまだ日本の神祇はそれに含まれていなかった。

神天上の系譜

『立正安国論』に説かれる善神捨国（「神天上の法門」ともいう）は、日蓮の「予言」の根拠をなす論理であり、彼の思想を特色づけるものとしてあまりにも有名である。

だが、善神捨国は日蓮の専売特許ではなかった。

明恵上人みょうえ高弁こうべんはその著『摧邪輪さいじゃりん』において、『華嚴五十要問答』を引いて次のように述べている。

もし邪法・正法が入り雑じれば、一切の仏法はそれに相應しい素質にめぐりあうことができないまま滅んでしまうであろう。多様な資質をもった人間は、それに相應しい仏法に出合うことのないま

まむなしく死を迎えることになる。それが原因で三宝が滅び、国土が損なわれる。善神が国を捨て、代わりに悪鬼が国に入り、三災を起こし、やがて十善の帝王を廃するに至るであろう。

ここに展開される、邪法の流通→正法の衰微→善神捨国→災害発生という図式が、「安国論」と共通するものであることは説明するまでもない。しかも「摧邪輪」のいう「邪法」とは法然の専修念仏をさしているのであり、日蓮は法然を批判するにあたつてこの著作を参照したふしが窺えるのである。そのため日蓮の「善神捨国」の直接的なルーツをこの「摧邪輪」に求める見解もある〔佐々木、79〕。私はそうした可能性を否定するものではない。しかし、他方では「善神捨国」の觀念が、高井から日蓮へとという単線的な影響関係を越えて、平安後期以降の社会にかなりの程度定着していた事実を見落とすべきではない。

神々が此土の安穩の役割を司っているという見方は、旧仏教においても基本的立場をなしていた。

日蓮が「安国論」で引用した金光明經などの經典にも、善神の国土守護が説かれている。また、神々が国土を捨てるといふ主張も決して珍しいものではなかった。たとえば安居院関係の唱導には、「仏神が永くわが国を棄ててしまったか」（公請表白）といった、神の捨国を説く表現が散見する。寛元三年（一二四五）の「最勝講表白案」^{さいしょうこうひょうびあん}には、王が「非法」を行えば仏法が廢れて天神は国を去る一方、

正法をもつて国を治めれば、梵天・帝釈をはじめとする善神が国を守るゆゑに災害は消えて国は富み栄える、という言葉がある。日蓮の専売特許とされる神々の捨国も、このような文脈でしばしば説か

れたものであったのである「佐藤、00」。

ただし、旧仏教徒にとつては、善神捨国はまだ起こっていない現象だった。それゆえ旧仏教徒が善神捨国を説く場合、それは今後生じかねない事態に対する警告としてなされることになった。それに對し、国土の混乱に強い危機感を抱いた日蓮は、善神捨国がすでに起こってしまった事件であると解釈し、いかにすれば神々を再び呼び戻せるかを追求していった。同じく善神捨国を受け入れながらも、それを現実にいかに適應するかという点になると、両者の間には大きな隔たりがあったのである。

愛国者とし

『立正安国論』は日蓮宗内では早くから、佐渡流罪期の『開目抄』『観心本尊抄』と

ての日蓮像

ともに「三大部」の一つに、また身延期の『撰時抄』『報恩抄』を加えた「五大部」

の一つに数えられ、最重要の書とみなされていた。ただし宗学においては、日蓮の信仰体系の完成は佐渡流罪期以降（佐後）とされていることから、流罪前（佐前）の著作である「安国論」は、教理的にはまだ未完成の域に留まるものと位置づけられてきた。

「安国論」が日蓮の代表的著作として脚光を浴びるのは、むしろ近代に入ってからのことだった。

日蓮は「安国論」の中で今後起こるべき災いとして、自界叛逆と他国侵逼の二難をあげていた。この二難は北条時輔の乱と蒙古襲来を予言したものと解釈され、予言者日蓮のイメージを定着させる原因となった。明治二十年代以降、国粹主義が力を増していく中でその風潮に便乗しようとする人々は、日蓮にまつわるこのイメージを増幅し、「憂国の予言者」としての日蓮像を宣揚していくのである。

その際、彼らが着目したのが、「安国論」中の「先ず国家を折って、すべからく仏法を立つべし」

(第七段) という一文であつた「小林、42」。一見国家中心の立場を主張するように読みうるこの言葉は、俗的な意味での愛国者たる日蓮像を構築するにあたって、この上なく都合のいいものだった。日露戦争の真つ只中の一九〇四年(明治三七)、福岡市東公園に建立された巨大な日蓮の銅像は、そうした日蓮のイメージを具体化したものだった。左手に「安国論」の卷子本をにぎりしめ、玄界灘を越えて大陸をにらむ日蓮像に、当時の人々は、蒙古を調伏して国難から日本を救つた愛国者の姿をみていたのである。

仏法為本と王法為本

ところが、日本の敗戦によつて状況は一変した。戦前・戦中のファシズムへの反省と民主主義の模索が続くなかで、日蓮の宗教のもつナショナルな要素や国家への論及は、今度は逆に日蓮を評価する上で大きな足枷となつた。そのため、親鸞などと較べて日蓮の思想のもつ国家仏教的性格は否定できないとしても、他の側面において新仏教としての日蓮の特色を見出すことはできないであろうか、という問題に関心が集中することになつたのである。

この課題に応えるために持ち出されたものが、おほうはん「王法為本」へぶつぽうはん「仏法為本」という概念である。日蓮以前の護国仏教では、仏教は国家に従属して権力の繁栄に奉仕する役割を担わされていた。これが「王法為本」の立場である。それに対し日蓮は同じく国家に関心をもつたけれども、正しい仏教の確立を「安国」の不可欠の前提とする点において、国家と仏教の関係が逆転している。仏教に至上の価値を認めてそれを国家の上に置く日蓮のような立場を、おほうはん「王法為本」と呼ぶのである(戸頃、65)。国家と仏教という視点からみたと、従来の護国仏教の王法為本に対し、日蓮を含む鎌倉新仏教の特色を仏

法為本に見出すことは、現在の定説になっている。

こうした研究の流れをうけて、戦前あれだけ注目された「先ず国家を析つて」という言葉も、主人ではなく客の発言であるという理由で、日蓮自身の思想表明としてのその史料価値をしりぞける見方が主流となった。主人Ⅱ日蓮が安国の前提として正法の樹立を優先させる「立正安国」Ⅱ仏法為本を主張したのに対し、客は国家の安泰を正法への帰依より重視する「安国立正」Ⅱ王法為本を説いたとされ、この一文も客の「国家為本」の立場を端的に示すものとされるのである。こうした見方は、今日においては広く承認されている〔田村、57〕。

5 通説を見直す

「客」の立場に　　これまで私は、「立正安国論」をめぐる研究史の概略を紹介した。だがそこには、
ついでに誤解　　なおさまざまな問題が残されている。なによりも、「主人」と「客」それぞれの主

張をどう捉えるかという点について、根本的な誤解があるように思われる。

まず、「客」の方からみていこう。「主人」が日蓮の主張の代弁者であるのに対し、「客」が時頼になぞらえられているという点では、大方の意見は一致している。だが彼がどのような思想的立場に立脚しているかという問題にまで踏み込むと、従来の通説には決定的な欠陥がある。

第一に客は、しばしば主人の「仏法為本」に対して「王法為本」の立場を取る人物とされるが、こ

れは明白な誤りである。客は頻発する災害を前にして、すでに考えうる限りの仏教的・神道的な対策を尽くしている（第一段）。日蓮は、あらゆる手段を講じながらも一向に改善の兆しを見せない当時の状況に、困惑し苦慮する為政者に擬して客を描こうとしたのであり、客もまた安国実現に果す仏法の重要性は十分に認識していた。ゆえに、主人と客との対立は「仏法」と「王法」どちらを優先させるかといったレベルで捉えるべきではない。むしろ安国のために仏法がなくてはならないものであることは、両者の議論の前提だったのである。

第二に、客は法然流の専修念仏者として描かれているとされるが、これもまた完全なる誤解である。「安国論」の末尾で、日蓮は改心した客に次のようにいわせている。

私がこれまで阿弥陀一仏を信じて諸仏を棄て去り、浄土三部経を仰いで他の經典をさしおいてきたのは、自分自身の誤った判断というよりは、法然聖人の言葉にしたがったものである。（第一〇段）

この言葉によれば、客はそれまで法然流の専修念仏者であったごとくである。ただしここで注意する必要があるのは、客が表面的には専修念仏を受け入れているにせよ、その信仰の内実は法然の説くそれとかなり異質なものであった点である。客は第三・第四段では、当時が嘉^よすべき仏教全盛の時であるという現状認識を披露している。その上で、「邪説」が蔓延して伝統仏教が衰亡の危機に瀕しているとみる日蓮に疑問を投げかけるのである。客はここでは明らかに、専修念仏のみならず伝統仏教

全体の繁栄を理想とみる立場に立っている。また客が、災害を止めるために考えうるあらゆる修法を尽くした「国主」になぞらえられている点も想起すべきであろう。

こうした客の理念が、法然の思想的立場と相容れないものであることは言をまたない。なぜなら法然は念仏だけを末法の衆生にふさわしい唯一の往生の道と規定する一方、他の一切の伝統仏教を、時機不相応であり仏の本願ではないという理由で退ける立場をとっていたからである。

したがって、客の念仏受容は、他の教行を拒否して念仏を専修するという法然的な「選択主義」に基づくものではなかった。むしろ念仏も諸行もその価値を等しく肯定した上で、自分に一番ふさわしい教えとして念仏を実践するという、伝統仏教側の「融和主義」に依拠したものだつたのである。

ここにおいて、主人と客との対立は、念仏か法華経か、といった単純なレベルの問題でないことは明らかであろう。主人も客もともにその思想は、基本的には法然の「選択の論理」とは相容れない旧仏教的思惟「融和主義」の枠内にあつた。主人は、一切の教えを肯定するがゆえに他の教行を衰退させる法然を排斥し、客は、一切の教えを肯定するゆえに法然の宗教をも仏法の一つとして容認した点に、両者の相違があつたのである。

「立正」の意
味するもの

「主人」は日蓮の主張についても、再検討の余地は多分に残されている。

第一に、そもそもこの書のタイトルとなつている「立正」と「安国」が、それぞれどのような意味内容をもつた概念であるかについて見直す必要がある。たとえば現在、「安国」の前提となる「立正」とは、一般に悪法たる念仏の排除と正法たる法華経の宣揚であると考えられている

「戸頃、65」。

『立正安国論』において日蓮は、念仏が禁止されなければならない理由として、伝統仏教Ⅱ「釈迦が一代五時にわたって説いたすぐれた経典」の価値を否定する『選択集』の影響で、人々が阿弥陀仏と浄土三部経以外の諸仏諸経に見向きもなくなり、その結果、寺院の仏堂や僧房が荒廃するに至ったことをあげていた。『立正安国論』の念仏批判は、法然が伝統仏教の放棄を主張するために、諸仏諸経と伝統仏教に対する人々の信仰心が廃れ、天台宗をはじめとする諸宗が衰微し、それが善神捨国と災害の頻発という事態を招いている、という一貫した論理に添ってなされていた。繰り返し指摘したように、この論理はほぼ同時期に著された『災難対治抄』をはじめ、初期の日蓮に共通するものだった。

こうした点から考えると、『安国論』における宣揚すべき正しい宗教を、これまでいわれていたように法華経一経に限定することは適切ではない。むしろ、より広く法華経を中心とする一切の大乗諸経であり、それらの諸経典に依拠する旧仏教諸宗と考えるべきである。日蓮のいう「立正」とは、伝統仏教を衰退せしめる元凶である専修念仏を禁止し、既存の伝統教団を保護し興隆させることにほかならなかった。あらゆる仏菩薩・すべての教法のもつ独自の価値を肯定した上で、それらをひとしなみに否定する専修念仏の排他性を指弾する日蓮の念仏批判は、旧仏教側のそれを継承したものであったのである。

ただし、人々の信仰が念仏へと移った結果衰退しつつある伝統仏教の現状は、具体的には比叡山の

荒廢として描かれている。そこに、伝統仏教界の利益代表として旧仏教界全体の復興を目指すというよりは、「天台沙門」（天台僧）の立場を前面に押し出して山門の再興を図ろうとする、日蓮の姿勢を見て取ることができよう「川添、55」。

法華至上と法華独勝

『法華經』が釈尊しやくそんの教えの中でもっとも優れたものであるという見方は、智顗以来天台宗の伝統的な立場だった。『立正安国論』執筆時には、日蓮もまた法華經の至高性に対する揺るぎない確信をいだいていたことは間違いない。しかし、日蓮はまだ天台宗の伝統であつた「法華至上」の立場を越えて、法華經だけを唯一の正法とする「法華独勝」にまで行き着いてはいなかった。まして、法華經以外のすべての教行を無用の長物として否定する論理の確立は、まだまだ先のことだった。

日蓮自身の信仰対象や形態がいかなるものであつたかという点と、彼がどの範囲までを正法として容認していたのかという問題は、従来ややもすれば混同されがちであつた。『立正安国論』述作の段階では、この両者はまだ一致していなかった。日蓮が「法華至上」の立場を確立し、その信仰が法華經一經に収斂されていたとしても、日蓮が「惡法」である念仏に対して「正法」という場合には、法華經のみならず他の大乘諸經までがまだそこに含まれていたのである。

こうした認識に立つがゆえに、「安国論」では何にも増して害毒を流し続ける念仏の禁止が焦眉の急とされた。念仏以外のあらゆる教行は基本的にはどれも「正法」の範疇に収まるものであるため、念仏さえ葬り去ってしまえば、「仏教のさまざまな教えの浅深をよく見極め、棟梁と仰ぐべき最高の

教えを崇める」(第九段)ことは、次の段階の問題としてじっくりと判断すればよいと考えられたのである。

なお、鎌倉時代の前期に、念仏宗と並んで旧仏教からそのへ選択主義を批判されたものに、新興の禪宗がある。**純粹禪**の一派の説く「不立文字」「教外別伝」が、禪以外の教法を否定するものと受け取られた結果であつた。**野守鏡**はその点について、「禪宗は教外別伝と号して諸教をないがしろに思うゆえに、この宗が盛んに流布してからは、宋朝では八宗が皆失せてしまったということである」と記している。他の教行を否定する点において、すなわちへ**選択主義**をとる点において、専修念仏と禪宗は同列の存在とみなされていたのである。

旧仏教の影響の強かつた日蓮も、当然早い時期から禪宗に対しては批判的であつたと推測される。「念仏者追放宣状事」に収められた山門の申状には、「近ごろ二つの妖怪が人の耳目を驚かせている。達磨の邪法と念仏の哀音である。正統である顕密仏教の法門に属さず、王臣のための祈請をなすこともない」(二二七一頁)という言葉がみえる。先ほども引用した「法門可被申様之事」では、日蓮は時頼に向かつて、実際に「禪宗は天魔の所為」と述べたとされている。

しかし、「安国論」そのものには禪批判はまったくみられない。その原因については、禪に傾倒していた時頼に対する遠慮とみる向きもあるが、私は日蓮の性格からいってそれはありないと考える。

旧仏教の場合、念仏批判に較べれば禪排斥は比較にならないほど少なかった。日蓮にとつてもこの段階ではまだ、禪はわざわざ批判の対象としてとりあげるには値しないものとみなされていた、と考え

るべきであろう。

「安国」とは何か

日蓮のいう「立正」が通説とはかなり異なったものであることを述べたが、「安国」についても同様の問題がある。

従来日蓮が「安国」という場合の「国」あるいは「国家」とは、中世に流行する「仏法王法相依論」を念頭においた上で、「仏法」の対概念として用いられる「王法」（支配権力）と同等の意味で捉えられてきた。しかし、私はこうした見方には強い異論がある。

『立正安国論』には、「国は法によつて繁榮し、仏法はそれを信ずる人によつて輝きを増す。国が滅び人が尽きてしまったならば、いったいだれが仏を崇め、だれが法を信ずるといふのか」（第七段）という一文がある。これは先に触れた「先ず国家を祈つて、すべからく仏法を立つべし」という有名な言葉の直前の文である。ここに出てくる「国家」が支配者個人や国家権力を意味するものではなく、仏法の存続基盤としての国土と人民を中心概念とするものであることは明らかである。

また、「安国論」には、「国が失われ家が滅んでしまえば、いったいどこに逃げるといふのか。あなたが自身の安全を確保したいと願うのであれば、まず国土全体の静謐を祈ることが不可欠なのだ」（第九段）という文も見える。これは客ではなく主人の発言である。「国が滅びてしまえば、どこにも逃げようがないのだから、第一に平和な世界の到来を祈らなければならない」という趣旨である。ここでいう「国」の意味するところもまた権力者に限定されるものでないことは、説明するまでもない。そもそも「安国論」自体、相次ぐ災害によつて苦しんでいる当時の人々の様子をまのあたりにして、

どのような手段をとることによって彼らを救うことができるか、という問題意識に立脚して著されたものであった。彼のまなざしは権力者ではなく、災害の被害をもつとも直接的に受ける民衆の上に注がれていたのである。

仏教には「国土世間」という概念がある。衆生の住む環境としての国土を指す言葉である。日蓮が安国という場合の「国」も、支配秩序の頂点に立つ権力者を第一義にするのではなく、人々とその居住する空間を意味する点において、この国土世間の概念に通ずるものであった〔戸頃、76〕。

日蓮の安国の観念の独自性は、その中心的意味を、天皇などの特定の権力（狭義の国家＝王法）の安泰から、広義の国家としての国土と人民の安穩へと転換させたところにあった。日蓮が真筆本において、「国」を「國」と表記している例がみうけられることも、その独自の安国観念と何らかの関わりがあるものと推定される。一見すると「安国」「護国」といった同様の言葉を用いながらも、それが支配者、とりわけ天皇の安泰を第一義としていた旧仏教と、その中心概念を国土と人民の安泰へと転換させた日蓮の間には、きわめて大きな隔たりがあったのである。

仏法による もし日蓮のいう「安国」が、権力の平和＝「王法」の安穩とは異なつた意味で用いられたとすれば、「まず国家を析つて、すべからく仏法を立つべし」という言葉を、国家の繁栄 国法に對する国家＝「王法」の優先を説くものと捉える今日の定説的解釈も、その前提が崩れてしまふことになるだろう。

結論からいうと、これは確かに客の発言ではあるが、その内容は日蓮の真意を端的に表明するもの

だ、というのが私の主張の第一点である。客はここで主人に反対する意見を述べたのではなく、この段階での両者の一致点を確認したにすぎない、と考えるのである。しかし、日蓮の立場そのものではあつても、戦前にいわれたような意味での国家中心主義や王法為本を説いたものではない、とするのが私の主張の第二点目である。

この文が日蓮自身の思想を反映するものとすれば、いったいどのように解釈されるべきなのであろうか。この点について、従来、これは「国家」と「仏法」という対概念を立てて、後者に対する前者の優位（王法為本）を説いたものだ、と解釈されてきた。だが、その前の部分で客が、「国は法によって繁栄し、仏法はそれを信ずる人によって輝きを増す」と発言していることを見落とすわけにはいかない。「国」は「法」によって繁栄するとはつきり断言しているわけだから、その直後にまた国と仏法とを対比して、仏法より国家を優先すべきだといった議論を蒸し返しているとは考えられない。「まず国家を析つて、仏法を立つべし」という主張の前提には、「国家の繁栄は正しい仏法に依拠する以外はない」という主人・客共通の立場がある、とみるべきであらう。

「先析国家 須立 仏法」の解釈
この点を踏まえて、「先ず国家を析つて、すべからく仏法を立つべし」という文の意味するところを考えてみよう。これは、個人の往生や菩提などを祈るよりも、

我々の住んでいる国土の安穩と人民の平和な生活を優先して考える必要がある、という主張として読むことができる。客はここで、国が滅亡し人が死滅してしまえば、誰も仏法を信仰する人などいなくなるのだから、国家滅亡の危急に瀕しているいまは、何を願うよりも、仏法存続の基礎となるべき国

土と人民の安穩を祈らなければならない、と論じているのである。これが日蓮の立場そのものの端的な表明であることは明白であろう〔佐藤、87〕。

客はこの段において、主人日蓮の意見に対立する自己の見解を積極的に述べようとしたのではない。安国こそが最重要かつ緊急の課題であり、その課題に応えることのできるものは仏法しかないゆえに、仏法の宣揚はまず安国を目的としてなされなければならないとする、この時点における両者の了解事項を語ったのである。

日蓮は『守護国家論』では、『法華・真言を修行するもののある場所を浄土と思うべきである。どうしてわざわざ他の世界を求める必要があるか』（一二九頁）と記している。『立正安国論』にも、

「早く信仰の一念を改めて、ただちに実大乘教である法華經に帰しなさい。そうすればこの三界はみな仏の国となるであろう」（第九段）という言葉がある。この現実世界こそが唯一の存在実体であり、ここを離れて浄土はありえないというのが、『戒体即身成仏義』以来の日蓮の一貫した立場であつた。こうした立場から日蓮は、彼岸の浄土への死後の往生に救済を求める浄土教を厳しく批判していた。

「仏法を立てるにあたっては何にもまして、仏法存続の基盤である国土と人民の安泰を願わなければならない」——この言葉には、北条時頼に対してだけではなく、この世界での救いを後回しに個人の往生を最優先にする念仏者に対する、日蓮の批判的なメッセージが込められていた、とみるべきであろう。

6 実践の書としての『立正安国論』

天台沙門と　　これまで私は、『立正安国論』をめぐる通説がその根本においてかなり大きな問題をしての日蓮　　孕んでいることを指摘した。ここではそれを踏まえ、同時代の仏教思潮や、日蓮に先

行する伝統仏教界の念仏排撃の論理と比較しながら、「安国論」の特色と歴史的な意義を考えてみたい。

日蓮の念仏批判の論理が旧仏教の影響を受けたものであることは、繰り返し論及した。念仏を「亡国の法」と決めつけ、その根絶を国家権力に要求するという形態そのものが、彼に先行する旧仏教のそれを継承するものだった。

貞応三年（一二三四）、比叡山延暦寺は専修念仏の禁止を求めて、朝廷に上奏文を提出した。その上奏文は、円仁の『入唐求法巡礼行記』から、次のような文を引用する。

唐の武宗皇帝、会昌元年、勅して、章敬寺の鏡霜法師をして、諸寺において弥陀念仏の教を伝へしむ。：同二年、回鶻国（ウイグル）の軍兵等、唐の堺を侵す。同三年、河北の節度使、忽ち乱を起す。その後、大蕃国また命を拒み、回鶻国重ねて地を奪う。

奏状はこの言葉を根拠として、専修念仏が「国土衰乱の殃^{わざわい}」を招く不吉な教えであることを力説する。その上で、日本においても専修念仏が弘通して以来、国土が衰微しつつあると述べ、「早く前非を改め」て念仏を禁止しなければ、今後さらに多くの災いが競い起り、武宗の轍を踏むことになると警告するのである。

中国での念仏弘通が内乱や外国の侵略をもたらしたことを挙げ、日本でも念仏の跋扈を放置すればその二の舞いになることを予告するこの奏状の論理が、「安国論」のそれと基本的に軌を一にするものであることは明らかであろう。しかもこの「入唐求法巡礼行記」からの引用文とまったく同じ文が、「安国論」にも引かれているのである。

この文は「入唐求法巡礼行記」の一部をそのまま抜きだしたのではなく、いくつかの部分を抄出してつなぎあわせたものであった。そのため、両者が偶然に一致する可能性はまずありえない。日蓮はこの部分を延暦寺の上奏文から孫引きしたのである。

「勘文」を提出して権力者に念仏の禁圧を求めるという日蓮の行動も、そこにみられる念仏批判の論理も、実は旧仏教から受け継いだものだった。日興書写本の「安国論」には、「天台沙門日蓮これを勸^{かんが}ふ」という署名もみえる。日蓮は「安国論」を著した段階では、まだ自分を伝統仏教側に位置する天台宗内部の人間と考えていた。日蓮は、念仏宗の進出による伝統仏教の衰退を嘆き、念仏亡国の法という旧仏教の批判を継承しつつ法然を排撃していった、「天台沙門」（天台僧）の立場に留まっていた。日蓮は、正統天台の復興者としての使命感に燃えていたのである。

国家観念の旋回

日蓮の『立正安国論』提出という行動は旧仏教の伝統を継承するものであったが、そこには旧仏教にはみられない特色も存在した。

第一にまず改めて指摘したいのは、日蓮における「国」、及び「安国」の観念の独自性である。日蓮が「立正安国」という場合の「国」が、狭義の国家Ⅱ「王法」としての支配権力ではなく、広義の国家たる国土と人民を中心概念とするものであることはすでに述べた。

日本古代においては、「国家」とは第一義には天皇のことだった。実際に「国家」という言葉は多くの場合「ミカド」と読まれていた。例えば『日本書紀』には、「それ我が国家（みかど）の、天下に王とましますは」という言葉が見られる。

「国家」が至高の君主としての天皇を指すとすれば、「護国」とは当然天皇個人の守護を意味することになるであろう。『けいらんしやうようしゅう溪嵐拾葉集』が、「一、鎮護国家念誦の事。我が山総持院は天子本命の道場と名づく」として、「鎮護国家」を「天子本命」と言い換えているのは、古代以来のそうした伝統的な用法を受けたものだった。古代の律令体制において、天皇は国家の唯一の主体者であったがゆえに、古代仏教のいう「安国」「護国」という言葉も、必然的に「天皇を護る」という意味がその中心をなすことになった。それは中世の旧仏教にも継承されたのである。

先に述べたように、旧仏教徒は自宗こそが「護国」の仏教であることを強調し、その役割を担う自分たちの特権を支配者に認めさせようとして、しばしば上奏文を提出した。当時、大寺院の幹部クラスの間は、ほとんど天皇家や上級公家の出身者によって独占されていた。したがって、彼らのいう護

国とは自分たちが特権的地位を享受できる支配体制を意味していた。そこには、民衆の幸福などといった問題意識の入り込む余地はなかった。仮にあつたとしても、決して第一義の地位を占めることはなかったのである。

それに対して日蓮はどうか。日蓮が「安国」という場合の「国」とは、単に天皇ないしは支配機構の頂点にある権力者を指すのではなく、環境としての国土とそこにすむ人民を中心概念とするものだった。その結果、日蓮のいう「安国」は天皇や既存の政治体制の安泰という意味を越えて、すべての民衆の平和な生活というイメージを中心の意味としてもつことになったのである。

国土改造の論理

日蓮と同様に鎌倉仏教の祖師に数えられる人物には、法然・親鸞・道元などがある。このうち法然と親鸞は、この世界での救済を断念すべきことを説く。

——娑婆世界は五濁惡世のいかんともしがたい世界である。だから、こうした世界に生まれあわせた自身の罪業を見つめ、このような自分すら救ってくれる阿弥陀仏に身を委ねるしかない。

親鸞は、日蓮が『立正安国論』を執筆する動機となった正嘉の飢饉について、その書簡で次のように述べている。

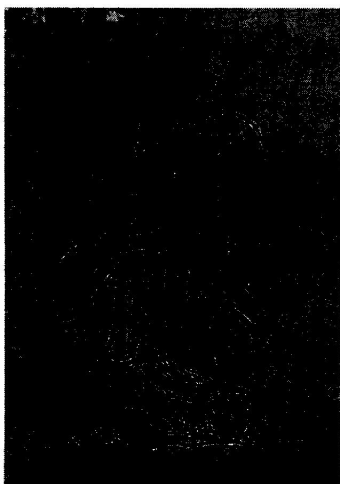
なによりも、こぞ・ことし、老若男女おほくのひとびとのにあひて候らんことこそ、あはれにさふらへ。たゞし生死無常のことほり、くはしく如来のときおかせおはしましてさふらふうへは、おどろきおはしめすべからずさふらふ。

れ、念仏者にどのような行動を促し、いかなる社会的・歴史的役割を果たしたかということ、まったく別次元の問題である)。

他方、道元は現世における悟りを重視する。けれどもこれはあくまで個人レベルでの救済の実現であって、積極的に社会を作り変えていくという発想は道元にもみることとはできない。

それに対し日蓮は、個々人が内面において自己満足するだけでなく、国土を客観的に改造することによって、人々がその中で幸福を実感できる理想社会を実現することが必要であると考えた。人はこの世にあるうちにこそ苦悩から開放され、生の充実感を満喫しなければならない――。

正嘉の飢饉の惨状は日蓮の目に焼き付いていた。それは日蓮の活動の原点だった。日蓮が執拗に



親鸞像(専阿弥陀仏筆「鏡御影」部分、西本願寺蔵)

鎌倉仏教の二つの巨星、親鸞と日蓮の足跡はついに交わることはなかった。

親鸞にとって、究極の救いは来世にあった。この世は所詮は厭うべき穢土だった。いま身に受けている苦痛も、我々を来世に誘うための試練なのだ――。

彼らにとって厭うべき現実世界は、変革によって安国を実現すべき対象ではなく、真実の世界に目をむけるためのきっかけにはかならなかったのである(ただし、そうした教説が実際にどのようなように受容さ

「国家」にこだわり、「国主かんぎょう諫曉」を繰り返すのも、単に天皇や権力者によって認められたいという名誉欲や権力欲に発するものではなかった。平和な生活はこの世界で先ず実現されなければならないという、彼の一貫した信念に基づくものであったのである。

権力批判の視座

注目すべきことは、この日蓮の独自の「安国」観念が、他の仏教者にはみられない厳しい現実批判と政治批判を生み出したことである。

日蓮は「立正安国論」を時の最高実力者である北条時頼に提出した。日蓮は謗法の断罪とその禁止が、権力者の手によって上からなされる必要があると考えていた。「安国論」に先行する「守護国家論」には、釈尊が仏法の保護と伝導を国主に依託したがゆえに、悪法の禁断や正法の宣揚もまず国主の手によってなされなければならないとする主張が、仁王経などの經典を引用しながらちりばめられている。これは「仏法王法相依論」といわれる旧仏教の常套論理であり、権力の悪法排除を要求する根拠となっていたものである。日蓮は当時の社会における支配権力の重要性を十分に理解していた。

しかし、それは必ずしも、日蓮が既存の政治権力を無条件に肯定していたことを意味するものではなかった。日蓮は権力者に仏法が依託されたことにともなって、仏法の邪正を正確に判別し、正法を興隆して安国を実現すべき義務もまた、同時に国主に課せられたことを繰り返して強調している。したがって、日蓮によれば国主たるものは、何をおいても仏法中心の政治を心掛ける必要があった。もし国主が自己の使命を忘れて正法の興隆を怠るようなことがあれば、その国土に天変地妖が競い起り、国主は位を失って死後は地獄に堕ちることが強調されたのである。

国土と人民を内容とする広義の「国家」と王法を意味する狭義の「国家」は、日蓮以前の仏法王法相依論では癒着せしめられた上、後者に重点をおいた用い方がなされていた。両者を分離した日蓮は、伝統仏教が仏法と運命共同体の関係にあるとした王法を、仏法を広めて安国を実現する手段として仏法の一段下に位置づけたのである。

同じく仏法興隆による「安国」実現を主張しながらも、「国家」を王法と重ね合わせた旧仏教においては、王法の擁護自体が「安国」と同義語となって目的化したため、既存の政治体制を批判し変革する論理を導きだすことができなかった。それに対し日蓮は、「国家」から一旦分離した王法を「安国」成就の手段として位置づけることにより、「安国」を実現できない支配権力に対する鋭い政治批判と、支配者の交代を主張することを可能にした。

政治権力を手段化する論理を確立した日蓮にとって、時頼に対する「安国論」提出は下からの意見上呈ではなかった。それは仏法の権威を体現する日蓮が、上から権力者を導く行為だったのである。

手段として 日蓮は「立正安国論」において、念仏の流布によって起こる災厄の具体例をあげる政治権力 かの、「法然は後鳥羽院の治世下の建仁年中に活動した人物だった。かの院が承久の

乱で敗北し隠岐にながされたことは、だれもが知っていることである」(第五段)と述べ、承久の乱の後鳥羽院の失脚が念仏の流布によるものであると主張している。また日蓮は「守護国家論」では、「死後悪趣に墮ちる縁は一つではない、たとえば国主となつて民衆の嘆きに耳を傾けないことがそれである」(八九頁)と説いている。ここにみられる、「民衆の平和な生活(安国)を実現できない支配

者は地獄に堕ちて当然だ」という論理は、「安国」を特定の支配体制の安泰と解釈し、民衆の安堵を二の次に考える旧仏教からは決してでてこないものだった。

旧仏教にとつて、王法とその存在は「安国」の目的だった。だが日蓮には、それはもはや「安国」の手段にしかすぎなかった。一見旧仏教の「仏法王法相依論」を忠実に受け継いでいるようにみえながらも、日蓮はその内実を完全に別のものへと読み替えてしまっていたのである。

中世日本では、「国王」といえば天皇以外には考えられなかった。それに対し、あえて朝廷を避けて実質的な権力を掌握していた幕府に「安国論」を提出した点に、権力を安国の一手段と考える日蓮の特色がよく現われている。

為政者の責任

その際日蓮が、善神捨国という現象がすでに起こってしまったと認識していたことは重要である。

旧仏教においては、仏教界の邪正雑乱に起因する善神捨国という事態が、深刻な問題として現に存在するものではなく、あくまで潜在的危機として警告されていた。「興福寺奏状」をはじめとする南都北嶺の奏状は、いずれも天皇や院の政治を絶賛したうえ、いまだに貴賤が専修念仏に帰することなく、八宗の法脈が尽きることないのは、その徳の力によるものであると述べる。その上で、正しい政治がなされているいまこそ、悪しき念仏根絶の好機であると主張するのである。

それに対し、日蓮は為政者の怠慢によつて、善神が国を棄て去つてしまい、それが国土に悲惨な状況をもたらす根本原因となつていると考えた。日蓮がこうした立場に立っていたがゆえに、災害の頻

発する当時の実状をリアルに描写し、さらなる大難の到来と支配者の滅亡・墮地獄を警告する『立正安国論』には、「王臣は不覺にして邪正を弁ずることなし」（第二段）という言葉に示されるような、災害と悪政に苦しむ民衆の視座から、安国Ⅱ民衆の幸福を実現できない当時の支配権力の無能と怠惰を糾弾する、厳しい政治批判の意味が込められることになったのである。

前近代社会にあつて、生活者の生命と生活を重視する立場から、政治権力を徹底的に手段化する論理を明示した点において、『安国論』は注目すべき内容をもっている。それは儒教の易姓革命論にも通ずるものであり、日蓮における儒教思想の受容を考える上でも興味深い問題である（戸頃、65）。

現実変革の主体

私は先に日蓮の特色の一つとして、終末の様相を示す日本の国土を客観的に改造し、そこに理想の仏国土の建設を目指そうとする点を指摘した。その際、日蓮はその現実変革の主体をはっきりと示した。それが日蓮のもう一つの特質になるのである。

『立正安国論』において日蓮は、涅槃經から「もし善僧がいたとしても、仏法を破壊する者をみてその行為を黙認し、責めたり追ひ立てたり罪を追求したりすることがなければ、その者はかえつて仏法の怨敵である」と知れ」（第六段）という言葉を用ひし、謗法者の弾劾が仏法者に課せられた神聖な責務であるとしている。悪法の横行とそれに起因する災害を知りながら黙認すれば、その者にも同じ責任が問われる。——日蓮はこのような論理を表に立てることによって、謗法断罪の使命を我が身に引きつけ、みずからの『安国論』上呈と念仏排撃の言動を正当化していくのである。

ただし、この世に理想の仏国を建設する主体が、たんなる經典の引用によってではなく、みずから

の言葉と論理でもって語られるようになるのは、佐渡流罪を経て「地涌の菩薩」の觀念が成熟する時期をまたなければならなかった。「安国論」ではまだ、そうした彼独自の現実変革の主体は明示されるには至っていない。にもかかわらず、そこにみられる理想の仏国土と現実社会との鋭い緊張と、「安国」達成に向けての強烈な使命感は、全体を通じてこの書に強い緊迫感を生み出している。

日蓮の覚悟

私はこれまで、何点かにわたって『立正安国論』の思想の特質を指摘した。しかし、私たちが日蓮仏法の特色を、いま指摘したような論理のレベルだけで探ろうとすれば、彼の信仰の核心を見落とすことになりかねない。

日蓮は確かに論理を重んじる思想家だった。「安国論」述作にあたって日蓮が岩本実相寺の経藏に籠り、一切経を繙ひもといて災害の原因を探ったという伝承があることは先に述べた。だが、私が本当に知りたいのは経藏入藏が実際にあったか否か、その経藏はどこかといったことではない。日蓮をして経藏に籠らせ、「安国論」を執筆させ、さらに命を賭しての諫曉に走らせた根本の動機は一体何だったのか、という問題である。

「それはおそらくは塗炭とたんの苦しみを強いられていた当時の民衆に対する、彼の深い共感のまなざしだった。そうした共感の上に生まれる、民衆救済への熱情であり、その実現のためには命をも惜しまないという深い覚悟であった。」

もう一度「安国論」の冒頭の叙述を読み返していただきたい。次々と襲いかかる天変地異は、人々を地獄の苦痛に陥れている。地には死体が連なり、道端には息果てた母子の姿があった。災害の被害

を受けるのは、いつの世でも底辺の民衆だった。仏はこの世が永遠の浄土であるとはつきり説いてゐるではないか。それなのにこの惨状はどうしたことか…。

日蓮は被災者に形だけの同情の言葉をかけて、治外法権の別天地である僧院に戻ることもできた。天台宗のエリート僧の世界で学問に没頭することも可能なはずだった。だが、彼は今度もそうしなかった。

日蓮は同時代の惨状から目をそらすことができなかった。人々の嘆きの声に耳を塞ぐことができなかった。

だれがこの世を地獄に変えたのか——日蓮の激しい憤りは真つ先に、安民実現の使命を果そうとしない権力者と、「邪説」を垂れ流しつつ、現実に背を向け彼岸への亡命を勧める念仏者に向けられた。日蓮の怒りはまた、衆生救済の精神を忘れて煩瑣な教学を玩^{もてあそ}ぶ既成仏教の僧侶たちにも及んだ。日蓮は、たとえいままでえてきた地位のすべてをなげうつ結果になつても、彼らと正面から対決する道を選んだ。

立正安国論の視座

かつて旧仏教から異端として排撃され続けてきた専修念仏も、日蓮の時代にはすでに旧仏教との和解を実現し、幕府権力と結び付いて体制仏教化していた〔高木、65a〕。それゆえ、鎌倉幕府に対する日蓮の『立正安国論』提出という行動は、同時代の政治的・宗教的権威に対して、ともに挑戦状を突き付けたことを意味した。日蓮はその行動こそが、みずからのキャリアと命にかえても果すべき、仏から授けられた聖なる使命であると確信していたのである。

日蓮の念仏批判は、二二歳の著作とされる「戒体即身成仏義」にすでにみられた。三三歳の「立教開宗」では、念仏の存在意義を根底から否定する激しい論理へと発展していた。「守護国家論」ではそれがさらに精緻な理論へと磨き上げられ、教理書としては「安国論」を超える整然とした体系を有するものとなっている。けれども、その念仏批判の論理は現実を見据えた中から生み出されたというよりは、まだ教理それ自体の一人歩きという性格が強かった。

「安国論」の念仏批判は、一見「国家論」よりも後退しているようにみえながらも、現実社会との徹底した格闘を経たものである点において、決定的な違いがあった。その背後には仏教者の世界を超えた民衆とその生活への共感のまなざしがあり、生活者の立場で仏法の問題を考えていこうとする下からの視座がある。民衆世界での実践を通じてえた確信をもとに、伝統的な教学そのものを読み替えて行こうとする知的な気迫と冒険に満ちている。そこに教理書ではなく実践の書としての、「安国論」の独自性と意義が存在するのである。

現代に生きる私たちの目からすると、「安国論」の思想は一見きわだつて古色蒼然たるものがある。自然災害をも含めた社会の安穩をストレートに宗教の正邪に結びつける発想や、国家権力による特定教団の排除を求める主張などは、今日の感覚からすればまったくの時代錯誤以外のなにものでもない。にもかかわらず、この書がいまだに読者の心情に強く訴えかけるものがあるのはなぜであろうか。その理由は、これが単に論理の整合性だけを重視する教学の書ではなく、その根底に、衆生救済にかける日蓮の信念と覚悟が脈打っているからにはかならないのである。

第三章 蒙古襲来と日蓮

1 安国論提出の余波

時頼の対応 日蓮は北条時頼への『立正安国論』提出に深く期するところがあつたようである。

その献策が受け入れられ、幕府の宗教政策が劇的に転換し、念仏禁止が実行される。

仏教界のガンともいふべき専修念仏を切除された伝統仏教界は精気を取り戻し、守護の善神は力をえて国土に平和が実現する。学問は活性化し、最澄の時代のように公開の席で論議が行われ、法華経と天台宗は再び仏教界の盟主としての地位を確立する。○巷では念仏に代わって唱題の聲が響き、人々は仏国土の平穏な生活を心から堪能できる――。

日蓮は『立正安国論』提出の段階で、こうしたプロセスにかなりの自信を持っていた。しかし、幕府からは何の反応もなかった。日蓮の献策は完全な黙殺をもって迎えられたのである。

公武を問わず「融和主義」を掲げていた当時の支配権力にとって、特定の宗派を完全に排除することは問題外だった。法然の「選択本願念仏説」も、かつては他の教えを誹謗するという理由だけで批判され禁圧された。たとえ念仏一行だけとはいえ、しかるべき理由なくしてある教えを圧殺することは、当時の支配権力の政策にはなじまなかったのである。

ましてこの時期専修念仏は、その「選択主義」の旗を巻いて広く庶民に受容される一方、連署経験者の重時をはじめ、幕府の要人の間にも深く根を下ろしていた。それを全面的に禁止せよという日蓮の主張は、はじめから受容される客観的な条件を欠いていたのである。

時頼はこのとき三五歳。それまでの決して長くはない人生で、さまざまな宗教の門戸をたたいてきた。宝地合戦直後の宝地元年（一二四七）、二一歳の時頼は永平寺にあつた道元を鎌倉に招いている。このとき時頼と道元の間でどのような会話が交わされたか知ることはできないが、道元は短い滞在の後、越前へと帰っている。道元にとって、永平寺へ入山して以来ただ一度の離山だった。

建長元年（一二四九）からは建長寺の建立に取りかかり、蘭溪道隆を開山に迎えている。さらに、『立正安国論』提出の二年後、律宗の叡尊が時頼の勧めで鎌倉に向った。その年の一〇月には、建長寺の元庵普寧から禅の印信を受けている。

時頼の信仰

こうした事実を羅列すると、時頼はあたかも見境なく宗教遍歴を重ねているかのようなのである。けれどもそこには、時頼の複雑な心のあり方が垣間見える。

寛元四年（一二四六）、兄経時の死によって弱冠二〇にして執権の座に就いた時頼は、経時によって

解任されていた前將軍藤原頼經よりつねを京都に送還した。頼經を擁なぐさした名越光時なごえみつときのクーデターを未然に阻止することが目的だった。

これによって権力を掌握した時頼は、翌年名越氏の陰謀に加担したという理由で名家三浦泰村すむらとその一族を攻撃した。鎌倉を舞台とした激しい市街戦の末、追いつめられた三浦一族五〇〇余人は、源頼朝の墓所である法華堂で自害した。宝地合戦とよばれる事件である。

時頼は息つく暇もなく、對抗勢力の抹殺を続けた。次に血祭りに上げられたのが下総に大きな勢力を扶植かしょくしていた豪族の千葉秀胤ひでたねである。時頼は就任数年にして北条氏のライバルたちをことごとく打ち倒し、得宗専制への道を強引に切り拓いていくのである。

それは一方では、時頼の心中に大きな傷を残した。血塗られたみずからの手を眺めるたびに、時頼はその罪の深さにおののいた。辣腕ちやうわんの政治家時頼は、同時に強い宗教的資質をもった人間だった。三〇歳にして執権職を長時に譲り、出家していることからそれは窺える。そうした人間性は、のちに回国伝説をはじめとする時頼をめぐるさまざまな逸話に結実していくことになる。一見無節操にもみえる時頼の信仰遍歴は、自身の罪業を自覚し真剣な救いを求める彼の願望の現われだったのである。

『立正安国論』提出前に、時頼が実際に日蓮と面談した可能性が大きいことは先に述べた。時頼はまだ老成したという年齢ではなかったが、一〇代から地獄を見てきたその眼力には確かなものがあった。彼は日蓮がたんなる野心家や山師ではないことを即座に見抜いたにちがいない。世を憂い安国の到来を願うその真情もよく理解できた。

しかし、彼には前執権であり北条得宗という立場があった。日蓮の登用と専修念仏の禁止がどのような政治的な結果をもたらすかを、彼は十二分に承知していた。『立正安国論』のとき過激な主張の黙殺は、ある意味では日蓮に対する消極的ではあっても精一杯の好意だったのである。

念仏者との論争

『立正安国論』による献策は幕府の黙殺という結果に終わった。けれども、ことはこれで終わらなかった。この日蓮の行為に怒りを募らせたのが鎌倉の念仏者たちだった。日蓮が初めて鎌倉に進出したときに住んだ名越の地は、念仏者の居住地だった。日蓮は専修念仏者の本拠地のまっただ中で、公然と念仏批判を開始したのである。

当然のことながら、鎌倉に出てまもないころから、日蓮と念仏者の間で激しい論争が続いた。『守護国家論』が念仏に対する教理的批判の集大成としての意味を持っていたことは先に指摘した通りである。

念仏者たちの日蓮に対する憎悪は際限なくエスカレートしていった。そこに『立正安国論』の提出である。念仏者たちの頭越しに権力者に直接念仏停止を求めるこの行動は、念仏者たちの怒りの炎に油を注ぐことになった。

『立正安国論』提出後も、日蓮と念仏者との論争は続いた。日時は不明ながら、一度は公の場であり本格的な対論が行われたようである。日蓮の相手となったのは、新善光寺の道阿道教どうあどうきょうと長安寺の能安のうあんである。道阿道教は鎌倉の念仏者の「主領」（『関東往還記』）と目されていた人物である。これは偶発的な出来事ではなく、念仏側が総力を傾けての日蓮糾弾の試みであったことが推測される。

論談敵対の時、二〇三口に及ばず、一言二言をもって退屈せしめ了んぬ。所謂善光寺道阿弥陀仏・長安寺能安等はなり。その後は唯惡口を加え、無知の道俗を相語らい留難をなさしむ。

〔論談敵対御書〕二七四頁

この文は日蓮自身の回想の記述であることから、いくぶん割り引いて考える必要はあろうが、念仏者側にとっては決して満足のいく内容ではなかったようである。実践のなかで獲得した日蓮の確信とそれに裏打ちされた雄弁に対抗できるものは、鎌倉の念仏者の中にはいなかった。

念仏者側は幕府の権力者を動かして、日蓮を排除する試みを開始した。日蓮、念仏者双方が相手方の排斥を幕府に働き掛けるといふ事態が到来したのである。けれども幕府は容易には動かなかった。念仏者側のフラストレーションは限界にまで高まった。そして、それがついに爆発するときが来た。

松葉ヶ谷の法難

『立正安国論』提出後、日時は定かではないが、松葉ヶ谷まつばがやの草庵にいた日蓮は大勢の念仏者の襲撃を受けた。「松葉ヶ谷まつばがやの法難ほうなん」である。一説には八月二七日の

夜であったという。

念仏者側の意図が日蓮の殺害にあったかどうかは不明である。だが日蓮は、この攻撃にはつきりとした生命の危機を感じ取った。

日蓮はかろうじて裏山に退避し、難を逃れた。伝説によれば、白い猿に導かれてお花畑の洞窟に身を隠したという。名越のまんだら堂跡のやぐら群が、それにあたるのであろうか。



松葉ヶ谷の法難 『日蓮聖人註画讃』（本圀寺蔵）より

この難の後の日蓮の行動は不明である。鎌倉を離れて下総八幡荘の富木常忍邸に滞在したという伝承もある。すぐに鎌倉に戻ることには危険を感じた日蓮が、ひとまず富木邸に向かったことは十分に考えられる。八幡荘はもともと信頼できる門徒や友人の集住する地だった。しばらくは富木邸を中心に、周辺を教化する毎日が続いた。

だが、いつまでもそこに留まることは許されなかった。

鎌倉での専修念仏の興隆と権力との癒着ぶりを目の当たりにした日蓮は、ますます危機感を強めた。日蓮は『立正安国論』で、念仏の蔓延を放置した場合に生起するであろう「他国侵逼」「自界叛逆」の二難を予見していた。その実現を食い止めるために、日蓮にはなんとしてもみずからの意見を幕府に認めさせ、宗教政策を抜本的に改めさせる必要があった。

意を決した日蓮は、危険を顧みず再び鎌倉の地を踏んだ。彼は以前にも増して激しい口調で念仏攻撃を再開した。これに驚いたのが念仏者である。幕府の要人に対して、日蓮を排除すべく激しい（さんせ）議論がなされた。

伊豆流罪

弘長元年（一二六二）五月一二日、ついに幕府が動いた。日蓮を伊豆へと流罪にすることが決定され、実行されたのである。

日蓮はこれを、執権北条長時ながときの父であり幕府の重鎮であった重時の差し金と解釈している（『妙法比丘尼御返事』一五六一頁）。日蓮が受ける公権力によるはじめての弾圧だった。

日蓮にすれば、これはまったく理不尽な行為だった。しかし、幕府側の立場に立てば事情はかなり異なる。北条重時は家訓を残している。その第一条は、「仏神を朝夕あがめ申、こゝろにかけたまゐつるべし」（『極楽寺殿御消息』）という言葉に始まる。それ以外にも、「使用人同士がいさかいを起こした場合、同じほどの道理であるならば、自分の部下の方が悪いとすべきである」、「旅などでは、人夫や馬に重いものをもたせてはならない」などといった、気配りに満ちた言葉が並んでいる。それを見ると、彼が温厚な常識人だった様子を窺わせる。念仏の信奉者ではあったが、それだけを至上として崇めるあがような排他的な信仰者ではなかった。

日蓮が公的にはどのような理由で流罪に処せられたかは不明である。けれども、日蓮の活動を放置すれば、鎌倉の混乱が強まることは必至だった。まして日蓮の『立正安国論』には、激しい念仏攻撃と、悪法の流布を放置する支配者に対する厳しい批判の論理が内包されていた。

これ以上日蓮を放置して、市内に混乱を招くことは好ましくない。——幕府の要路はこう決断した。時頼もこの方針にあえて異を唱えることはしなかった。あるいは、このままでは日蓮の生命が危ない、一度鎌倉から引き離して冷却期間をおいたほうがいい、という思いがあったのかも知れない。かくし

て伊豆流罪は実行された。

伊豆は古代から流罪の地だった。古くはえんのぎょうじやおづぬ役行者小角がここに流されている。頼朝の流罪地も伊豆の蛭ヶ小島ひるがこじまだった。それでも後の佐渡流罪に較べれば、日蓮の処遇はかなり恵まれたものだったようである。由比ヶ浜から舟で伊豆に送られた日蓮は、伊東の伊東八郎左衛門尉に預けられた。日蓮は左衛門尉の病氣平癒を祈って効果があり、これによって信頼をえることができた。その謝礼として、漁師の網にかかって海中から出現した釈迦像を与えられたという。現在京都の本圀寺には、そのときの像と伝えられるものが現存している。

故郷に帰る

伊豆での二年に及ぶ生活を経た弘長三年（一二六三）二月二日、日蓮は赦免しやめんされた。もともと無罪であったものを、他人の讒言であると知って、時頼が許すように計らったと日蓮は記している（『聖人御難事』一六七四頁）。

赦免後の日蓮の足取りは定かではない。中山なかやま法華経寺の寺伝によれば、日蓮は富木常忍の住居に身を寄せて百日百夜の説法を行ったとされる。中山は日蓮にとってもっとも安らぎを感じる土地だった。危機に陥るたびに、日蓮はここを訪れた。今回もまた、一時的にせよ日蓮が中山に滞在した可能性は大きい。

その年の十一月二日、日蓮と深い縁のあった北条時頼が没した。三十七年の生涯だった。辣腕の政治家と内省的な信仰者の両面を具えた人物だった。日蓮は政治家としての時頼を高く評価していた。時頼の訃報を、日蓮はある感慨を抱いて受け止めたに違いない。

日蓮が再び姿をあらわにするのは、翌文永元年（一二六四）のことである。この年の秋、故郷に残した母が重病にかかったという知らせが届いた。日蓮は安房あわに戻ることを決意した。故郷を離れてすでに一〇年近い歳月が過ぎていた。

九月二二日、日蓮は西条さいじょう花房にある蓮華寺で「当世念仏者無間地獄事」という書を著している。蓮華寺は長狭街道が鴨川平野にでる場所にほど近い、山沿いの地にある。そこには日蓮を支持する有力な僧侶グループがいたようである。

保田から長狭街道を辿った日蓮は、いったん蓮華寺に身を寄せて状況を見極めようとした。蓮華寺から生家のある片海に行くには、宿敵東条景信の本拠地である東条郷を抜かなければならなかった。慎重に様子を確認した日蓮は、蓮華寺を出てついに故郷の土を踏んだ。片海には家族や親族がいた。護衛や弟子を引き連れての久しぶりの日蓮の帰郷に、ふだんは静かな漁村も沸き立った。

日蓮はさっそく母の病氣平癒を祈った。祈禱の効果があつてか、あるいはひさかたぶりに日蓮の元氣な姿をみたせいか、母は快方に向かった。日蓮は後に、この祈禱によつて「悲母の寿命」を四年延ばした、と述べている。

日蓮が帰ったというニュースは瞬く間に周辺一带を駆け巡った。もはや日蓮は留学帰りの若い学僧ではなかった。念仏者との激しい論戦を戦い抜き、幕府による流罪に耐えて信仰の確信をつかんでいた。彼は堅い意志と不屈の闘志を胸に秘めた行者であつた。母の病氣を治癒させたというニュースも、尾ひれをつけて広まったことであろう。

あるものは日蓮の変貌に驚き、あるものはその確信に触れ、次々と帰依するものが出てきた。日蓮を呼んで、その教説に触れようとする人々も現われた。短期間と思っていた安房の滞在も、いつしか二カ月になろうとしていた。

最初は東条景信や清澄寺の反日蓮勢力を警戒していた日蓮一行も、次第に緊張が緩んでいった。もはや差し迫った危機は去ったかに思われた。けれども日蓮に煮え湯を飲まれた面々は、その恨みを忘れてはいなかった。彼らは周到に日蓮の動向を探り、襲撃のチャンスを窺った。そして、その日はついに訪れた。

小松原の法難

文永元年（一二六四）十一月一日、日蓮一行が東条の松原という大路にさしかかったときのことである。彼らは待ち伏せしていた東条景信の手の者に襲われた。このときの事件については、日蓮自身が回想している。

今年も十一月十一日、安房国東条の松原と申す大路にして申酉の時、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、要にあふものはわずかに三、四人也。いるやはふるあめのごとし、うつたちはいなすまのごとし。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、打たれ、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。

時刻は申酉の時、午後五時頃である。旧暦の十一月といえ、一年でもっとも夜の長い時期に当たる。日はすでに落ちて、闇が一带を支配していたことであろう。

日蓮らは景信を警戒して、夕闇が忍び寄る時刻を選んで移動していたようである。十分とはいえないまでも、何人かの護衛は付いていた。だが東条松原はまさしく景信の本拠地だった。「数百人」と形容される多勢が、一斉に日蓮一行に襲いかかった。日蓮の行動を読んだうえで、十二分に練り上げられた作戦だった。

これに対する日蓮側は、一〇人ほどの人数だった。武力で対抗できるものはわずか数名にすぎなかった。たちまち一人が討ち取られ、二名が負傷した。日蓮自身も左手を打ち折られ、眉間に深手を負った。池上本門寺祖師堂の日蓮聖人木像をはじめ、古い祖師像に眉間に縦の傷が刻まれているものがあるのは、このときの傷跡を示すものであるという「中尾、01」。

しかし、幸運にも日蓮はこの襲撃から逃れることができた。闇に紛れてかろうじてこの場を脱出した日蓮は、西条花房の蓮華寺に入った。蓮華寺には現在、日蓮が傷を洗ったという井戸が残されている。

師との再会

事件から三日後の十一月一日、日蓮はこの蓮華寺でかつての師道善房どうぜんぼうと対面した。十数年ぶりの再会だった。道善房は負傷した日蓮を心配して見舞ったものであろう。

気が弱くも心優しき道善房は、かつてのまな弟子の遭難を聞いてやむにやまれず駆けつけたのである。しかし、十数年ぶりに会った人物は、もはや昔日の弟子日蓮ではなかった。

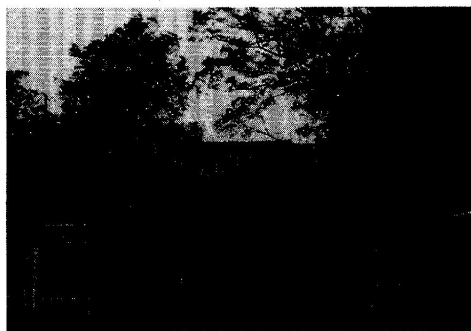
「私は智恵もないので法会によんでもらう機会もなく、年老いてしまったためいまさら念仏で名を挙げようなどとも思わない。世間の人がみんなそうしているので念仏を称えているだけだ。自分からしようとしたわけではないが、縁あって阿弥陀仏を五体まで作ってしまった。この科によって地獄に堕ちるであろうか」——道善房は日蓮にこう問うたという（『善無畏三藏抄』四七四頁）。彼が期待していたのは、日蓮からの優しい慰めの言葉だったのかもしれない。けれども返ってきたのは思いの外に厳しい言葉だった。

阿弥陀仏を五体作ったからには、五度無間地獄に堕ちられることになるでしょう。

日蓮はこう切りだした後、娑婆世界の人々にとって「親父」である釈迦如来を無視して、「伯父」である阿弥陀仏を供養する罪の深さを論していくのである。

道善房は日蓮にとってかつての師匠だった。その道善房がわざわざ会いに来てくれたのである。穏やかに申し上げるのが礼儀というものであろう。——日蓮には一方でこうした思いがあった。

だが日蓮はすぐさまこれを打ち消した。生死は不定である。この機会を逃せば、二度と会うことは困難だろう。適当にこの場をとりつくるのではなく、この際厳しい言葉でも師の過ちを正すことができる、それこそが真の報恩なのだ。意を決した日蓮は、はっきりと道善房の信仰を批判するのである。



鏡忍寺（千葉県鴨川市）

道善房はこの時は納得しがたい表情をしていたが、これ以降は法華経をたもつようになったという。それを耳にした日蓮は、「今すでに日蓮師の恩を報ず」（『善無畏三藏抄』四七六頁）——やつと恩返しができたと述懐している。

なお、「小松原こまつばらの法難」と称されるこの事件の故地には、いま鏡忍寺きょうにんじという日蓮宗寺院が建っている。日蓮をかばって死んだ鏡忍房にちなんだものと伝えられる。

2 法華経の行者の自覚

法華経の再発見

文応元年（一二六〇）から文永元年（一二六四）の五年間、松葉が谷の法難・伊豆流罪・小松原の法難と、日蓮の身には相次いで生死にかかわる迫害が降りかかった。

かつて日蓮は、みずからの到達した信仰に絶対的な確信を抱いて清澄で立教開宗を行った。そして念仏を批判し、法華経を宣揚した。にもかかわらず、念仏はますます繁栄し、日蓮の方が一方的に窮地に追い込まれている。これはなぜであろうか。この疑問を抱いて経典を読み込んでいった日蓮の目に、一つ

の文が飛び込んできた。

しかもこの経は、如来の現在すら、猶、怨嫉多し、況んや滅度の後をや。（この経を信仰するものは、釈迦が生きていたときですら、多くの怨嫉を被る。まして仏滅後はなおさらである）

これは法華經の「法師品」にある言葉である。法華經を正しく実践するものは必ず迫害にあう——仏はこう予言しているのである。日蓮はこれまでいくども法華經を読み込んできた。ほとんど全文を暗記するほどになっていた。けれども、この言葉が目を引きことはなかった。それがいま、まったく違った輝きをもつて、向こうから彼の目に飛び込んできたのである。

日蓮は、改めて舐めるように法華經の文面を辿った。法華經を受持する者が難にあうという記述は他にもあった。

仏の滅度の後、恐怖の惡世において、われ等は、まさに広く、説くべし。諸の無智の人の、惡口・罵詈などし、及び力杖を加うる者あらんも、われ等は、皆、まさに忍ぶべし。（「勸持品」）

日蓮は深くこれらの言葉の意味を噛みしめた。

——自分は身に降りかかる迫害に、一度は疑問を抱いた。けれども、それは仏の真意を知らない愚

かな行為だった。仏が法華經を説かれた二〇〇〇年も昔に、仏は未来を見通し、法華經の信仰者に対する迫害の到来を予言しておられた。そしてその上で、眞の仏弟子であろうとするならばそれに屈することなく、さらに弘經に邁進しなければならぬと述べておられるのだ。

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。故に法華經に云く、如来の現在すらなお怨嫉多し、況んや滅度の後をやと云々。始に此文を見候し時はさしもやと思候ひしに、今こそ仏の御言は違はざりけるものかなと、殊に身にあたりて思い知られて候へ。

(二三五頁)

これは伊豆流罪中の作とされる「四恩抄」にみられる言葉である。伊豆流罪ごろから、法難への言及が頻繁にみられるようになる。日蓮は法華經において値難ちなんを忍受にんじうするものがすべて成仏ぶつの記別きべつ（保証）を与えられることから、それを我が身に引き当てて迫害の渦中にあるみずからの成仏を確信し、「死身弘法」（身を捨てて法を広める）の決意を固めていくのである。

日蓮は法華經に説かれた仏の予言を、単に知識として理解するのではなく、身をもつて実践しているものが自身であるという確信を抱いた。日蓮はそれを、法華經の「色説しよくとく」とよんだ。法華經ゆえに命に及ぶ迫害を被る日蓮こそは、末法におけるはじめての法華經色説者にはかならなかつたのである。

現実觀の転換

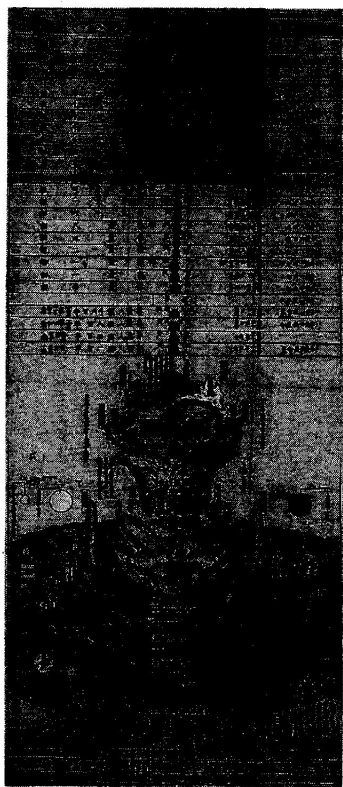
迫害彈圧の体験は、日蓮の現実觀にも決定的な変容を強いることになった。日蓮は同じ「四恩抄」で次のように述べている。

この日本国はその仏の世に出てまします国よりは丑寅の角にあたりたる小島なり。この娑婆世界より外の十方の国土は皆浄土にて候へば、人の心もやはらかに、賢聖をのり惡む事も候はず。この国土は、十方の浄土にすてはてられて候十惡・五逆・誹謗賢聖・不孝父母・不敬沙門等の科の衆生が、三惡道に墮ちて無量劫を経て、還てこの世界に生て候が、先生せんしやうの惡業の習氣失せずして、ややもすれば十惡五逆を作り、賢聖をのり、父母に孝せず、沙門をも敬はず候也。　（「四恩抄」二三四頁）

いまは仏が亡くなって二〇〇〇年が過ぎた末法の暗黒時代である。しかもこの日本は世界の中心から遙かに外れた、東北の角にある粟粒のごとき小島にすぎない。過去に十惡五逆といった重罪を犯し、その罪を背負った人々がこの国土に生まれてくるのだ。こうした倒錯した世界では、正しい信仰の實踐者が逆に嫉まれ迫害を受けるのは必然なのだ――。

日蓮は同時代の日本を末法の辺土惡国と位置づけることにより、彼が彈圧を被る必然性を明らかにしようとするのである。

いつ末法に突入するかについては、仏滅の年次や正像末しょうざうまつの区分の仕方によっていくつかの考え方があったが、日本ではもっぱら永承七年（一〇五二）が入末法第一年とされた。日蓮の生きた時代の



「須弥山図」(龍谷大学図書館蔵)
中世人がイメージしていた現実世界

日本が末法の世に属することは、当時の人々にとつては常識だった。また地理的には、日本がこの娑婆世界の中の東北の角にある「粟散^{ぞくさん}辺土^{へんど}」(粟粒を散らしたような辺境の小島)であることも、広く知られたことだった。日蓮も知識としては、早くからこのことを理解していたに違いない。

けれども、かつての日蓮はそうした認識に対してきわめて楽観的な受け止め方をしていた。日蓮二歳のときの著作である「戒体即身成仏義」には、法華経以前の経に説かれる十方の浄土・穢土は方便に過ぎず、実際にはこの娑婆世界を離れて浄土は存在しないのだ、という言葉がある。私たち自身も草木も「牛馬六畜」もその本質は皆仏にほかならず、それらがいるこの国土こそが浄土なのである。たとえ日本が末法の辺土粟散と捉えられていても、天台本覚思想に通じるこのような見方に立つか

ぎり、そうした認識が悟りや安国の成就に対する深刻な危機意識を掻き立てることはありえなかった。人はその本質が仏であるゆえに容易に成仏が可能なのであ

り、悟りの目からみたとき、この現実世界は浄土以外の何物でもないのである。

日蓮はその後、地獄のごとき様相を呈する当時の現状をまのあたりにして『立正安国論』を著した。しかしそこにもなお、正しい信仰をたもちさえすれば成仏は可能であり、そのとき国土はたちどころに仏国土＝浄土と化するという、現状変革に対する樂觀的な見通しを見て取ることができる。

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。しかればすなわち三界は皆仏国なり。仏国それ衰えんや。十方は悉く宝土なり。宝土なんぞ壞れんや。

『立正安国論』の結論部分にあるこの言葉は、そうした現実に対する肯定的な見方に基づくものだったのである。

五義判の形成

かつての日蓮を支配していた成仏や仏国土成就についての樂觀主義は、伊豆流罪を機にして影を潜めた。代わって、日本が末法の粟散辺土であり、穢土であるという深刻な現状認識と、そこで正法を實踐する困難さが強調されてくるようになる。

日蓮が現実を否定的にとらえるようになったといっても、浄土教のように浄土をこの世界以外の地に求めるようになったわけではない。日蓮にとって理想の仏国土はあくまでこの世界の中に建立されるべきものだった。ただしその仏国土は簡単に成就できるものではなく、この濁悪じよくあくの世界での生死を賭した長い苦難の実践の果てに、ようやく実現できるものとされるようになったのである。

どういふ意味で、こうした現状認識の変化を背景として、伊豆流罪期ごろから登場してくるのが「五義」の思想である。五義とは、教・機・時・国・序（仏法流布の前後）という五つの視座を導入し、それぞれについて日本に法華経が弘通すべき必然性を立証しようとするものである。「それ仏法をひろめんとをものはんものは必ず五義を存して正法をひろむべし」（『顕勝法抄』二六三頁）というように、五義は仏法を広めようとするにあたってまず考慮しなければならない最重要の条件だった。

日蓮にとって、「時」からみれば当時の日本は末法の五濁惡世以外のなものでもなかった。「機」についていえば、そこに住む衆生は重罪を背負い煩惱にまみれた、愚鈍の凡夫だった。「国」という観点からすれば、日本は世界の果てに位置する粟散辺土にほかならなかった。

そして、こうした日本の客観的状況にもっともふさわしい「時期相応」の教えとして、法華経が宣揚されるのである。

法華至上から 日蓮が度重なる迫害の体験を法華経の色説へと読み替えたことは先に述べた。日蓮法華独勝へはこの色説の自覚を通じて、伊豆期ごろから法華経への傾倒を急速に深めていくのである。

家々に尊勝あり、国々に高貴あり。皆その君を尊み、その親を崇むといへども、豈国王にまさるべきや。ここに知ぬ。大小権実は家々の諍ひなれども、一代聖教の中には法華独り勝れたり。

（『持妙法華問答抄』二七四頁）

他のすべての經典と対比したこういった強い調子での法華經の宣揚は、伊豆流罪以前にはみられなかったものである。法華經を最高の教えとすることは日蓮のオリジナルではなく、天台宗の基本的立場であった。「戒体即身成仏義」でも、日蓮はその立場を受けて法華經が至上の法であることを説いていた。だがそれは、伊豆流罪以前はまだ「五時八教」の教判に依拠した教理的なレベルでの議論を越えることはなく、法華の至高性の主張ももっぱら念仏に対して向けられていた。また法華至上を説きながらも、大乘教全体を「正法」として容認し、さらに真言に到っては法華と同位の教えとして肯定していたのである。

それに対してここでの法華經の宣揚は、法華經を身をもって読み切ったという強固な確信に裏打ちされたものであった。先に述べた五義の教判とあいまって、あらゆる經典の中で法華經だけが「独り勝」れたものであることが、周囲から「法華独り勝ると候はば、心せばこそ覚え候」（『持妙法華問答抄』二七五頁）と評されるほどに力説されるのである。

その一方で、この時期になると、かつて『守護国家論』や『立正安国論』でしばしばみられた、法華と真言、法華と涅槃を並べて「正法」とする記述がほとんど姿を消すようになる。逆に弘法大師空海を、法華經が大日經に劣ると説くという「謗法」罪を犯した人物と断罪している（『顕謗法抄』二六一頁）。まだその批判は台密には及ばないものの、日蓮はいま天台真言未分の思想とはつきりと決別した。

また、日蓮には禪批判も顕在化してくる。日蓮は旧仏教の影響を受けて、かなり早い時期から禪に

対して批判的であつたと推測される。ただし、伊豆流罪以前には強い念仏排撃に隠れて、それが顕在化することはなかった。それがここに来て、「教外別伝を立てて、法華經を輕んじる」（『教機時国抄』二四四頁）もの、念仏と並んで比叡山の帰依者を奪い取る存在（『安国論御勘由来』四二三頁）といった、明確な禪批判の言葉が現れてくるのである。

天台的な（法華至上）から、色説の体験に裏打ちされた独自の確信を背景とした（法華独勝）の立場へ——日蓮の信仰はいま大きく梶を切つたのである。

日蓮が唯一至高の法として法華經を選び取つたことは、必然的にそれまで「正法」＝大乘諸經とみる立場から法華・真言・涅槃を中心とする諸大乘經に向けられていた彼の関心を、法華經一經へと集約する結果となつた。

法華經を謗ぜん者をば正像末の三時にわたつて、持戒の者をも無戒の者をも破戒の者をもともに供養すべからず。供養せば必ず国に三災七難起こり、必ず無間大城に墮すべきものなり。

（『教機時国抄』二四二頁）

『立正安国論』では三災七難の原因が、大乘經誹謗の念仏の進出による伝統仏教の衰退に求められていた。ところがここでは、それが法華經誹謗者への供養によつて起こるとされている。末法という時代に価値あるただひとつの教えである法華經をもつて正法全体を代表させるといふ、日蓮の法華独

勝の理念が端的に示されている。

法華經の行者

法華独勝の立場を確立した日蓮は、さらに法華經の權威を彼自身に移し替えようと試みた。その媒介となるものが「法華經の行者」の自己規定である。

日蓮は伊豆流罪ごろから、しばしばみずからを法華經の行者と称するようになる。

このくさい9代聖也

「末法には法華經の行者必ず出来すべし。」

「大難なくば法華經の行者にはあらじ。」

〔椎地四郎殿御書〕二二七頁

末法の惡世には、正しい信仰を貫けば「三類の強敵じやうてき」とよばれる敵対者が出現することは必至である。逆にいえば、それが現われないような信心は本物とはいえない。三類の強敵を顯現させ命に及ぶ法難を被った日蓮こそが、法華經の色読者しきよみ＝法華經の行者の呼称に値するのである。

法華經を信受して、「受持・読・誦・解説・書写」の五種の修行を實踐する行者は、すでに平安時代から存在した。彼らはしばしば「持經者」とよばれた。法華經の唱題じきやうじやも持經者によって行われていた可能性は高い〔高木、73〕。

いま日蓮は法華經の行者を自称することによって、従来の持經者に対するみずからの立場の独自性を鮮明にした。彼はもはや法華經を信奉するただの修行者ではない。迫害にたゆむことなく、命を賭して弘經を推進する法華經の行者だったのである。

日蓮が眞の法華經の行者であるとすれば、その權威は世俗權力のそれとは比較にならないものとなるであろう。

持つ処の御經の諸經に勝れてましませば、よく持つ人もまた諸人にまされり。

〔持妙法華問答抄〕二八〇頁

日蓮はこのように述べて、いかなる世俗の權勢を身に帯びた人物でもどのような高貴な出自でも、こと宗教的な權威に関しては、至高の法である法華經を光背こうはいとしてもつ日蓮に到底及ばないことを強調した。さらに法華經の行者を誹謗することは、法華經そのものを毀こはつことにほかならないとして、彼を迫害する權力者の言動を鋭く批判していくのである。

この經文の心は法華經の行者を惡口し、及び杖をもつて打擲せるもの、その後に懺悔せりといえども、罪いまだ減せずして、千劫せんこ阿鼻地獄に墮ちたりと見えぬ。

〔顯謗法抄〕二五五頁

日蓮にいわせれば、法華經の行者を誹謗中傷する罪は墮地獄に値する重罪であつた。日蓮は彼の意見を默殺し、あまつさえ彈圧を加える幕府当局に対し、法華經の行者である彼を迫害することは法華經を謗るに等しいことを強調した。日蓮はこのように主張することによって、苦境に立たされたみず

からの立場を正当化し、その実践を意義づけていったのである。

小松原法難後の行動

文永元年（一二六四）一月一日、東条松原で負傷した日蓮は下総八幡荘に赴き、富木常忍の邸に迎えられた。久しぶりに師の姿を目の当たりにした下総の信徒グループは、その痛ましい姿に驚くとともに、ともかくも日蓮が難を逃れたことを喜んだ。

この年の年末から翌年春にかけて、日蓮は八幡荘に滞在し、身体の回復に努めた。中山法華経寺には日蓮自筆の「双紙要文」「天台肝要文」「破禅宗」「秘書」といったタイトルの写本が所蔵されている。これらは富木常忍から献上されたノートに記されたものであり、その紙背から多数の文書が発見されたことで知られている。この写本群の成立年次については諸説があるが、中尾堯氏^{たかし}はこの時の八幡荘滞在時にそれらが書写されたと推定している〔中尾、01〕。

日蓮は傷を癒しながら弟子たちと教学の研鑽^{けんさん}を重ね、来るべき活動再開の日に備えた。恐怖の体験を反芻^{はんすう}しながら、経文に独自の意味を見出していった。日蓮はまた下総の門徒集団の基盤をさらに強固にすべく、見舞いに訪れた人々に熱い言葉でその確信を説いた。

房総の春は早い。文永二年の春は、日蓮にとって久しぶりに季節の移ろいを感じ、花を愛でることのできた穏やかな日々だったにちがいない。

しかし、日蓮はいつまでも下総に留まることはできなかった。彼が取り組んだ課題は、何一つ解決していなかった。現状を放置すれば、この国にさらに悲惨な状況が現出することは必至だった。

鎌倉に戻らなければならない。鎌倉で権力者と対決し、その宗教政策を改めさせ、立正安国を実現

しなければならぬ。たとえそれによつて命を失う結果となつても。——日蓮は再び立ち上がり、鎌倉を目指した。

再び渦中へ

文永二年の日蓮の足取りはまったくつかめない。日蓮が次にその足跡を残すのは、翌文永三年一月六日付の「法華題目抄」である。日蓮はこの書を清澄寺で書いた。

日蓮は「法華題目抄」で、「法華經の題目は八万聖教の肝心、一切諸仏の眼目」(三九一頁)であるがゆゑに、法華經をまったく理解できなくてもそれを唱えるだけで、ついには悟りの世界に入ることが可能であると主張している。また、「たとひさとりにあらずとも信心あらん者は鈍根も正見の者なり」とひさとりあれども信心なき者は誹謗闡提せんだいの者なり」と、末法の時代における信心の重要性を論じている。信徒の日常の実践として、唱題に重きを置くようになっていた様子を窺うことができる。

日蓮が退出して以来、清澄寺は反日蓮一色に染め上げられていた。清澄はまた、東条景信の監視と脅威にさらされ続けていた。けれども小松原法難から一年ほどの間に、状況は一変した。法難後、東条景信は死去し、清澄でも反日蓮の中心だった円智房えんちぼうはすでに亡くなっていた。そうした環境の変化を背景にして日蓮は清澄寺に戻り、そこに門徒集団形成に向けたくさびを打ち込んだのである。これ以降、清澄寺は後々まで一貫して日蓮教団の拠点としての役割を果たすことになる。

「法華題目抄」執筆の五日後、日蓮は保田で「秋元殿御返事」を著している。この書状からも、日蓮が末法のはじめに広まるべき法として法華經の題目を宣揚していた様子が窺える。なお、保田の妙本寺には、このころの執筆と推定される「葉王品得意抄」も残されている。

保田は房総から三浦半島へと渡る舟運の拠点だった。清澄を出た日蓮は長狭街道を通って半島を横断し、鎌倉への船便を待つ間ここで門人である秋元氏に手紙を書いたのであろう。日蓮が息つく暇もなく動き回っていた様子が窺える。

この手紙を書いてまもなく、日蓮はまた鎌倉の地を踏んだ。以後、日蓮は佐渡に流されるまで、鎌倉に腰を据えた活動を行うのである。

3 蒙古国書の到来

元からの国書

『立正安国論』提出から八年を経た文永五年（一二六八）正月、元の世祖フビライからの国書が到来した。

これを遡ること半世紀、大陸では以後百数十年間にわたってユーラシア大陸を席卷する巨大な台風が誕生しつづつあった。蒙古の台頭である。

一二〇六年、モンゴルの全部族を支配する大王の地位に就いた「蒼き狼」の子孫チンギス・ハーンは、瞬く間に大国の金を屈服させ、その勢いをもって中東からヨーロッパにまで及ぶ空前の大遠征を敢行した。モンゴルの遠征は一二二七年のチンギス・ハーンの死後も継続され、蒙古はユーラシア大陸中央部の広大な領域を次々とその版図に加えていった。

蒙古が大きくその国家の性格を変えるのは、チンギス・ハーンの孫であるフビライ・ハーンの時代

だった。国号は元と改められ、農耕民を支配する中国風の官僚制度が整備され、その首都である大都はさまざまな民族でにぎわう国際都市となった。マルコ・ポーロが父とともに中国を訪れたのは、このフビライの治世だった。

モンゴルの侵略の刃は、東の方高麗にも向けられた。都を江華島に移しての数十年にわたる激しい抵抗戦争を経て、一二五八年、高麗はついに蒙古の膝下に屈した。だがこれに不満を抱く三別抄とよばれる精鋭軍は、珍島ジンダを新たな首都と定めて抗戦を継続した。文永八年（一二七二）にはこの三別抄政權から、支援を要請する文書が鎌倉に届いている。

文永五年年頭に元からの国書が到来した段階で、東アジアで元に抵抗していた勢力は珍島に拠る三別抄軍と、臨安を首都とする南宋だけだったのである。

国書への対応

フビライは文永五年の国書において、日本に対し通交関係の樹立を促した。だが、それは実質的には服属の要求にほかならなかった。大陸に大帝国を築いた蒙古は、まだ手付かずの状態にあった東方の隣国日本を従属させることによって、三別抄政權と南宋を孤立化させるとともに、その版図の総仕上げを目指したのである。

蒙古の国書は鎌倉幕府から朝廷へと回送され、連日の評議の末、朝廷ではこれを黙殺する方針を決定した。国書の背後に蒙古の軍事侵略の意図を読み取った朝廷と幕府は警戒心を強めた。二月、幕府は賀茂社に神馬・御剣を奉納し、また朝廷は畿内の主要な神社である二十二社に奉幣して蒙古退散を祈願している。ほかに、諸神社での異国降伏の祈禱や伊勢神宮・天皇陵への使者の派遣など、神仏

の助力を得るためのさまざまな方策が実行された。

その一方で、幕府は西日本の国々の守護に対して、蒙古が「凶心」を抱いて日本を窺っていることを告知し、その旨を御家人に周知して警戒を嚴重にするよう呼びかけている。三月五日には十八歳の北条時宗が執権に就任し、前執権の北条政村が連署としてこれを補佐する体制が作り上げられた。幕府は体制を一新することによって、若き時宗を中心に、一致団結してこの難関を乗り切る覚悟を各方面に示そうとしたのである。

日蓮の蒙古観

蒙古の国書到来のニュースはやがて日蓮のもとにも届いた。日蓮には『立正安国論』を時頼に取り次いだ得宗御内人宿屋入道をはじめとして、得宗（北条氏の家督）の側近にシンパや情報源をもっていた。閏一月には、日蓮はこの事件を耳にしていたようである。

蒙古国書の内容を知った権力者や僧侶たちは、蒙古来襲の恐怖に恐れおののいた。しかし、日蓮の受け取り方は違っていた。日蓮は、これを『立正安国論』で予言した「他国侵逼難」Ⅱ外国の侵略の中とみなした。彼は四月五日付の「安国論御勸由來」という著作で、北条氏にきわめて近い人物と推定される法鑑房ほっかんぼうに対し、「今年後の正月、大蒙古国の国書を見る。日蓮が勸文に相叶うこと、あたかも符契のごとし」（四二三頁）と記している。ここでいう「勸文」とは『立正安国論』にはかならない。彼は蒙古の侵攻に対し強い危機感を抱きながらも、同時に、これを鎌倉幕府に彼の献策を受け入れさせる千載一遇のチャンスと捉えたのである。

こうした認識に基づき、日蓮は『立正安国論』を浄書すると、今度は新執権の時宗に提出しよう

としたようである。しかし、このときには反応はなかった。日蓮は重ねて宿屋入道に回答を迫っている（『宿屋入道再御状』四二五頁）。さらにこの年の秋から冬にかけて、幕府の有力者や著名な僧侶などに相次いで書簡を送り、日蓮の先見の正しさを認めるように促している。

文永六年（一二六九）十二月、日蓮は富木常忍に宛てた手紙に、「当時は蒙古の勘文によって、世間はやわらぎ候なり」（『上野殿母尼御前御返事』四六〇頁）と記している。蒙古襲来を日蓮の予言と関連づけて捉え、日蓮の言い分にくぐぶんなりとも耳を傾けようとする空氣があつたことを窺わせる。このころ日蓮は、幕府中枢が自分の意見を聴取し受け入れることに希望を膨らませていたようである。

諸宗批判の激化

しかし、所詮それは一時の幻影だった。日蓮の献策は幕府の受け入れるところとはならなかった。

日蓮が伊豆流罪を機に「法華独勝」の立場を確立し、否定の対象をしだいに念仏・禪からそれ以外の諸教・諸宗にまで広げていったことはすでに述べた。「融和主義」から「選択主義」への移行である。

日蓮の他宗批判は、文永五年の蒙古の牒状ちようじようの到来以降さらに激しく燃え上がった。彼は蒙古の来襲を、『立正安国論』で予言した「他国侵逼難」の具現と捉えていた。そうであれば、この事態に対応できるものは日蓮をおいて他にない。——日蓮はその意見の登用を強く諸方面に働きかけるのである。

けれども、幕府の対応ははかばかしいものではなかった。幕府は蒙古到来の危機に当たって、すべ

での武士、すべての僧侶が心一つにして対応することを目指していた。みずからの法華信仰の公認を求める一方、念仏・禪などの諸宗の排除を求める日蓮の要求は、そうした幕府の立場と決して相容れることはなかった。諸宗が行う蒙古調伏の祈禱に日蓮もその一員として参加するしか、彼が体制に受け入れられる余地はなかったのである。

幕府は日蓮の提案を再度黙殺した。それどころか、かえって律や真言の僧を登用した。蒙古来襲の危機感が高まる中で、畿内の真言僧が続々と東下し、その祈禱の声は鎌倉の街に響き渡った。それは日蓮の目には、彼が担うべき安国の機能を真言が独占し、彼を疎外する元凶となっているものと映った。

かつて修学時代の日蓮は、台密教学の影響を受けて真言を法華の上位に位置づけていたことがあった。その影響は、念仏に対して法華・真言とともに「正法」とする『立正安国論』の時代まで受け継がれていた。それが伊豆期以降になると、日蓮には法華経と真言の中心經典である大日経を教理的レベルで比較し、はつきりと法華の優位を主張する言葉が現われるようになった。

日蓮の真言批判は、蒙古退散の祈禱をめぐって日蓮が真言を本格的にライバル視するようになる文永五年以降、さらに深化していく。そして最終的には、「当世真言等の七宗の者しかしながら謗法なれば、大事のいのり叶ふべしとをほへず」（『法門可被申様之事』四四九頁）と、法華経と天台宗以外の一切を「謗法」として退ける過激な論理を打ちだすに至る。それはさらに、「建長寺・寿福寺・極楽寺・大仏・長谷寺の一切の念仏者・禅僧等が寺塔をばやきはらいて、彼等が頸をゆひのはまにて切

らずは、日本国必ずほるぶべし」(『撰時抄』一〇五三頁)といった発言にまでエスカレートしていく。

これは真意というよりは、諸宗の邪惡さを強調するための日蓮一流のレトリックととるべきであろう。それにしても、焦燥感に駆られた日蓮の諸宗批判の言動は日を追って激しさを増し、それがさらに彼の孤立を深める結果となっていくのである。

天台宗の位置づけ

日蓮は『立正安国論』を「天台沙門」の立場で提出していた。蒙古の牒状の到来以降、日蓮は天台宗以外を「しかしながら謗法」と断定するようになるが、自身と天台宗との関係はどのように捉えられているのであろうか。

日蓮は文永六年(一二六九)と推定される「神興振御書」^{みこしかりごしょ}において、いまや比叡山延暦寺こそはインド・中国をも含めた仏教界の中心であり、末法に現存する唯一の正法の道場であると述べている。だが比叡山の現状は、仏教界の聖地としての理想の姿とはほど遠いものであった。日蓮は念仏を許容する比叡山には、もはや正統仏教は存在しないと考えた。

叡山の正法の失るゆえに、大天魔日本国に出来して、法然大日等が身に入り、此等が身を橋として王臣等の御身にうつり住み、かえりて叡山三千人に入るゆえに、師檀中不和にして御祈禱しるしなし。

(『法門可被申様之事』四五三頁)

比叡山の正法が消滅したために、仏法を妨げる天魔の勢力が伸張しているとみた日蓮は、伊豆期以

降に確立した法華独勝の立場から、法華一乘思想を顕揚すべき叡山に念仏・禅などの悪法が混淆している状況を厳しく糾弾するのである。

こうした比叡山觀を背景に、日蓮は悪法に染まった叡山を飛び越えて、直接根本大師最澄との結びつきを意識するようになった。

日蓮は「法華題目抄」では、「根本大師門人 日蓮撰」と署名している。また「秋元殿御返事」においては、五節供ごせつぐの由来と末法に弘通すべき法について、日蓮への「根本大師の御相承」があると記している（四〇六頁）。日蓮はそれまでの日本の仏教者の中で、法華經を正しく理解し実践したものは最澄ただ一人であると考えていた。日蓮の「根本大師門人」の自称は、当世にあつて最澄の法華一乘思想を忠実に継承しているものは、比叡山の僧たちではなく「法華經の行者」日蓮にはかならないとする、彼の強い自負心を示すものだった。

日蓮の使命感

だが、こうした否定的な見方にもかかわらず、日蓮にとって比叡山はやはり特別な存在だった。

仏法の滅不滅は叡山にあるべし。叡山の仏法滅せるかのゆえに異国我朝をほろぼさんとす。

（「法門可被申様之事」四五三頁）

末法における唯一の正法の道場であるにもかかわらず、比叡山はいま衰亡の極みにあり、それが内

憂外患の根本原因となつてゐるというのが日蓮の基本認識だった。とすれば、それを正しい姿に復帰させる使命を負つた人物は、「根本大師門人」である日蓮をおいてほかにはいない。

日蓮はこうした立場から、国を捨てた善神を呼び戻し安国を実現するために、比叡山の復興を幕府に要求するのである。

その一方で、日蓮がこの時期比叡山に言及するのにはもう一つの理由があつた。彼は最澄と桓武天皇との關係を仏法・王法のあるべき姿として掲げ、その理想像と対比して、幕府の理不尽な態度と怠慢を暗に批判しようとするのである。

「安国論御勸由來」において日蓮は、延暦二年（八〇二）に高尾山寺で行われた最澄と南都の碩学（せきがく）たちとの対論について触れている（四三二頁）。

桓武天皇は最澄が勝つとみるや、彼に帰依して手厚い保護を加えた。思えば鎌倉幕府は、清和天皇の末葉である源氏によって開かれたものである。清和天皇は、比叡山の惠亮和尚（えりやう）の法験のお蔭で即位することのできた人物だった。「鎌倉の御成敗、是非を論ぜず叡山に違背せば、命恐れあるものか」——そうした由緒をもつ幕府が、比叡山をないがしろにしてよいものであろうか。日蓮はこのように主張するのである。

日蓮は自身を「根本大師門人」であり「法華經の行者」と規定していた。したがって、鎌倉幕府もまた桓武天皇の先例にならつて、日蓮にも最澄と同等のチャンスを与えるべきであると主張した。すなわち、幕府は仏法の邪正を判定すべき公場での法論の機会を設け、日蓮が勝利を収めた場合は彼の

意見に従うように要求したのである。

増加する門人

蒙古の危機感が強まるにつれて日蓮の言動はますます激しさを増し、それが諸宗の反発を招いたことは先に述べた。だがその一方で、日蓮の門戸をたたくものは確実に増加していた。

日蓮は門人に宛てた文永六年（一二六九）十一月二十八日の書簡で、「大師講」開催のための費用として送られた鵝目五連に対する謝意を表明するとともに、この講が三・四年前から行われるようになったものであることを記している（『金吾殿御返事』四五八頁）。大師講とは天台宗の開祖とされる天台大師智顗の命日の霜月二四日を記念して、毎月二四日に開かれる講会で、僧俗が一所に会して法華経や『摩訶止観』などの読誦と講説を行うものである。

文永六年から三・四年前といえば文永二年か三年ごろのことであり、文永元年の小松原の法難を経て、日蓮が法華独勝の理念に基づく新たな信仰世界を確立した時期に当たる。伊豆流罪の前までは天台宗の法華八講に参加していた日蓮は、その独自の信仰を具現化する手段としてみずから大師講を主宰するようになったのである。大師講は以後日蓮晩年に至るまで、その教団のもっとも重要な法会としての位置を占めることになった。

日蓮が天台宗の開祖である智顗にちなんだ法会をその教団の中核的法会と位置づけたことは、彼がこのころ抱いていた「根本大師門人」＝正統天台の継承者の意識と無縁ではない。「天台の原点に帰れ」という日蓮の主張は、諸信仰を否定するその過激さに対して、諸宗はもとより天台宗内部からさ

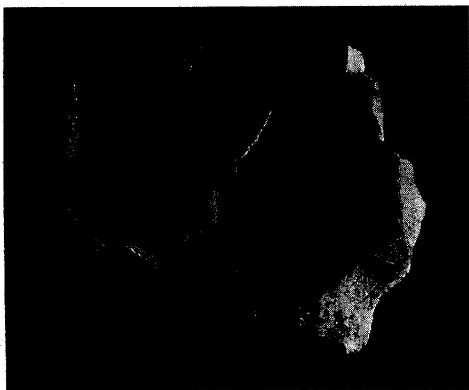
え反発を招く結果となった。その反面、雑多な諸信仰が錯綜する当時の天台宗の実態に疑問をもち、それに飽き足らない思いを抱く天台僧を彼の教団に吸収する役割を果たしたのである。

大師講が隆盛し、「根本大師門人」を自負するようになったことと関係があるのであろうか、この時期の日蓮遺文には智顗の『摩訶止観』にかかわる記述が目につく。先にあげた十一月二十八日付の書簡では、「止観五、正月一日よりよみて候て、現世安穩後生善処と祈請仕候」(四五八頁)という言葉がある。ほぼ同時期と推定される十二月二日付の「上野殿母尼御前御書」(宛先は富木常忍)では、「止観第五之事、正月一日辰時これをよみはじめ候。明年は世間忽々そうそうなるべきよし皆人申すあひだ、一向後生のために十五日まで止観を談とし候」(四六〇頁)と記している。「明年忽々」とは明らかに蒙古にかかわる問題を指している。牒状到来以後の蒙古襲来の危機感の高まりの中で、「現世安穩後生善処」がこの時期の人々にとって切実な問題となっていた様子が窺える。日蓮はこうした要請に応えるものとして、天台宗のもっとも正統なテキストともいえるべき『摩訶止観』をクロージアップしていくのである。

4 日蓮は予言者か

飛び交う未来記

蒙古襲来を『立正安国論』の予言的中と捉えることは、日蓮自身にはじまることだった。ただし、今日では予言という日蓮の専売特許のようにみなされがち



「聖德太子未来記」(叡福寺蔵)

天喜2年(1054)、太子廟近辺から出土したと伝えられるもの

であるが、決して彼だけに限ったことではなかった。日蓮の生きた中世は、日常的にさまざまな予言の飛び交う時代だったのである。

「未来記」とよばれる中世の予言書は、多くの場合、聖人が未来を予言して書き残しておいたもの、という形式をとっていた。なかでも有名なものに、聖德太子の未来記がある。日蓮も先ほど引用した「安国論御勸由來」という著作で、日蓮以前の予言的中の例として、「聖德太子記」の「我が滅度の後、二百余年を経て、山城の国に平安京を立つべし」(四二三頁)という言葉を引いている。聖德太子はみずからの死後二百年を経て、平安京が建立されるこ

とを見越していた、というものである。

これはおそらくは『聖德太子伝略』に依拠したものと考えられるが、聖德太子の未来記といわれるものも一つではなかった。鎌倉時代の有名な歌人藤原定家は、土中から出現したという聖德太子の未来記を刻んだ石碑を実際に目にして、その文面を日記に写している。ここでは聖德太子が承久の乱を予言したことになっている。また、南北朝の動乱を描いた『太平記』には、楠木正成が天王寺で聖德

太子の未来記をみたという記述がある。このほかにもさまざまなところから、中世を通じて聖徳太子の未来記はたびたび出現してくるのである。

未来記の作者に仮託されたのは、聖徳太子だけではなかった。中世社会にもっとも影響力のあった未来記の一つに「野馬台詩」があるが、これは中国梁代の僧である宝誌という人物に仮託されている。中世のさまざまな文書に引用される「智証大師御記文」は、天台宗寺門派の祖円珍の撰述とされている。これら以外にも、聖武天皇や弘法大師、伝教大師などに仮託された数々の未来記が存在し、人々の生き方と生活に影響を与えていたのである。

予言者の条件

聖徳太子をはじめとする聖人たちは、なぜ未来を見通すことができたのであろうか。彼らに共通するものは、いったい何だったのであろうか。

それを理解するヒントは、しばしば彼らに付された「権化」という形容にあるように思われる。権化とは、人間以外のものが仮に人の姿をとつてこの世に出現することである。彼らは人間ならざるものの変化であるがゆえに、日本の未来を覚知することができたのである〔佐藤、02〕。

権化としての存在は聖徳太子だけではない。宝誌和尚と聖武天皇は、どちらも観音の化身だった。また文人貴族の慶滋保胤は、伝教大師最澄と弘法大師空海を「権化の人」（『本朝文粹』）とよんでいる。

慈円は「愚管抄」で、「この日本で、衆生を救うために観音が化現された人物として、聖徳太子以下、藤原鎌足、菅原道真、慈恵大師らがいるのに、その意義を深く察知するものはだれもない」と

述べている。古代や中世において、常人とは異なる不思議な力をもつ人物は、僧俗を問わずみな別世界の仏菩薩が此土の人々を救うために姿を変えて現れたもの、とみなされていたのである。

こうした発想は日本固有のものではなかった。天台教学では、法華經で説かれる「久遠実成」の本仏とインドで生誕した釈迦との関係が、本地——垂迹すいじやくの關係で説明されている。中国で成立したと考えられている偽經清淨法行經でも、中国の聖人である孔子・老子・顔回がんかいは、それぞれ本地が儒道菩薩・迦葉菩薩・定光菩薩じやうくわうとされている。仏が中国に仏教を広めるに先立って、仏教受容の精神的土壌を整えるために派遣されたのがかの三人の聖人たちであった。

仏や菩薩が人間の世界に化現するという現象は、古来からインド・中国を含むアジア仏教圏において広く信じられていたことだったのである。

権化の使命

彼岸の仏菩薩は、この世に生きる人々を救済することを究極の目的としていた。だが西方淨土の阿弥陀仏をはじめとするそれらの仏たちは、濁惡の世・僻遠へきえんの地に生きる衆生にとっては余りにも縁遠い存在であった。その姿を目にすることも、その声を聞くこともできない仏たちでは、末世に生きる悪人が信心を起こすことは容易ではなかった。そこで仏は衆生救済のために、目に見えるような仮の姿をとってこの世界に垂誕すいたんした。それが権化の聖人たちであった。垂迹は賞罰の威力をもつて衆生を仏法に結縁させ、最終的には彼岸へ導くことを目標としていたのである。垂迹の権化に課せられた使命がそのようなものであったがゆえに、それらが示す未来記もまた、衆生に末法濁世の救いの道を示す指針にはかならなかった。

中世に流通する未来記には、混乱と退廃の時代の到来を预言する終末論的色調がきわめて濃厚である。だが、未来記はひたすら救済の道が断たれた暗黒時代の到来を説いて、人々を絶望の淵に引きずり込むものではなかった。多くの場合他方では、そうした悪世における救いの道が説き示されているのである。

たとえば「四天王寺御手印縁起」は、末代に起こるであろう国の混乱ぶりを具体的に描写する一方、そうした時代の救済の方法についても触れて、「一香一花をささげて恭敬供養したり、あるいは一塊一塵をもこの寺に喜捨したり、あるいははるかに寺の名を聞いて、遠方から礼拝を行ったりするものは、みな浄土に往生する縁を結ぶことになる」と述べている。たとえどのような暗黒の時代が到来しようとも、否、むしろそうした濁悪の世であるからこそ、人は四天王寺に詣でていくばくかの寄進を行い、供養の心を尽くすことによって、現世の栄華だけでなく来世での浄土への切符も手にすることが可能となる、と説かれているのである。

聖武天皇の東大寺への施入勅書せにゅうしきょも、寺への敵対者には諸天や護法神が大禍を起こし、その子孫を滅亡させると述べる。逆に、もし寺を恭敬しきちんと務めを果たせば一族は繁栄し、やがてはこの俗塵の世を出て、速やかに彼岸の悟りの世界に到達できることを強調している。

未来記はやがて来るであろう末法の悪世を预言し、社会の退廃と混乱を警告するものだった。しかし、それは過激な筆致で終末の到来を予告して、ただ人々の不安をかき立てるだけではない。激しい言葉で人々の心を引きつけ、危機感を抱かせることによって、その関心を神仙けちえんへと向けさせ結縁を勧

めるものだった。そしてそれを契機として、最終的には彼らを真の悟りの世界に誘うことを目的としていたのである。

予知能力の根源

それでは、中世に流行する聖人たちの未来記や、彼に先行する伝統仏教の上奏文と較べたとき、『立正安国論』の予言の特色はどこに見出すことができるのだろうか。

私たちは「予言」という言葉に対して、それは聖徳太子といったカリスマによる神秘的な未来予測であつて、通常の人間の能力の及ばないものというイメージをもっている。けれども、そうした先入観をもつて日蓮の予言を捉えようとすると、大きな誤解を生じることになりかねない。

日蓮自身、蒙古襲来を予測したと確信していたことはまぎれもない事実である。しかし、日蓮が明確に言い切っているように、それは彼みずからがその特殊な能力によって洞察したものではなかった。彼は、すでに經典に説かれていたことを発見したにすぎないのである。

日蓮によれば、もともと正法の衰退による「他国侵逼難」を予言したのは日蓮ではなく釈迦であつた。日蓮はそれを当時の具体的な状況にあてはめて解釈しただけであり、日蓮ならずとも「他国侵逼難」を予想することは十分可能だった。『立正安国論』において、日蓮は仏法の興廃と諸難の到来との因果関係を説くこんこうみょうふ金光明經などの四經の文を引いた直後に、次のように述べる。

それ四經の文明かなり。万人誰か疑はん。しかるに盲瞽の輩、迷惑の人、妄りに邪説を信じて、正

教を弁へず。

(二二三頁)

日蓮は釈迦の教えを文字化した經典の中に、国の興廢はそこに流布する教法の正邪に規定されるということが明瞭に説かれている、とみていた。したがって、当時頻繁に起きている災害は、当然誤った教えが広まっているためであると捉えるべきである。ゆえに、災害を止め安国を実現しようとするならば、なによりもまず惡法を禁止し正法の布教に邁進しなければならない。さもなければ、さらなる大難が出現するであろうことは經文に明記されている。

だが、これほどはっきりと經文に書かれているにもかかわらず、惡法によって目をくらまされた人々は、釈迦の真意を理解できないでいる。——日蓮はこのように主張していたのである。

こうした論理から知られるように、日蓮は主観的には、「他国侵逼難」などの予測を自分だけがよくなしうる特権的行為とは考えていなかった。蒙古の国書到来後に日蓮自身が書写した『立正安国論』（中山法華經寺本）の奥書には、蒙古襲来がその予言的の中であつたことを述べたのち、「この書は微有る文なり。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」（四四三頁）と記している。日蓮にとってその未来予測の力は、經典の靈力の賜物だった。当時の状況を念頭において真摯な気持ちで經典に向かうとき、だれもが近い将来におけるそれらの難の出現を予想することが可能なのであり、予想しなければならぬ。日蓮は人より早くそのことに気づいたにすぎず、そのため、他の人々を覚醒させるという使命を帯びることになったのである。

これまで日蓮の予言を論じた人々は、ややもすればこの点を見落として日蓮を特異なカリスマ的人物として捉え、予言を彼の宗教の顕著な特色とみなしてきた。しかし、日蓮にとっては、難の予測は本来万人に開かれたものであったのである。

日蓮の予言の特色

予言という行為が、特定の人格を回路とした超越者の意思の表示であつたり、人為を超えた歴史の進行の予知である場合には、人間はその予言の理由を詮索することは許されなかつた。できることは、その都度の託宣たくせんに示される未来の明暗に一喜一憂することだけだつた。

それに対し、日蓮は「立正安国論」において、「他国侵逼」「自界叛逆」による国土の滅亡を警告する一方、為政者の今後の姿勢次第では、難を克服して「安国」を達成できることを強調している。むしろ外寇を避けるためにも、為政者が努力を惜しむべきでないことを力説するのである。日蓮は単に一方的に外寇の恐怖を説いたのではない。仏法を基本に据えた正しい政治によって理想社会を実現するか、あるいは手をこまねいたまま亡国を待つか、二者択一を支配者に迫つたのである。

もちろん日蓮以前の予言においても、一方的な世界の終末が予告されていただけではない。聖徳太子や智証大師などの中世の未来記は、終末論的な色彩がきわめて濃いものではあつたが、衆生が心を入れ替えて作善に尽くせば救済は可能であるとされていた。運命をその当事者の決断に委ねるという点で、日蓮の予言との共通性を見出すことができる。それはまた、異界からなされる不可避の未来の一方的な通告であつた古代の予言に対する、中世的な予言の特色といつてよいであらう。

しかし、日蓮以前の予言においては、予言の主体はあくまで仏の化身・権化である聖人に限定されていた。一般人が未来を予測することは不可能とされていた。それに対し、日蓮は正法をたちさえすれば、その力によってだれもが未来を見通す力を獲得できると考えた。日蓮における予言とは、他人のまねのできない未来予測を振りかざして、自身のもつ超能力を強調することが目的だったのである。あくまで政策を転換させ、安国を達成する上での、一つの手段にすぎなかったのである。

5 諸宗批判の激化

漂う暗雲

蒙古襲来の危機が高まる中で、日蓮の諸宗批判はエスカレートしていった。それにつれて、日蓮教団と周囲との軋轢あつれきは強まった。

第一章でも触れたが、中山法華経寺には「問注得意抄」とよばれる日蓮自筆の書簡が残されている。この書簡の宛先は富木常忍以下の三名である。常忍以外の二人がだれかは不明であるが、千葉氏の被官として立場を同じくする曾谷教信そやきょうしんと太田乗明おおたじようみょうだったのではないかと、というのが中尾氏の推測である〔中尾、02C〕。

「今日召し合せ御問注の由、承り候」という言葉で始まるこの書簡は、日蓮がその日行われる「問注」（裁判）に臨む心構えを説いたものである。

富木常忍らは同僚の者から信仰の問題で訴えられ、訴状・陳状の応酬を経て、守護所において双方

の直接の対決がなされることになった。日蓮は一見窮地に立たされたようにみえるこの事件が、逆に人々に日蓮の信仰の正しさを示すことのできる千載一遇のチャンスであることを、三千年に一度花咲くという優曇華の花にたとえて述べた。その上で、「奉行人が訴陳状を読んでゐる間は、奉行人が尋ねたこと以外は一言も発してはならない」、「敵が悪口をいっても聞かないふりをし、三度に及んだときにはじめて、顔色を変えることなく穏やかに話しなさい」といった、細々とした注意を与えている（四三九頁）。

「今日召し合せ御問注の由、承り候」という書き出しの言葉から、切迫した状況の中で日蓮がこれを認めている様子が窺える。直接三人に指示を与えるべく、おそらくは鎌倉から守護所を目指していた日蓮は、それが間に合わないことを知ると指示内容を手紙に託し、八幡荘近辺から使いの者に届けさせたのである。

この事件は大事に至ることなく終結したようである。富木常忍もなんら処分を受けないまま、その後も熱心な日蓮の信徒として活動を続けている。

それには彼らの主君であつた千葉介頼胤ちのすけよりたねの力が大きかった。守護の頼胤は一貫して日蓮に対して好意的な態度を取っていたようである。日蓮は建治二年（一二七六）八月一二日に龜若・龜弥かめわか かめやの二人に、翌日には龜姫に、お守りの本尊曼荼羅を授与している。龜若は千葉頼胤の次男で、後に千葉氏一世となる千葉胤宗である。龜弥はその兄の宗胤、龜姫は二人の姉と考えられている。日蓮と千葉氏の浅からぬ関係を想像させるものである。

また文永六年（一二二九）二月八日、日蓮は「立正安国論」を書写して、下総の国の在地領主であつた八木式部大夫胤家やぎしきぶたいみふねに与えている。現在中山法華経寺に所蔵されている真筆本である。八木胤家は千葉氏の支族であり、日蓮の影響が千葉氏被官層を越えてその一族内部まで及んでいた様子が窺える。

訴えられた日蓮

文永八年に入ると日蓮自身に対しても訴訟問題が持ち上がったふしが窺える。中山法華経寺には、「十章抄」とよばれる日蓮自筆のかかなりの長さの著作が所蔵されている。これは弟子の三位房さんみぼうに宛てられたもので、法華最勝を強調し、念仏と法華の一体を説く当時の天台僧について次のように記している。

当世に父母を殺す人よりも、謀反ををこす人よりも、天台・真言の学者と云はれて、善公が念仏をさいづる人々はをそろしく候なり。この文を止観よみあげさせ給て後、ふみのぞの人にひろめてわたらせ給べし。止観よみあげさせ給はば、すみやかに御わたり候へ。

（四九二頁）

三位房は元來天台僧で、日蓮に弟子入りした後に比叡山に留学していた。日蓮は三位房に対し、止観を読むような集会の席でこの書簡を披露するように指示している。日蓮の影響が天台教団に浸透しつつある状況を窺わせる。

さて、問題はこの後に出てくる次のような記述である。

沙汰の事は本より日蓮が道理だにもつよくば、事切事かたしと存て候しか。人ごとに問註は法門にはにず、いみじうしたりと申候なるときに、事切べしともをばえへ候はず。少弼殿しょうひつより平三郎左衛門のもとにわたりて候とぞうけ給候。この事のび候わば問註はよきと御心得候へ。又いつにてもよも切ぬ事は候はじ。又切ずは日蓮道理とこそ人々はをい候はんずらめ。くるしく候はず候。

「人ごとに問註は法門には似付かわしくない、よくないことをしたものだ」と申しているというときに、決着がつくとは思えない」という言葉から、日蓮が法門の問題でどこからか訴えられている状況を読み取れる。

「小弼殿」とは北条重時の五男の業時なりときであり、当時は引付衆の一人だった。この訴訟の窓口となった人物である。訴訟が業時から検断沙汰（刑事事件）を担当する平三郎左衛門（平頼綱たいのよりつな）に移管されたという言葉から、幕府がこの訴訟を民事事件としてではなく、刑事事件として処理しようとした動きが窺える。

日蓮はこうした幕府の動きに対し、幕府の対応がてまどればてまどるほど人々は日蓮の方に道理があると思うだろう、と述べているのである。この書状の系年については異説もあるが、日蓮をめぐる切迫した状況を窺わせる。

忍性の祈雨

文永八年は雨の少ない年だった。夏には深刻な干ばつが東国を襲った。連日太陽が容赦なく大地を焦がし、水田からは水が消えてひび割れた地面だけがどこまでも続いた。

鎌倉幕府は諸社に奉幣を行い、おもだった寺院に雨ごいの祈禱を命じた。だが状況はいつこうに改善の兆しを見せなかった。そこで幕府は最後の切り札として、「生き仏」として人々の信仰を集めていた極楽寺の良寛りやうかんにんしやう忍性にんしやうに祈雨の祈禱を命じた。

忍性は戒律の復興者として名高い叡尊の弟子である。西大寺を拠点として修行や非人の救済活動などを行っていたが、建長四年（一二五二）に関東に下つて三村寺みむら（つくば市）に入った。弘長二年（一二六二）の師叡尊の鎌倉下向を機に、幕府中枢との関わりを強め、文永四年（一二六七）からは鎌倉の極楽寺を拠点として、幕府の支援をえて社会事業や慈善事業にめざましい活躍ぶりをみせていた。

幕府の厚い帰依を受けていた忍性は、日蓮の目には小乗の教えを振りかざして、大乘の実教である法華経の登用を妨げる人物とみえた。また、権力の力を背景にしたその強引ともいえる社会事業は、日蓮にとっては仏教者本来のありかたを忘れた姿であり、偽善そのものだった。日蓮の著作とされる「聖愚問答抄しやうぐもんたうしやう」には、忍性の活動を評する次のような言葉がある。

道を作り橋を渡す事、かえつて人の歎きなり。飯嶋の津にて六浦の関米を取る、諸人の歎きこれ多し。諸国七道の木戸、これも旅人のわづらいただこの事にあり、眼前の事なり。汝見ざるや否や。

（三五四頁）

これが本当に日蓮自身の言葉であるかどうかは検討の余地が多分にあるが、日蓮教団側には、鎌倉

幕府の権力を後ろ盾にして強制的に関米や木戸銭を徴収する律宗の勸進活動が、かえって人々を苦しめているとみえたのである。

日蓮の忍性批判

忍性の祈雨は、日蓮にとって法の勝劣の決着をつけるべきまたとない好機だった。日蓮はかねてから法の高低を測る基準として、もんしょう文証・りしょう理証・げんしょう現証の三つを挙げていた。その中でも、信仰によってどのような結果をえることができたかを測る現証を最も重視していた。そうした立場からすれば雨ごいの祈禱は、現証の有無を示すバロメーターとしてこれ以上のものはなかった。まして祈雨の験較げんかくべは日蓮の崇敬する伝教大師もそれを行い、天台仏法の靈験れいげんを天下に知らしめているのである。

雨ごいは六月十八日から二十四日まで、七日間実施されることになった。それを知った日蓮は早速極楽寺に使いを遣わした。

七日の間に一滴でも雨が降れば、私は御坊の弟子になって二百五十戒を受持し、これまで念仏無間地獄と唱えてきたことが誤りであったと宣言いたしましょう。

〔頼基陳状〕一三五三頁

これを聞いた忍性は張り切って、多数の僧を集めて大掛かりな祈禱を開始した。だが、この祈禱の期間中、結局雨は降らなかったようである。祈禱はさらに七日間延長されたが、やはり雨をよぶことはできなかった。日蓮はたびたび使者を送って、繰り返し忍性を挑発し批判した。

日蓮はこの結末を受けて、雨ごいの失敗は忍性の仏法が間違つたものであることを端的に示すものであり、それを用いてさらに祈禱を続けければ日本に「亡国」をもたらすことになる、さまざまな場面でご言するのである。

行敏の訴状

祈雨をめぐる忍性と争いの余燼よじんも収まらない七月八日、日蓮は行敏ぎょうびんという僧から一通の書簡を受け取った。その全文は、「行敏御返事」という日蓮自筆の書簡に転写されている。

未だ見参に入らずと雖いふとも、事の次を以て申し承るは常の習に候か。抑風聞の如くんば、所立の義、もつとも以て不審なり。法華の前に説ける一切の諸経は、皆是れ妄語にして出離の法にあらずと一。大小の戒律は世間を誑惑して悪道に墮おさしむるの法と二。念仏は無間地獄の業為りと三。禪宗は天魔の説、若し依りて行ずる者は悪見を増長すと四。事若し実ならば仏法の怨敵なり。仍りて対面を遂げて悪見を破らんと欲す。将又其の義無くんば、争でか悪名を被らざらん。痛ましきかな。是非に付けて委しく示し給わるべきなり。恐々謹言。

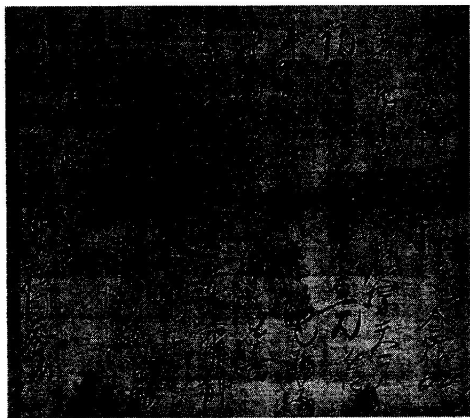
七月八日

僧行敏 在判

日蓮阿闍梨御房

(四九六頁)

ここでは四点にわたって日蓮の教説が批判されている。第一点は、日蓮が法華経以前に説かれた一



日蓮筆「行敏御返事」(本興寺蔵)

なつたのである。

日蓮の返答

第二点から第四点は、日蓮が法華独勝の思想に基づいて、律・念仏・禪をそれぞれ攻撃していることを取り上げたものである。行敏は以上のような諸点を挙げ、もしここに述べたことが事実であるとすれば、ぜひとも対面を遂げてその邪見を打ち破りたいと述べるのである。ここに登場する行敏は長樂寺の智慶ちけいの弟子であり、専修念仏の僧だった。智慶の死後は良忠りょうちゅうの門

切の經典はすべて「妄語」であつて、それを修しても悟りに至ることはできないと主張していることである。日蓮は伊豆流罪期ごろから、五義の教判を用いて他の教行を否定し、法華經の専修を主張するようになった。へ選択主義へに基づくへ法華独勝へ思想の確立である。この第一条は日蓮のそうした立場をやり玉にあげるものだった。

かつて日蓮は立教開宗の席上や「立正安国論」において、伝統仏教総体を肯定する立場（融和主義）から、諸仏諸教をないがしろにする専修念仏の排他独善性（選択主義）を攻撃していた。いまや立場は完全に逆転した。その批判を、今度は日蓮自身が身に受けることに

人となり、真阿の建立した浄光明寺に住んでいたという。

日蓮はこの書簡の背後に忍性の影をみてとった。浄光明寺は真言・律・禪・浄土の四宗兼学の寺であり、忍性がその運営にかかわっていた「川添、02」。さらに「念仏者の主領」〔関東往還記〕と称された新善光寺の道阿道教は、忍性の師である観尊が鎌倉に下向した折りに具足戒を受けている。鎌倉において、律宗と念仏宗はきわめて密接な関係を保っていた。日蓮は彼が激しく批判していた律宗の忍性、念仏宗の念阿良忠・道阿道教が、手を結んで総力を挙げて反撃に出たものと捉えたのである。行敏の手紙の日付から遅れること五日、七月十三日に日蓮は行敏に返事を書いた。

条々御不審の事。私の問答は事行い難く候か。然れば上奏を経られ、仰せ下さるるの趣に随いて、是非を糾明せらるべく候か。

〔行敏御返事〕四九七頁

このような教義の根本にかかわる問答は、私的な問答をいくら行っても埒が明かない。上奏を経て、公の場で決着を付けるべきである。——日蓮はこう主張するのである。

日蓮は、桓武天皇の認可を受けた公式の討論会場で最澄が南都の諸宗を論破し、その宗教を公認されたことを、国家と宗教のあるべき関係と捉えていた。安国実現のためには国家的レベルでの政策の変更が不可欠であるというのが、日蓮の基本的な認識だった。相手側から討論を申し込んできたこの機会を捉えて、日蓮は一気に公開の場での討論でかたをつけようとしたのである。

行敏の日蓮批判

日蓮の回答に対して、行敏はただちに日蓮を鎌倉幕府に訴え出た。その訴状そのものは残っていないが、日蓮が逐一反論を加えた自筆の抗弁書（陳状）から、訴状の内容を窺い知ることができる。

日蓮の陳状は「行敏訴状御会通」とよばれる。その冒頭は次のような言葉で始まる。

当世日本第一の持戒の僧良寛聖人、並に法然上人の孫弟念阿弥陀仏・道阿弥陀仏等諸聖人等の日蓮を訴訟する状に云く、「早く日蓮を召決せられて、邪見を摧破し正義を興隆せんと欲する事」云云。

（四九七頁）

行敏は傀儡に過ぎず、実際にはその背後の忍性—念阿良忠—道阿道教が手を取りあって日蓮を訴えとみるその認識が示されている。以下、日蓮は訴状の主張を一条づつ引用しつつ、それに逐一反論を加えていくのである。

行敏訴状の日蓮批判が何点にわたるかについては、その数え方によっていくつかの説が存在する。なかでも有力なのは八点説と一〇点説である。しかし、私はそれとは若干見解を事にしてゐる。

私の見るところによれば、行敏の訴状の批判はまず大きく前半・後半二つに分けることができる。前半は、行敏の最初の書簡に記された四力条の批判をそのまま敷衍したものである。

すなわち訴状はまず(1)「右八万四千之教乃至一を是とし諸を非とする理、豈しかるべけんや」とし

て、釈迦の説いた一切の教えはすべて正法であるという認識を打ちだしている。これは当時の旧仏教界の共通理念であり、当初日蓮もこれを受け入れていたことは先に述べた通りである。

日蓮はこの批判に対し、善導の「千中無一」や法然の「捨閑閑拋」といった言葉を挙げ、諸仏諸経の排除を主張したのはむしろ法然らの方であり、鎌倉の念仏者の説は師の思想に背くものである、と切り返すのである。

次いで訴状は(2)「しかるに日蓮偏えに法華一部に執して余の大乗を誹謗す」、(3)「所謂法華前説の諸経は皆是妄語なり」として、日蓮のへ選択主義に基づく独善的な主張を批判する。これに対して日蓮は、無量義経の「四十余年未顕真実」の言葉を挙げ、法華経こそが究極の真理を解き明かしたものであり、それ以前の教えが方便であることは仏自身が説かれていることなのだ、と反論するのである。この三ヶ条はこれまで別個の批判とみる向きもあったが、これは行敏の最初の書簡の批判の第一点（法華の前に説ける一切の諸経は皆妄語にして出離の法にあらず）に対応するものであり、併せて一つの主張を捉えるべきであろう。(2)が、「しかるに」という順接の言葉で(1)を受ける形を取っていることは、この二文が本来不可分に結びつくものであったことを示している。

行敏はまず一切の仏法を肯定する（融和主義）の立場から、念仏・禅・律を排除する日蓮の信仰の排他独善性を指摘した。これはなんら珍しいものではなく、日蓮の信仰に対する常套的な批判の論理だった。

この後日蓮は、(4)「念仏は無間の業」、(5)「禅宗は天魔波旬の説」、(6)「大小の戒律は世間誑惑の

法」という彼の主張に対する行敏の論難を挙げ、それぞれ反論を加えている。これらの三点にわたる日蓮批判が、行敏書簡の二・三・四の批判にそのまま対応するものであることは明白である。行敏はまず訴状の前半において、書簡にみえた四点の日蓮批判をそのまま主張しているのである。

仏像を破壊す　ところが、訴状の日蓮批判の論調はこれ以降がらりと様相を変える。書簡にはなかる門徒たち　つた新たな論点が提起されるのである。

「年来の本尊弥陀観音等の像を火に入れ水に流す」。——日蓮思想の排他的性格が個人のレベルでの信仰の純粹性の追究を超えて、長年にわたつて崇敬されてきた弥陀や観音といった仏像の破壊という行為になつて現われている、と指摘するのである。

現代の日本であれば、その仏像が自分のものでありさえすれば、（文化財の指定を受けていないかぎり）それを破壊してもなんら問題はない。しかし、中世では事情はまったく違つた。それが自分のものであるが他人の所有であろうが、仏像を破壊する行為はそれ自体が許しがたい反社会的な行為と認識されていたのである（佐藤、98b）。

ただし、無神論など問題外であつた中世社会においては、仏像を破壊する事件は決して多くはなかつた。そうした中で、唯一例外的に仏像を破壊するとしてたびたび糾弾される集団があつた。専修念仏がそれである。

建保五年（一二二七）、延暦寺は朝廷に奏状を提出して念仏の禁止を要求した。その理由の一つとして、どんな悪人でも極楽に往生できるという法然の教説を曲解した専修念仏者が、「浄土に生まれた

かつたら、悪業を造るべきだ」と触れ回ったため、その影響を受けた者のなかに、「多年受持してきた経巻きようかんを捨ててしまつてふたたび取ることなく、一生奉仕の尊像を忌て二度と拝することがない」という風潮が起つたことを挙げている。その上で、各地で念仏を信じる「農夫田人」の濫行が盛んになっていくとして、彼らを「釈門しやくもんの怨敵」(仏敵)、「国家の窃盜者」(反逆者)と非難するのである。又、貞応三年(一二二四)の奏状は、念仏者が諸経諸仏を謗そつても極樂往生の障りにはならないと公言し、「釈迦・薬師などを拝もうとせず、法華・般若といった經典を猛火に投じている」ことを指摘し、そうした言動が「諸宗の凌蔑、吾朝の衰弊」を招くものであると述べている。

破仏の意味

先にも述べたように、中世においては神仏は国家支配と密接にかかわっていた。これらの奏状がいうところの、念仏者が攻撃する諸仏諸神とは、単なる個人的な信仰の対象ではなく、莊園に君臨し住民を支配して賞罰を下す、寺社領の主権者・守護者と観念されていたのである。したがって、それらの仏神への「一生奉仕」とは、精神的な帰依だけに終わるものではなかった。その仏神の支配する聖域に住んで、「仏奴ぶつぬ」「神奴しんぬ」として住民が年貢や公事をきちんと完済することを意味していたのである。

ところが、専修念仏に帰入することにより、人々は仏神に対する崇敬の念を失った。それどころか、逆に敵対行為にさえ出るようになった。それは支配者側にとっては、それまでなされてきた仏神への奉仕の拒否以外のなものでもなかった。と同時に、仏神を恐れない民衆の行動は、宗教的權威を支配のイデオロギー的な柱とする莊園制支配そのものに対する、公然たる反抗と映つたのである。「釈

門の怨敵」と並んでの「国家の窃盜者」という非難は、専修念仏者の仏像破壊が支配階層にどのよう
に捉えられていたかをはつきりと示すものにほかならない。

仏像の破壊は倫理的な意味での反社会的な行為だったのではなく、当時の権力と支配体制に対する
反逆そのものだった。一三世紀初頭から、旧仏教教団と専修念仏者との間に繰り広げられた激しい相
克は、思想的次元での対立に留まるものではなかった。旧仏教側にとっては、みずからもその頂点の
一角に位置する既成の支配体制の存亡にかかわる重大な問題であった。まさにそれゆえに、仏神を攻
撃する専修念仏者は、国家権力を発動しての過酷な弾圧にさらされなければならなかった。

忍性らはかつて専修念仏に加えられたこうした批判と弾圧を、今度は日蓮に振り向けさせようとし
た。反体制的であるという理由で禁圧された念仏者の姿を日蓮に二重写しにすることによって、日蓮
の信仰の反社会制をクローズアップしようとするのである。

これに対し、日蓮は自身の教団にかけられたその嫌疑を真つ向から否定した。もしそうした言いが
かりをつけるなら証拠を示せ、それができないなら忍性みずからがそうした行為を行って日蓮に罪を
かぶせようとしているのだ、と反論するのである。

凶徒を集める

それに続くもう一つの新たな日蓮批判の論点は、「凶徒を室中に集む」というもの
である。

松葉ヶ谷法難以降、日蓮は生命の危機にさらされ続けた。歴史に残っている事件以外にも、日蓮を
つけ狙うものはいたに違いない。

そうした緊迫した日常の中で、いつのころからか日蓮には常にその身体を警護するものが付き従うようになった。松葉ヶ谷の草庵でも鎌倉在住の武士信徒とその郎党が、輪番によつて日蓮を守護する任務についていた。

中世社会は基本的に「自力救済」^{じりききうさい}といわれる世界である。みずからの身はみずからで守る必要があった。どの寺院でもその權益を實力で守る役割をもった悪僧集団は必ず存在した。比叡山をはじめとする旧仏教寺院で青春を過ごした日蓮にとつて、寺が武力をもつことはまったく自然な現象だった。日蓮はこの論難に対し、涅槃經などからいくつかの文を引用した上、「法華經守護のための弓箭^{きゅうせん}兵杖^{ひょうじょう}は仏法の定むる法なり。例せば国王守護のために刀杖^{とうじょう}を集むるがごとし」として、自衛のための武装は当然であると主張した。そして、仏法を滅ぼす真の元凶は、物部氏や唐の武宗や平清盛のように力づくで弾圧を行うものではなく、忍性のごとき一見「三明六通の羅漢」（悟りを開いた高僧）のようにみえる人物であると反論するのである。

なお、私はここで日蓮が僧侶の武装を肯定するために用いた論理や經典が、日蓮独自のものではない可能性があると考えている。中世の比叡山や南都では悪僧たちが跋扈していた。そこでは彼らの言動を肯定するためのなんらかの正当化の論理が必要だった。本覚思想がその役割を果たしたという指摘もある「赤松、76」。日蓮が師事したとされる俊範は悪僧的な側面を色濃く持った人物だった「平、92b」。史料的に裏付けることはできないものの、日蓮がここで用いた論理は、あるいは比叡山の悪僧が用いていた論理だったのではなからうか。

行敏の訴状は「行敏訴状御会通」でみるかぎり、日蓮の仏法を教理的に論難する前半の四カ条に加え、「仏像の破壊」と「凶徒の集合」を指弾する二カ条を加えた、計六カ条からなるものだったということができる。

6 法難前夜

忍性側の戦略

ここで改めて四カ条の日蓮批判からなる行敏の最初の書簡と、次に提出された訴状の六カ条を見比べていただきたい。

後者では新たに二カ条が付け加えられているが、これは単に批判の論点が二つ増えたといった単純な問題ではない。その二カ条に、反日蓮連合の巧妙な戦略を読み取ることができるのである。

当初の四カ条はいずれも教理にかかわる論難だった。日蓮は幕府を通じたうえで、これを公の場で討論することを求めたが、行敏が訴訟という形式をとるとは考えもしなかったはずである。日蓮は行敏が信仰の問題に決着をつけることを奏状によって幕府に願ひ出て、公権力の公認のもと、多数の審判や出席者の前で堂々と論争が行われることをイメージしていたのである。

しかし、行敏は日蓮の予想外の行動に出た。行敏は幕府への公開討論の要求書Ⅱ奏状ではなく、訴状を提出して日蓮の断罪を訴えた。しかも、そこにはじつに巧みな策略が巡らされていた。それが、後に付加された二カ条だった。

書簡において提起された教義論争だけであれば、たとえ幕府に訴え出ても雑務沙汰（民事事件）としてしか取り扱われることはなかった。先に「十章抄」を引いて述べたように、日蓮の宗教をめぐる裁判はこれ以前にもあったようであるが、結局彼が刑事被告人として裁かれることはなかった。教義問題は問注（裁判）という形式にはなじまないというのが日蓮の基本的立場だった。鎌倉幕府も教理にかこつけて日蓮を取り締まるには無理があった。

そうした前例を知っていた行敏は、教義問題だけでは日蓮を断罪することが不可能であることを悟り、新たに日蓮の反社会的性格を示す二つの罪状を付け加えた。それが「仏像の破壊」と「凶徒の集合」である。

これらはもはや教義レベルでの問題ではなく、社会の治安に直結する内容であった。それゆえ、十分に検断沙汰（刑事事件）としての立件要件を満たすものであった。行敏はこの二カ条を付け加えることによって訴訟の性格を一変させ、日蓮を民事事件の当事者としてではなく刑事被告人として裁判の場に引きずりだそうとしたのである。

そして、検断沙汰の担当は侍所であり、その所司（次官）こそは日蓮の宿敵、平頼綱だった。

こうしてみると、この事件には大がかりな裏があることがみえてくる。

法難の裏舞台

反日蓮で一致した政界（北条重時・平頼綱）と仏教界（忍性・良忠・道教）の要人たちは、日蓮を断罪することを目指したが、そのためには日蓮を反逆罪に問うこと以外に手はなかった。そこでその第一段階として、行敏が代理人となって教義問題で日蓮を挑発した。そうして日蓮を舞台

上に引きずり込んでおいて、実際には教義面よりはそこから派生する反社会的性格を指摘して、彼を刑事被告人として訴えた。

そこで挙げた二つの理由は、いずれも社会の治安の根幹にかかわるものであり、公権力としての幕府が決して看過しえないものが選んである。しかも日蓮を裁く担当者は、日蓮を憎む平頼綱だったのである。

反日蓮グループが次に行ったことは、日蓮が社会に混乱を引き起す悪僧であり処罰されて当然だという雰囲気、幕府関係者の間に作り出すことだった。

禅僧数百人、念仏者数千、真言師百千人、或は奉行につき、或はきり人につき、或はきり女房につき、或は後家尼御前等につきて無尽のざんげんをなせし程に、最後には天下第一の大事日本国を失わんと呪そする法師なり。故最明寺殿・極楽寺殿を無間地獄に墮ちたりと申す法師なり。御尋ねあるまでもなし。但須臾に頸めせ。弟子等をば又或は頸を切、或は遠国につかはし、或は籠に入よと、尼ごぜんたちいからせ給しかば……。

〔報恩抄〕一二三八頁

日蓮は「報恩抄」という晩年の著作で、当時を振り返ってこのように述べている。日蓮を告発する刑事告訴が侍所に受理された後、幕府の要人やその妻などに対し、日蓮を貶めるさまざまな情報吹き込まれていった。その内容は、「日蓮が日本を呪詛している」「最明寺殿（時頼）・極楽寺殿（重時）

を無間地獄に墮ちたと公言している」といったものだった。

その一方で、鎌倉在住の日蓮門徒にはさまざまな圧力が加えられた。政治権力を背景とした圧迫に堪えきれず、信仰を捨てるものも少なくなかった。

日蓮が弟子にせう（少輔）房と申し、のと（能登）房といふ、なごえ（名越）の尼なんと申せし物どもは、よくふかく、心をくびやうに、愚癡にして而も智者となのりしやつばらなりしかば、事のをこりし時、たよりをえておほくの人をおとせしなり。

〔上野殿御返事〕一三〇九頁

少輔房しょうぼうをはじめとする幾人かの門弟はみずから退転するだけでなく、周囲の人物をも巻き込んで大がかりな転向運動を進めたよりである。

いま日蓮とその一門は、逃れることのできない深く巧妙な罠に落ちた。けれども、それを知つてもなお、先に進むしか日蓮のとるべき道はなかった。日蓮は殉教の覚悟を深めるとともに、門弟に対しても命を懸けて信仰を貫き通すように激励し続けた。

各々我弟子となのらん人々は一人をもく（贖）しをもはるべからず。をや（親）をもひ、めこ（妻子）をもひ、所領をかへりみることもなけれ。無量劫よりこのかた、をやこ（親子）のため、所領のために、命すてたる事は大地微塵よりもほし。法華経のゆへにはいまだ一度もすてず。法華

経をばそこばく行ぜしかども、かゝる事出来せしかば退転してやみにき。譬ばゆ（湯）をわかつて水に入れ、火を切るにと（遂）げざるがごとし。各々思ひ切り給へ。（種々御振舞御書「九六一頁」）

種

日蓮の逮捕

文永八年（一二七二）九月一〇日、日蓮は鎌倉幕府からの召喚を受けた。反日蓮グループの訴訟や策略が功を奏したものであろう。「御評定になにとなくとも日蓮が罪科まぬがれがたし。但し上件の事一定申すかと、召し出してたづねらるべし、とて召し出されぬ」（種々御振舞御書「九六二頁」）という日蓮の言葉から、彼に対する諸方面からの訴えの真偽を確認するためのものであったことがわかる。

日蓮は彼に向けられたさまざまな讒訴に対し、時頼・重時が地獄に堕ちたという発言については、彼を陥れるための作り事であるとして退けた。けれども、建長寺・極楽寺などを焼き払え、道隆上人・良寛上人の首を刎ねよ、と主張したことは否定しなかった。それはこの世に安穩が到来することを願って述べたことであり、真剣に安国の実現を願うのであれば公的な場で日蓮と彼らに対決させるべきである、と日蓮は論じるのである。

仏像を焼くといった門弟の反社会的な行動を一貫して制止していた日蓮が、こうした過激な政策の実行を本当に求めていたのかどうかは疑問である。幕府要人に問題の深刻さを認識させ、忍性らを論争の場に引きだすための挑発の言葉と捉えるべきであろう。しかし、査問の場に立ちあつた奉行人人にとっては、この発言は日蓮が危険人物であるという印象を決定づけるものとなつた。とりわけ、権力



平頼綱に逮捕される日蓮 『日蓮聖人註画讃』（本因寺蔵）より

者を目の前にして不遜ともみえる態度を改めない日蓮に対し、平頼綱の立腹ぶりは甚だしいものがあつた。刑事被告人としての日蓮の有罪は、この時点で確定したのである。査問から二日を経た九月一二日、鎌倉の草庵にいた日蓮は頼綱の指揮する一隊の急襲を受け逮捕された。

其時の御勘気のやうも常ならず法にすぎてみゆ。了行が謀反ををこし、大夫の律師が世をみださんとせしを、めしとられしにもこえたり。平左衛門尉大將として数百人の兵者にどうまる（胴丸）をきせて、あほうし（烏帽子）かけして、眼をいからし声をあらうす。

（種々御振舞御書」九六三頁）
移

武装した多数の兵を率いての太がかりな逮捕劇だったようである。

この日の日付で平頼綱にあてられた「一昨日御書」という日蓮の書簡がある。一〇日の召喚を振り返り、安国実現

のために重ねて日蓮の献策を受け入れるように求めている。この書状の真偽については検討の余地があるが、日蓮の真作であるとすれば、逮捕の直前に書かれたものであろう。

このとき平頼綱の配下に少輔房という人物がいた。彼は庵室の日蓮のもとに走り寄ると、日蓮の懷中から法華經の巻物を取り出し、その顔を繰り返し殴つた。

このときの巻物は法華經の第五卷だった。そこには「**救持品**」が収められていた。そして、仏滅後に法華經を広めるものに対する迫害弾圧を予言するこの「**勸持品**」の二十行の偈こそは、かつて日蓮が「法華經の行者」の使命に目覚めるきっかけとなつた重要な語句だった。後に日蓮はそのことに触れ、不思議な一致に深い感慨を表明している。

兵士たちの狼藉ろうぜきによつて、草庵の内部は足の踏み場もないほどの状態となつた。その騒動が一段落しかけたところを見計らつて、日蓮は**大音声**だいおんじやうをもつて叫んだ。

あらをもしろや平左衛門尉がものにくるうを見よ。とのばら（殿原）、但今ぞ日本国の柱をたをす。

〔種種御振舞御書〕九六四頁

不意をつかれた兵士たちは思わず動揺し、しばし狼狽したという。

こうして逮捕された日蓮は、まだ日のあるうちにあたかも「**朝敵**」のように鎌倉の市中を引き回さ

れるのである。

第四章 佐渡の開眼

1 文永八年の法難

八幡神を叱る

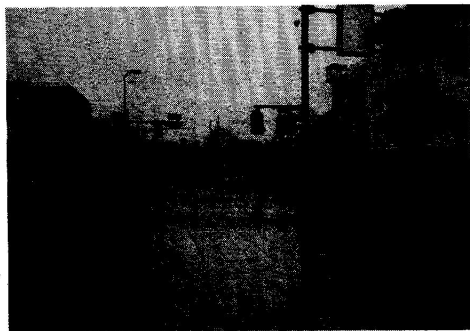
文永八年（一二七二）九月十二日、形式的な裁判によつて佐渡流罪を宣告された日蓮は、ひとまず小町大路の大仏宣時邸に入った。真夜中に及んで、馬に乗せられた

日蓮は、たいまつを手にした物々しい護送の兵士に囲まれて宣時邸を出た。

日蓮自身後に、「外には遠流と聞こへしかども内には頸を切るべしとて……」（『妙法比丘尼御返事』一五六二頁）と述べているように、表向きは流罪でも、明らかに途中で斬首するための出発だった。

日蓮と護送の二団は、小町大路を南下した後右折して、人気の絶えた真夜中の鎌倉市中を西へと向かった。やがて一行は鎌倉の市街を東西に二分する鶴岡八幡宮の表参道、若宮大路にいきあたった。

中央に段葛だんかずら（参詣道）をもつ若宮大路は、鶴岡八幡宮から海岸に向かってまっすぐ南に延びる、鎌倉



下馬四角から鶴岡八幡宮方面をみる。日蓮が八幡神を諫曉したのはこのあたりか。

の都市計画の主軸をなす道路である。いまでも鎌倉のメインストリートとなつてゐる若宮大路は、道幅三十メートルを越える堂々たる大路だった。一般の民家や武家屋敷は、若宮大路に向けて門をつくることを許されなかった。住民の日常の通行も制限されていたという説もある。ハレの儀式に用いられる神聖な場であつた。

ここで日蓮は声をかけて一行を停止させると、おもむろに馬から下りた。

各々さわがせ給うな。べちの事はなし。八幡大菩薩に最後
後に申すべき事あり。
〔種種御振舞御書〕九六五頁

日蓮はとまどう兵士たちを制止し、若宮大路の中央に立った。そして、体を北にある八幡宮の社殿の方角に向けると、声高に語りはじめた。

いかに八幡大菩薩はまことの神か。(中略) 日蓮今夜、頸切られて靈山浄土へまいりてあらん時は、まづ天照大神・正八幡こそ、起請を用ひぬ神にて候ひけれど、さしきりて教主釈尊に申し上げ候は

んずるぞ。

(同)

日蓮は釈尊と交わした法華經の行者守護の誓約を果たさないとして、八幡神を叱責したのである。漆黒の闇の中、武家政権の守り神であった八幡神を、「大科の神」(「諫曉八幡抄」)と叱りつける日蓮の姿に、兵士たちは身の毛のよだつ思いにとらわれた。

日蓮が八幡神を諫曉かんきょうしたこの場所は、鎌倉を東西に横切る大町大路か、もうひとつ下った辻の薬師堂から西進する魔道(車大路)が、若宮大路と直交する個所と推定される。前者であれば現在の下馬四角、後者であれば一ノ鳥居付近となる。竜の口への道筋から考えると、おそらくは前者であつたろう。

竜の口へ

八幡神諫曉後、ふたたび馬上の人となつた日蓮は、鎌倉の街をさらに西へと向かつた。若宮大路と直交して市中を西へ走る二本の道は、当時、佐助谷・佐々目谷さすけだに ささめだにから南下する道と長谷小路(由比ヶ浜大通り)が交わる地点で一つになり、そこから西に向けてこんどは、長谷小路と、その南を由比ヶ浜をへて極楽寺切通しに至る道との二つにわかれる。「ゆいのはまに、うちいで」(「種々御振舞御書」)という描写から、日蓮が通つたのは後者の海岸沿いのルート(稲村ヶ崎道)だつたと考えられる。

稲村ヶ崎路に入つた一行は海岸沿いの道を進み、やがて御霊神社の前に到達した。ここで日蓮は熊王という少年を遣わして、四条頼基しじょうよりもとをよびよせた。師日蓮の危機を知つた頼基は、兄弟三人とともに

裸足で駆け付けた。頼基邸は現在の収^{しゅうげんじ}支寺付近にあったとされている。御霊神社までは数百メートルの距離である。

日蓮の処刑を察した頼基は、せめて刑場まで日蓮の乗る馬の口縄をとることを願ひ出た。頼基の熱意に打たれた護衛の兵士はそれを許した。

新たに四条頼基兄弟をくわえた一行は、低く雲のたれ込める闇の中、極楽寺切通しを越え、極楽寺の門前を過ぎた。その先には鎌倉十橋の一つ、針磨橋^{はりすりばし}がある。いまこの橋を渡ってしばらく進むと、道路沿いの右側に石段が組まれ、そのうえに石碑が立っているのが目に入る。日蓮が刑場への途中、松の木に袈裟^{けさ}を掛けて休んだという伝承のある「袈裟掛の松」の跡である。いまは松の木はなく、石碑だけがその由緒を伝えている。

「袈裟掛の松」を過ぎたあたりから道の両脇はしだいに開け、やがて七里ヶ浜の海岸に飛び出す。日蓮一行は七里ヶ浜沿いの道を竜の口めざして、一路西に進んだ。厚い雲の合間からときおりのぞく月が、江ノ島の黒ぐろとした姿を正面に浮かび上がらせた。

首の座の体験

やがて一行は竜の口に到着した。日蓮はここで馬より降ろされた。竜の口は鎌倉時代において、しばしば罪人の処刑の場として使われた地だった。ちょうど四年後の建治元年（一二七五）九月には、蒙古の使者五人も竜の口で首を切られている。かねてより覚悟していたとおり、ここで斬首されることはまちがいがなかった。

途中から日蓮につきそった四条頼基は事情を察し、もうこれまでと涙を流した。

不かくのとのばらかな、これほどの悦びをばわらへかし。いかにやくそくをばたがへらるぞ。

〔種種御振舞御書〕九六七頁

首をきられることこそ本望とそれをたしなめた日蓮も、その真情は深く心に染みた。後に日蓮はそのときの光景を思い返して、次のように述べている。

返す返す、今に忘れぬ事は頸切られんとせし時、殿はとも（供）して馬の口に付きてなきかなしみ給ひしをば、いかなる世にか忘れなん。設ひ殿の罪ふかくして地獄に入り給はば、日蓮をいかに仏になれと釈迦仏こしらへさせ給ふにも、用ひまいらせ候べからず。同じく地獄なるべし。

〔崇峻天皇御書〕一三九四頁

殿が地獄に墮ちるようなことがあれば、釈迦仏がいくら成仏するよう勧めても、私も殿と一緒に地獄に参ろう。――数ある日蓮の書簡の中でも、とりわけ心を打つ一節である。

日蓮が頸の座にすえられた竜の口の刑場は、腰越こしえの龍口寺前りゅうこうじがその地と伝えられている。中世には葬送の場や刑場は、都市の周辺の境界の地に設けられることが多かった。竜の口から江ノ島にかけての一带は、まさに都市鎌倉の西の境界の地であった（東の境界は六浦の上行寺東遺跡やぐら群がそれにあたる）。



龍口寺（神奈川県藤沢市）

竜の口法難の故地と伝えられる

但し、今日伝えられる刑場跡地が、そのまま日蓮の据えられた刑場であったかどうかは定かではない。中世では刑場は川岸や浜などに、ある幅をもつて設定されることが多かった。実際の頸の座も、当時の海岸により近い地点か、片瀬川沿いの場所であった可能性もある。

頸の座に据えられた日蓮は、端座して題目を唱えはじめた。そばでは四条頼基の兄弟四人が、その最後の姿を見守っていた。時は丑の刻（午前二時）をまわったころだった。海鳴りの音が異様に大きく響いた。処刑役が刀を抜き、今まさに斬首が行われようとした。

そのとき突然、江ノ島の上空に月のような光る物体が出現した。光物は辰巳（南東）から戌亥（北西）へと飛んだ。警護の者たちは狼狽し、処刑は延期された――。

日蓮伝の中でもっとも有名なエピソードである。しかし、日蓮宗外の人々や研究者の間ではこの光物出現について、後世の付会であるとする懐疑的な見方が多い。

ただ、光物については日蓮自身が後に「種種御振舞御書」などある程度信頼できる著作の中で言及しており、必ずしも頭から否定できることではない。日蓮在世中から、その門流においては広く知ら

れた出来事だったようである。伝説のような劇的な場面があったかどうかはともかく、何らかの天体異変があった可能性は否定できない。

竜の口の頸の座は日蓮の生涯を分ける決定的な転機となった。日蓮は以後、繰り返しの事件の意義に論及している。

もし然らば、日蓮が難にあう所ごとに仏土なるべきか。娑婆世界の中には日本国、日本国の中には相模の国、相模の国の中には片瀬、片瀬の中には龍口に、日蓮が命をとどめをく事は、法華經の御故なれば寂光土ともいふべきか。

〔四条金吾殿御返事〕五〇四頁

法華經の真実は、それを教えの通り行ずる人間が現われてはじめて証明されるのである。相模国の片瀬の竜の口こそは、日蓮が法華經を正しく実践したために、經文に予言された通りの法難を被った場所だった。法華經では法華經の行者のいる場所が、そのまま「寂光土」＝浄土であると教えている。そうであれば、日蓮が命に代えて法華經の真実を証明しようとしたこの竜の口こそが寂光土にはかならない。——日蓮はこのように確信するのである。

依智での滞在

すんでのところで頸の座を逃れた日蓮は、相模の国依智えち（現在は「依知」と記す）にある本間六郎左衛門尉の屋敷まで護送されることになった。本間氏は大仏宣時の代官を務める人物だった。

依智を目標した一行は、闇の中で道に迷ってしまう。

これは道知る者なし。さきうちすべしと申せども、うつ人もなかりしかば、さてやすらうほどに、或る兵士の云く、それこそその道にて候へと申せしかば、道にまかせてゆく。

〔種々御振舞御書〕九六八頁

道を探しながらの難儀の道中だった。一行は途中で夜明けを迎えた。昇りゆく太陽の光を浴びて、日蓮はふたたび夜明けを迎えることのできた喜びと、新たな使命感に身をうちふるわせていたに違いない。

竜の口から依智までのルートは定かではない。江ノ島道を藤沢に向かい、源義経を祭る白旗神社前を経て、用田^{もちだ}へいたる厚木道を辿るのが最短コースである。その道筋には日蓮が休憩したという伝説を残す本蓮寺や妙善寺がある。

日蓮が依智の本間屋敷に到着したのは正午になろうとするときだった。これ以降約一カ月の間、日蓮はこの地に滞在することになる。

本間屋敷の所在についても、確かなことはわかっていない。現在その旧跡と伝えるものに、妙伝寺（上依知）、蓮生寺（中依知）、妙純寺（金田）の三つの日蓮宗寺院がある。いずれも平塚から八王子に向かう国道一二九号線に沿って、数キロをへだてて点在している。

日蓮はなぜ依智に一カ月も滞在することになったのだろうか。その背景には、日蓮の処遇をめぐる幕府内部の軋轢あつれきがあつたものと推定される。

日蓮が依智に到着した日の夜、鎌倉より執権時宗の命令書が届いた。本来は日蓮を預かつた宣時に下されるはずだったが、宣時が熱海に湯治に出ていたので、急ぎ依智に届けられたものである。使いは鎌倉から走り詰めでこの書状をもたらしした。

その追伸には、「この人はとがなき人なり。今しばらくありてゆるさせ給ふべし、あやまちしては後悔あるべし」(『種種御振舞御書』九六九頁)と記してあつたという。本文は日蓮を処刑することを厳しく戒めるものであつたろう。

斬首を免れた理由

それにしても、一二日深夜から一三日にかけては、不明な点があまりにも多い。その後の幕府の対応にも、明らかに混乱ぶりが見て取れる。日蓮の処刑をめぐつて、幕府内部ではこのときどのようなやりとりがあつたのだろうか。

その問題を考える際の手がかりとなりそうな史料がある。能登の妙成寺みょうじょうじに所蔵される、弘安の初期ごろに書かれたと推定される日蓮自筆の書状の断簡である。「大学三郎御書」とよばれる、その書状の全文を挙げよう。

いのりなんどの仰かうほるべしとをほへ候はざりつるに、をほせたびて候事のかたじけなさ。かつはし(師)なり、かつは弟子なり、かつはだんななり。御ためにはくびもきられ、遠流にもなり候

へ。かわる事ならばいかでかわらざるべき。されども此事は叶まじきにて候ぞ。大がくと申人は、ふつうの人にはにず、日蓮が御かんきの時身をすて、かたうどして候し人なり。此仰（二説には「代」は城殿（安達泰盛）の御計なり。城殿と大がく殿は知音にてをはし候。其故は大がく殿は坂東第一の御てかき、城介殿は御てをこのまる、人也。

〔大学三郎御書〕一六一九頁

大学三郎という人物を介して、日蓮は安達泰盛あだちやすもりからなんらかの祈禱の依頼を受けた。内容と時期から考えて、国家の安穩に関わる公的な祈禱であり、蒙古調伏にかかわるものであった可能性が高い。このとき日蓮はすでに身延の山中に隠棲していた。日蓮にとって「邪法」たる諸宗の排除という前提なくして、安国の祈禱はまったく無意味であった。

――殿は私にとって大切な檀那であり弟子です。殿のためとあらば、身代わりになって首も切られ、遠流にも遣いましょう。けれどもこれだけはできない相談なのです。

日蓮はこう記した後、彼が「御かんき」を被ったときに大学三郎だけは「身をすて、かたうど」してくれたことを回顧する。その上で、大学三郎が坂東一の書の達人で、安達泰盛もまた書を好む人物である、と述べるのである。

「御かんき」とは竜の口の法難以外には考えがたい。そのとき大学三郎は身を捨てて私に味方してくれた、と日蓮は当時を振り返っている。この言葉から、大学三郎が竜の口の法難において果たした役割の大きさを読み取ることができる。さらに書を通じての、大学三郎と安達泰盛の親密な関係を窺

わせる。

竜の口の法難の時、執権時宗は二十二歳だった。まだ十分なリーダーシップを発揮するには至らなかったが、日蓮の処刑については消極的だったようである。佐渡流罪という判決にも関わらず強引に斬首を実行しようとした平頼綱に対し、大学三郎ら日蓮に同情的なグループが安達泰盛を筆頭とする反頼綱派を引き入れて巻き返しを計り、時宗を説き伏せて講じた処置が、一三日夜の命令書だったのではなからうか。

日蓮が死刑を免れた理由として、しばしば北条時宗の妻の懷妊があげられる。懷妊が反頼綱派による日蓮赦免要求の理由の一つとなった可能性は否定できないが、この事件の帰趨^{きすう}を決するもつとも重要なポイントは、日蓮の処分をめぐって浮上した平頼綱派と反頼綱派との激しいつばぜり合いにあったと考えられるのである〔岡本、92b〕。

一三日には日蓮派の幕臣に、さらに追い風が吹いた。その日の夜の戌の時（午後十時）ばかりに、幕府の殿中に怪異現象がおこった。陰陽師に占わせたところ、日蓮^{かん}勘氣のゆえという結果が出た（『種種御振舞御書』九七〇頁）。日蓮を直ちに許すべきであるとする意見が力をえたことはいうまでもない。

しかし、両派の対立は容易に決着がつかなかった。日蓮を処分するか、赦免するか、両者のせめぎ合いの中で、処分が決定せぬまま一カ月が過ぎたというのが実状ではなからうか。

ともかくも、日蓮は当初の判決どおり佐渡へと流罪になることが決まった。一見すると厳しい処分

に見えるが、何としても日蓮の首を挙げたかった頼綱にすれば不満の残る結果だったにちがいない。

2 教団壊滅

鎌倉の迫害

日蓮の逮捕に呼応して、鎌倉の市中では日蓮教団に対する大がかりな弾圧が開始された。

その矛先はまず出家の弟子たちに向けられた。三位房さんみぼうは日蓮と同罪とされ、あやうく首を刎はねられそうになった状況が日蓮の記述から窺える（「頼基陳状」一三五頁）。また日朗にちろうをはじめとする門弟五人が検挙されて、土牢に押し込められている。彼らは日蓮教団の主要な指導者と目されていた人物であろう。長谷にある光則寺境内には、木立に埋もれるようにして、日朗が幽閉されたと伝えられる岩壁に穿うがたれた土牢が現存している。

そのほかにも、日蓮同様流罪に処せられた弟子がいたようである。また幾人かの弟子は、日蓮に同行して佐渡に流されることになった。

弾圧の魔の手は在家の信者たちにも及んだ。武士階層に属する信者の場合、その主君がどのような態度を取るかによって運命は大きく変わった。主君の庇護がない場合、実際に所領を没収されるものもいた。妙一尼みょういちあまの夫がそれである。後に日蓮はその死を聞いて、妙一尼に手紙を書き、「故聖霊は法華經に命をすて、をはしき。わずかの身命をさ、えしところを、法華經のゆへにめされしは命をすつ

るにあらずや」(「妙一尼御前御返事」一〇〇一頁)と記し、彼の強靱な信心を称えている。この人物についての経歴や社会的立場は不明であるが、弟子である日昭にっしょうの縁者であつたようである。

他方、主君がかばつた場合には、信徒は処罰を逃れることができた。竜の口まで日蓮に同行した四条頼基は、主君である江馬氏の庇護によつて、所領没収・身内追放の処罰を免れている。

日蓮が処分保留のまま依智に留められていたころ、鎌倉では放火や殺人が相次ぎ、社会不安が高まつた。反日蓮グループは、これを弾圧に反発する日蓮の弟子の仕業であると訴えた。幕府内部ではさらに徹底した日蓮教団の解体が論議され、日蓮の弟子をすべて鎌倉から追放するという方針が決定された。このとき書き上げられた名簿には、鎌倉在住の二六〇余人の名前が載せられたという。

これらの信者をみな島流しにした上、牢にある弟子の首をはねるべきだという強硬な主張もあつたらしいが、結局沙汰やみとなつた。日蓮はこのときの鎌倉での放火・殺人事件を、罪を日蓮になすりつけるために律者・念仏者がしくんだものだとして述べている(「種々御振舞御書」九七〇頁)。

文永八年九月の大弾圧によつて、鎌倉の日蓮教団は事実上壊滅した。

信仰を貫く者たち

日蓮は後にこの事件を振り返つて、「鎌倉のご勘氣のとき、千人の内九九九人は退転してしまつた」(「新尼御前御返事」八六九頁)と記している。大半の信徒は幕府権力を恐れて信仰を捨てた。のみならず、少輔房しょうぼうや能登房ののとぼうのように、積極的にかつての同信の仲間に向向を進めてまわるものまで現れた。だがそうした中でも、四条頼基や妙一尼の夫のようにあくまで信仰を貫く人々がいたことはすでにみてきた通りである。

鎌倉の教団がこれだけ過酷な状況に陥つても、信徒が比較的平穩でいられた場所があった。日蓮最初の教団形成の地、下総の八幡莊やわたのしょうである。下総の守護千葉介頼胤ちばのすけよりたねが日蓮に好意的であつたということもあり、彈圧の影響をほとんど受けることなく済んでいた。

九月一四日、当面の斬首の危機を脱した日蓮は、依智から下総教団の中心人物富木常忍とまつねのぶに手紙を認めた。

上のせめさせ給ふにこそ法華經を信じたる色もあらわれ候へ。月はかけてみち、しを(潮)はひ(干)てみつ事疑なし。これも罰あり必ず徳あるべし。なにしにかなげかん。

〔土木殿御返事〕五〇三頁

権力からの迫害によつて本物の信心も現れるのだから、少しも嘆き悲しむようなことはない。——こうした言葉が始まるこの手紙は、一二日以来の事件の経過を簡単に記した後、現在依智に滞在しており、もう四・五日はここににいることになるだろうと述べる。そして、手紙は次のような言葉で結ばれている。

いままで頸の切ぬこそ本意なく候へ。法華經の御ゆへに過去に頸をうしないたらば、かゝる少身のみ(身)にて候べきか。又数数見擯出と説かれて、度々失にあたりて重罪をけしてこそ仏にもなり

候はんずれば、我と苦行をいたす事は心ゆくなり。

転重輕受

ここで注目されるのは、首を切られるのは本より覚悟の上であり、それによって過去の「重罪」を消すことができるのだ、という主張である。

相次ぐ法難によって、伊豆流罪ごろから日蓮の現状認識に大きな転換が生じたことは先に指摘した。修学期以来の現実世界Ⅱ仏国土という樂觀的な世界觀に変わって、この現実社会を汚辱に満ちた末法辺土とする見方が現れてくるのである。そうした惡世のまっただなかで苦難を克服して法華經を広め、理想の国土を実現するべく奮闘する主役が「法華經の行者」だった。そこでは日蓮が迫害を被る原因は、「五義」に示されるようにもっぱら末法辺土という外在的な条件にもとめられていた。

それに対し、ここでは日蓮が迫害を受ける原因として、それまでとは異なつた理由が語られている。それが、日蓮が過去に犯したという「重罪」だった。かつて迫害の原因を末法辺土という当時の日本の客觀的条件に求めていた日蓮は、いまそれを自身が過去に犯した罪業の報いであるとして、きわめて主體的・実存的に受け止め直しているのである。

その際、日蓮にとって過去の重罪とは、「謗法」^{ほうぼう}の行為だった。謗法とは正しい仏法を誹謗する言動をいう。この段階で日蓮は「謗法」の中身については論及していないが、翌年佐渡で著された『開目抄』^{かいもくしょう}では、「我無始よりこのかた惡王と生れて、法華經の行者の衣食田畠等を奪とりせしことかずしらず。当世日本國の諸人の法華經の山寺をたうすがごとし。又法華經の行者の頸を^{はね}刎ることそ

の数をしらず」(六〇二頁)と、その内容を具体的に述べるに至っている。

謗法を責めている日蓮自身、過去世において正法を誹謗し法華經の行者を弾圧したことがあった。いま彼が迫害を受けるのはその報いなのだ。それゆえ生命を賭してこの苦難を乗り切ることによってのみ、身に背負った謗法罪を消して、来世の墮地獄から逃れることができる。——日蓮はこうに述べているのである。

日蓮はこうしたプロセスを「てんじゅうきょうじょう転重輕授」とよんだ。本来重い報いを受けるべきはずのものが、それより軽い応報で済むという意味である。日蓮は一〇月五日には下総の三人の信徒——おおたじようみよう太田・そやきようしん曾谷教信・かなはらほつぎよう金原法橋——に手紙を出して、この問題を詳しく論じている。この書簡が「てんじゅうきょうじょう転重輕受法門」とよばれるゆえんである。

そこで日蓮は、重罪によって未来に地獄に墮ちるべきはずの彼が、今生にこうした苦を受けることによってその罪を消している、と述べている。日蓮は身に降りかかる迫害をこのように捉え直すことによって、彼みずからとその信徒たちに^{ちなん}値難の必然性を示し、それにたゆむことのない信仰を貫く心の支えとしようと試みたのである。

不輕菩薩

このころから受難に堪えて実践に邁進する理想の姿として、日蓮はたびたび^{ふきようぼつ}不輕菩薩に言及するようになる。

不輕菩薩とは、法華經「常不輕菩薩品」に登場する菩薩の名である。

——遠い過去世のことである。仏の正法がすでに滅し、^{ぞうじようまん}増上慢の比丘^{びく}が充滿する像法の世に、一

人の菩薩がいた。不輕菩薩である。彼は会う人ごとに、その人物を敬い合掌することを日々の行としていた。

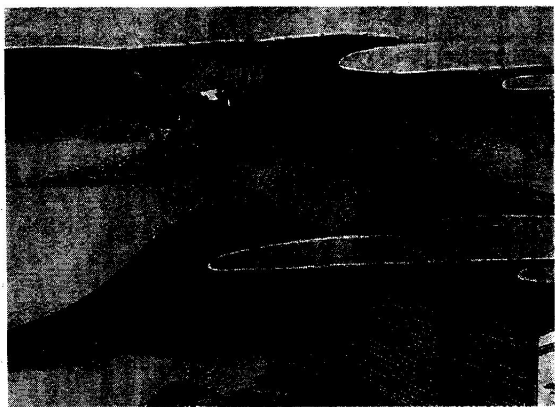
われ深く汝等を敬う。敢えて輕しめ慢らず。所以はいかん。汝等は皆菩薩の道を行じて、まさに仏と作なることを得なければなり。

あらゆる人々はみな、その胸中に尊い仏性を有している。いずれだれもが菩薩道を実践して、最後は必ず仏になる。だから私はその仏性を礼拝しているのだ――。

しかし、像法の惡比丘たちにその真意が理解できるはずもなかった。不輕菩薩は行く先々で罵はりぞう言を浴びせかけられ、杖木・瓦石で打ちすえられた。不輕はそれを忍受して行を重ね、その功德によってついに成仏を遂げることができた――。

その際興味深いことは、日蓮は不輕菩薩が迫害を被る原因を、不輕が前世に犯した法華經誹謗の罪障にあるとしていたことである。もちろん法華經にはそういったことが書いてあるはずもない。日蓮独自の解釈である。

日蓮は迫害を受ける我が身を、この不輕菩薩に重ねた。そして受難に堪えた不輕菩薩が最後は仏になつたように、彼もまた迫害によつて罪障を消滅し悟りに到達することを、自身と門弟に語り聞かせるのである。



土牢に押し込められた日朗 『日蓮聖人註画讃』(本圀寺蔵)より

佐渡への旅立ち

十月十日、日蓮は護送の兵士に送られて依智をたった。初冬の、ひととき

わ冷え込みの厳しい日だったようである。出発の前日、日蓮は鎌倉の土牢に入れられた弟子を氣遣つて書簡を認めている。

日蓮は明日佐渡の国へまかるなり。今夜のさむきに付ても、ろうのうちのありさま思ひやられていたはしくこそ候へ。

〔土籠御書〕五〇九頁

日蓮はさらに、「牢を出られたならば、すぐさまこちらにおいて下さい」と、出牢後の流罪先での再会を約している。

やはり出発の前日、日蓮は縦五三・六センチメートル、横三三・六センチメートルの大ぶりの料紙りょうしに、曼荼羅本尊を揮毫きこうしている。日蓮の没年まで著され続ける曼荼羅本尊の最初の一冊であり、現在は京都の立本寺りゅうほんじに伝えられている。

料紙の中央には点画を伸ばした独特の書体で「南無妙法蓮華經」の題目が大きく書かれ、その左右

には梵字で愛染明王と不動明王が描かれている。右側の不動明王の梵字の下には日付と「相州本間依智郷」で書かれた旨が記され、左側の下部には日蓮の書名と花押かおしがある。

この曼荼羅は「楊枝の本尊」とよばれ、大きな筆を所持していなかった日蓮が、柳の枝を碎いて筆代わりにして揮毫したものとされている。

どのような宗教でも、信仰の対象となる本尊は必ず存在する。日本では仏教の伝来以来、一貫して仏像が信仰の中心をなしてきた。日蓮もまた釈迦像を本尊としてきた。

此土の一切衆生生死を厭ひ、御本尊を崇めんとおぼしめさば、必ず先ず釈尊を木画の像に顕して御本尊と定めさせ給ひて、其後力おはしまさば、弥陀等の他仏にも及ぶべし。

本尊は釈迦仏を木像・絵像に現したものでなければならぬ。——日蓮は文永七年（一二七〇）に著された「善無畏三蔵抄ぜんむいさんざうしやう」では、本尊についてこのように記していた（四六九頁）。その日蓮が佐渡への流罪直前のこのとき、独自の信仰の対象としての文字曼荼羅をはじめて図顕した。

日蓮における本尊曼荼羅の成立は、単に本尊がそれまでの彫像から文字曼荼羅に変わったといった形式レベルの問題ではない。その背景には、信仰の背景をなす日蓮自身の世界観の決定的な変化があった。日蓮はそれまで自任してきた天台僧としての立場からの離脱を、独自の曼荼羅本尊を提示することによって示そうとしたのである。

やがて佐渡において日蓮が作り上げていく新たな信仰世界は、こうした思想変化の延長線上に構築されるものだった。その問題は、後に節を改めて詳しく論じることしよう。

依智をたつた日蓮は、鎌倉街道を一路北上した。三本ある街道のうちの上ノ道
依智から寺泊まで

といわれるルートである。町田、府中を経てその日は久目川（久米川）の宿に入った。現在は北多摩郡東村山市に属する久米川は、鎌倉から信濃や北陸へ向かう大動脈上に位置する要衝だった。鎌倉時代以降も、長らく宿場町として栄えた。中世の宿の様子は偲ぶべくもないが、いまも久米川は江戸時代の宿場の面影を残している。

翌日久米川を後にした日蓮一行は、所沢、入間川を通り、関東平野の西の端に沿ってなだらかな登り下りを繰り返しながら、萩やすすきの生い茂る荒野を北に向かった。今市からはしだいに西に折れながら高崎を目指した。

今日残る古道といわれるものの多くは近世以降のもので、鎌倉時代にまで遡るものは少ない。それでも関東地方の各地には鎌倉街道が残され、当時の様子を知るよすがとなっている。町田市にいまも保存されている古道は、日蓮が佐渡往還の足跡を標した道である可能性が高い。

山地を抜ける現在の主要な道路は等高線に沿うようにしてつくられているが、これは自動車が主要な交通手段となって以後の現象である。それに対し牛馬や人間の通る中世の街道は、等高線を横切って最短距離を結ぶ形で設けられた。いま私たちが中世の古道を歩くとかなりの急な昇り下りが続くように感じられるが、これはそうした理由による。日蓮は馬の背にゆられ、護送の兵士に囲まれて

錦秋きんしゅうの下野路を進んだ。

高崎から先、日蓮一行のとった道筋は定かではない。そのまま北上して三国峠を越える最短距離のルートをとるか、西寄りに進んで碓氷峠うすいとうげを抜け、北国街道を辿るか、のいずれかである。みぞれの降りしきる中での、困難な山越えであったかも知れない。

どちらをとつても道は小千谷で合流する。信濃川に沿ってさらに進めば、長岡から先は茫漠たる越後平野が広がっている。日本有数の米所である越後平野はいまは見渡すかぎり田園となっているが、こうした景観を取るのは江戸時代も後半になってからのことである。鎌倉時代は、まだ原野や湿原が圧倒的に多くの部分を占めていた。そのため、中世の街道はいまのように平野の中央を横切るのではなく、それを取りまく周辺の丘陵の裾をめぐっていた。

長岡を後にした日蓮一行は、寒風の吹き抜ける信濃川左岸の丘陵地帯を縫う道を、越後平野を右手に見下ろしながら北に進んだ。街道からは稲刈りの済んだ田やどこまでも広がる原野がながめられた。やがて一行は左に折れ、海岸と平野を隔てる低い丘を越えて、一路、寺泊の海岸を目指した。

3 佐渡に渡る

寺泊の日蓮

文永八年（一二七二）一〇月二日、日蓮は一二日間の道中を重ねて越後の寺泊てらどまりに着した。

佐渡は古来より流罪の地だった。たくさんの人々が罪をえてこの地に流された。日蓮が辿り着いた寺泊は、佐渡にもっとも近い港だった。いまでもここから佐渡の赤泊への船便が出ている。

このときを遡ること半世紀、承久の乱で佐渡に流されることになった順徳院も、この寺泊から佐渡島を眺めて歌を詠んでいる。

ながらへてたとえば末にかへるとも

憂きはこの世の都なりけり

〔九条道家への手紙〕

日蓮は、寺泊で佐渡へ渡る順風を待った。旧暦のこの時期は、新暦ではすでに初冬にあたる。夏には穏やかな顔をみせる日本海も、いまは鋭い牙をむき出しにしていた。空はどんよりと曇り、雪交じりの北西の季節風が、激しい怒濤を伴って海岸に吹き付けていた。

冬でも青く澄んだ水をたたえた安房の海に親しんできた日蓮にとって、灰色の空と溶け合って鉛色にのたうつ北の海は衝撃であった。

日蓮はここで富木常忍がつけてくれた従者の入道を帰した。佐渡まで同行する手はずだったが、すでに何人かの弟子を伴っていた日蓮は、佐渡での耐乏生活を考えて最小限の人数に絞ることを決断した。日蓮は常忍の元に戻る下人に一通の手紙を託した。中山法華経寺に真筆が伝存する「寺泊御書」である。その冒頭で、日蓮は当時の心情を次のように綴っている。

これより大海を亘つて佐渡の国に至らんと欲するに順風定まらず、その期を知らず、道の間の事、心も及ぶことなく、また筆にも及ばず。ただ暗に推し度るべし。

〔寺泊御書〕五二二頁

船出を待つて荒れ狂う海を眺めながら、日蓮は、「彼の国へ趣く者は死は多く生は希なり」（「法蓮抄」といふ、流罪地佐渡での厳しい流人生活に思いを致していたに違いない。

三昧堂の冬

日蓮がようやく佐渡の地を踏んだのは、一〇月二八日のことであつた。上陸地は畑野町松ヶ崎と伝えられている。松ヶ崎は佐渡で本土にもつとも近い地点にあたる。現在の松ヶ崎の集落は、岬にある鴻の瀬灯台を背景にして、白い砂浜の続く静かな漁村のたたずまいをみせている。

新潟県西津市の妙法寺には、依智で著されたものとはほぼ同時期と推定される曼荼羅本尊が伝えられている。やはり楊枝の筆による染筆とされており、依智から携帯した同じ筆で書かれたものと考えられる〔中尾、01〕。

役人に伴われた日蓮は通称松ヶ崎街道を通つて、佐渡の中央部にあたる国中平野を目指した。つづら折りの登りを繰り返しながら雪化粧した小佐渡丘陵を越えた一行は、小倉の集落を抜けて、やがて落ち着き先の塚原へと辿り着いた。

塚原の故地は国中平野のほぼ中央部にあたり、現在では塚原山根本寺こんぽんじというりっぱな伽藍がらんがある。さらに真野寄りで国府に近い、明満寺みょうまんじ近辺がその地だったという説もある。塚原は、文字通り塚

(墓)のある原である。佐渡最高峰の金北山降ろしが吹き抜ける荒涼たる原野であつた。当時庶民の葬法はまだ土葬が主であり、風葬も行われていた。塚の点在する葬地なかにある一間四面の小堂が、日蓮に指定された配流さんまいどうの地であつた。三昧堂と呼ばれるその堂の荒廃ぶりは、想像を絶するものであつた。

すみか
栖にはおばな、かるかやおひしげれる野中の御三昧ばらに、おちやぶれたる草堂の上は雨もり、壁は風もたまらぬ傍に、昼夜耳に聞く者はまくらにさゆる風の音、朝暮に眼に遮る者は遠近の路を埋む雪也。現身に餓鬼道を経、寒地獄に堕ちぬ。

〔法蓮抄〕九五三頁

おりしも嚴冬へ向かう季節である。周囲は日蓮を敵視するものばかりで、食料の調達すらままならなかつた。日蓮とその弟子たちはこの塚原の地で、「餓鬼道」と「寒地獄」の苦しみを身をもって体験するのである。

念仏者との法論

日蓮が戦わなければならなかつた敵は、餓えと寒さだけではなかつた。

念仏者を中心とする佐渡在住の僧徒は、念仏批判で知られた日蓮の来島を知るとその殺害を計画した。しかし、みずからの責任を問われることを恐れた守護代本間重連しげつぐは、武力ではなく法論によつて日蓮を屈服させることを提案した。

年も改まつた文永九年一月一六日、近国からの応援も交えた数百人の念仏者が塚原の三昧堂へと押

しよせ、重連の立会のもとに法論が開始された。塚原問答と呼ばれる事件である。だが弁成べんじょうという僧を代表とする佐渡の念仏者たちは、中央の大寺で長い間の修練を積み、諸宗の僧との激しい論争で鍛え上げられた日蓮の敵ではなかった。「利剣をもてうりをきり、大風の草をなびかすが如し」(「種御振舞御書」九七四頁)と日蓮が形容したように、勝負は全く一方面的なものとなった。

なお、この問答の内容を記録した「法華浄土問答抄」とよばれる日蓮の真筆の断簡が各地に残されており、そこから論争の具体的な内容を知ることができる。
切れは

このとき日蓮は、論争が終わって帰ろうとする重連を呼び止め、「只今、いくさのあらんずるに、急ぎうちのほり、高名して所地を給はらぬか。さすがに和殿原は相模の国には名ある侍ぞかし。田舎にて田つくり、いくさにはずれたらんは恥なるべし」(「種御振舞御書」九七五頁)と説いて、近く起ころであるう内乱を予言したというエピソードが伝えられている。

寺泊御書にみ

る日蓮批判

文永八年の末から翌年の始めにかけて、極寒と飢餓と周囲の敵視の中で、日蓮はは権力の弾圧の前にあえなく崩壊し、日蓮自身明日の命すら定かではない状況にあった。

弾圧に直面した日蓮の弟子たちの間からも、師の方針に対して疑問の声が上がりはじめていた。

日蓮は安国の実現を目指して法華経を宣揚したのではなかったのか。また法華経には、それを持するものに安穩な生活が保証されると説かれているではないか。にもかかわらず、なぜ正しく法華経を実践しているはずの日蓮とその教団が、これほどの悲惨な目ににあわなければならないのか。

日蓮が寺泊から富木常忍に送った「寺泊御書」には、当時日蓮に浴びせかけられた周囲の非難の言葉が載せられている。(1)「機を知らずして、あぢ 龜き義を立て難に値う」、(2)「勸持品のごときは、深位の菩薩の義なり。安樂行品に違す」、(3)「我もこの義を存すれども言わず」、(4)「唯教門ばかりなり」の四点である(五一四頁)。

(1)でいう「機」とは、各人のもつ宗教的な能力のことである。日蓮は伊豆流罪ごろから「教・機・時・国・序」の五義を立て、この五つの観点からみて当時の日本にもっともふさわしい教えとして法華経を宣揚していた。その五義の一つである「機」と同じである。また、「あぢ 龜」とは、この場合は「乱暴な」といった程度の意味である。

日蓮は末法時機相應の教えとして法華経を勧奨しているというが、それはとんでもない錯覚である。機を十分に斟酌しんしやくすることのないまま、すべての人に強引に法華経を押し付けようとしているに過ぎず、それが反発を引き起して受難の原因となっているのだ。——(1)はこのように日蓮を批判するのである。

(2)に出てくる「勸持品」には、いわゆる「二十行の偈」を中心に法華経の行者への迫害が説かれており、これは伊豆期ごろから日蓮が受難の正当化のためにたびたび引用したものだ。だが法華経にはそれとは別の内容が説かれているものもある。それが「あんらくぎょうほん 安樂行品」である。

そこでは仏滅後に法華経を説く場合、常に「安樂行」の境地に立って、決して他人や經典の欠点をあげつらったり、僧侶を軽んじたりしたりしてはならないとされる。そうすれば心は嫉み・怒りとい

ったさまざまな悩みから開放され、その人自身、だれからものしられることも、危害を加えられることもなくなるであろう…。

日蓮は「勸持品」を重視するが、それは位の高い菩薩にしてはじめて可能な行であって、普通の凡夫は人を誇ることも人から誇られることも避けて、まずは安樂行に努めるべきである、というのが(2)の批判の内容なのである。

(3)は、これだけでは正確な意味をとりにくい。「自分も日蓮の説く程度のことは知っているが、あえて説かない」という意味であろうか。日蓮は反発を受けることを覚悟の上、みずからの信じることを公表したが、時と場所をわきまえて主張しなければ結局なんの成果も得られない、とその姿勢を批判しているのである。

要するに、(1)(2)(3)は日蓮が周囲の反発も省みず、やみくもに過激な布教活動を行うことを批判したものであり、状況を考えて人々に受け入れられるように法を説くべきであるとするのである。

唱題の理論化

それに対し、(4)「ただ教門計り」はやや性格を異にする。(1)から(3)が実践のあり方にかかわるものであったのに対し、これはむしろ信仰の中身の問題だった。

ここでいう「教門」とは、仏教界において「観門」に対峙する概念としてたびたび用いられるものである。天台宗でも教観二門は、車の両輪のごとく相互に不可欠の存在とされている。観門が主として仏教の実践面を指すのに対し、教門は理論的な側面をいう。したがってこれは、日蓮の信仰には「教門」だけがあって「観門」を欠くという批判である。

ただしこれを、單純に日蓮の信仰には実践がかけている、という非難として受け取るべきではない。日蓮は旧来の天台宗に対して、みずからの信仰の特色をその顕著な実践性に見出していた。また彼は法華信仰を万人に開放すべく、唱題という独自の行も創出していた。しかし、伝統仏教者にとっては、日蓮の提唱する唱題はとうていまともな行とはみなしがたいしろものだった。

法華信仰には伝統的に、五種法師といわれる「受持・誦・誦・解^げ説・書^{せう}写」の行があつた。また日蓮が属していた天台宗でも、四種三昧をはじめ、修行段階に応じたさまざまなレベルの行が存在していた。これらの由緒ある正統な行法と対比したとき、唱題は行のうちに数えることすら疑問視された。「唯教門計り」という言葉は、日蓮の信仰が得体のしれない唱題行以外にきちんとした修行の体系をもたない、という指摘にほかならないのである。

かつて法然が専修念仏による極樂往生を主張したとき、旧仏教界からはこうごうたる非難が沸き起こった。法然はその批判に應えるために、〈選択本願念仏説〉を構築して、念仏こそが弥陀の選択した唯一至高の往生行であることを論じた。日蓮もまた、その提唱する唱題が末法の衆生に残された無上の行であることを、はつきりと示すことが求められたのである。

これら四つの批判は、日蓮教団外部からのそれであろう。けれども日蓮の弟子たちにとつても看過することできない重い問いかけであつたはずである。文永九年（一二七二）の「佐渡御書」には、「日蓮御房は師匠にてはおはせども余にこは（剛）し。我等はやらかに法華經を弘むべし」（六一八頁）という、弟子の言葉が収められている。「あまりにもかたくなすぎて、師匠にはついていけない」

——弟子たちの間からもこうした声が上がっていたのである。

受難の正当化と唱題の理論化。——佐渡に渡った日蓮はなにをおいても、先ずこれらの疑問に対する解答を用意しなければならなかったのである。

4 我日本の柱とならむ

開目抄の執筆

佐渡の塚原に腰を落着けた日蓮は、すぐさま新しい著作の準備に取り掛かった。

一月に執筆を始め、周囲を敵に囲まれ、飢えと寒さにさいなまれた過酷な状況の中で書き進められたこの書は、翌年二月に完成をみた。日蓮の著作中もっとも大部なものであり、彼の代表作となる『開目抄』である。真筆本は身延に伝来していたが、明治八年の火災で焼失している。『開目抄』には、竜の口での体験を通じてえた火を吐くような信仰の確信が吐露されている。と同時に、この書は日蓮にとって、門弟に対する遺言ともいえるべき意味をもっていた。

日蓮といふ者は去年九月一二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、返る年の二月雪中にしろして、有縁の弟子へをくれば、をそろしくてをそろしからず。みんないかにをぢずらむ。此は釈迦・多宝・十方の諸仏の、未来日本国当世をうつし給ふ明鏡なり。かたみともみるべし。

(五九〇頁)

竜の口の首の座の体験は、それまでの生涯の中で日蓮にとって最重要の事件だった。これ以前にも数多くの迫害があった。けれども、竜の口ほどの切迫した事態はなかった。大勢の軍兵に取り囲まれて首の座に座らされた日蓮には、もはやいかにしても逃れるすべはなかった。

日蓮は死を覚悟した。命をかけて信仰を貫くことによって、彼は過去の罪業を清算し、法華經の行者としての使命をまっとうすることができるのである。彼は法悦につつまれて、斬首の時を待った。

結局、日蓮はこの事件で命を落とすことはなかった。しかし、日蓮はこの首の座の体験をかつての古い自己の死と捉えた。彼はひとたび法のために身命を捧げ、新たな命をえて生まれ変わった。その新たな命が、かれに『開目抄』を書かせているのである。

究極の教えと
しての法華經

『開目抄』を貫くものは、本因本果の法門を解き明かした法華經の至高性に対する
日蓮の揺るぎない確信である。

それ、一切衆生の尊敬すべき者三あり。所謂、主・師・親これなり。また、習字すべき物三あり。
所謂、儒・外・内これなり。

(五三五頁)

『開目抄』冒頭の一説である。日蓮はまず人々が尊敬すべき対象として主君・師匠・親父が、習うべき教えとして儒教・外道・内道（仏教）があると述べる。次いで、儒教・外道・仏法の中では、釈迦によって説かれた仏法こそが真理の世界を余すところなく解き明かしたものであるとする。とりわ

け、釈迦が四〇余年にわたる説法を経て説いた法華經こそは「教主釈尊の正言」(五三九頁)であり、至高の經典であると主張するのである。

なぜ、法華經が最高の教えなのか。——日蓮は法華經以前の經典と法華經との決定的な相違は、「一念三千」の有無にあると述べる。

一念三千の法門は、但、法華經の本門、寿量品の文の底にしづめたり。龍樹・天親知て、しかもいまだひろいいださず、但、我が天台智者のみこれをいだけり。(五三九頁)

法華經は二八品(章)からなる。この經に着目した中国の天台智顗は、それを前半一四品の「迹門」と後半一四品の「本門」に分け、本門のなかでも寿量品が最も重要な章であるとした。日蓮はそうした智顗の思想を前提としたうえで、究極の教えである一念三千の法門は「寿量品の文の底」に沈められている、と主張するのである。

智顗が発見し日蓮が注目した法華經の一念三千の思想とは、いったいどのようなものだったのだろうか。それが「寿量品の文の底」に沈められているとは、どういうことであろうか。

十界互具の論理

天台宗の開創者智顗が「五時八教」という独自の教判を打ち立てることによって、法華經の至上性を証明しようと試みたことは第一章で述べた。

彼はなぜ法華經を諸教のうちでもっと優れたものと考えたのであろうか。それは法華經こそが、万

人が成仏できる原理を完全に解き明かした經典であると確信したことによるものであった。そしてその原理とは、智顗が法華經のうちに示されていると考えた「十界互具」^{じっかいこぐ}「一念三千」の論理だった。

仏教ではあらゆる存在が一〇のランクに区分されている。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天・声聞・縁覺・菩薩・仏の「十法界」(十界)がそれである。

これらの言葉の中には、ふだんから比較的耳にするものも多い。私たちはここでいう地獄や天などの世界が、この地上とは異次元の世界に存在するものと思いがちである。ところが、智顗の解釈は違った。この十界が一つも欠けることなく、すべて人間の心の中に具わっているとみるのである。

死を目前にした断末魔の苦しみは地獄の状態であり、飢えに身をさいなまれて本能のままに食物を狂い求める姿は、餓鬼の状態である。昇進や合格の通知を受けての天にも昇る喜びは、天上の境界にほかならない。

人間は何かをきっかけ(縁)として、こうした状態を次々と繰り返していく。だが、普通の人々は天まで行けても、その上に昇ることは容易ではない。たとえ菩薩まではたどり着けても、仏になることはできない。しかしそれにもかかわらず、いかなる極悪人であろうとも、その心の奥底には仏の生命が厳然として具わっている。だから正しく仏法を実践しさえすれば、だれでも仏の命を顕現させて釈迦と同じ境界にいたり着くことが可能なのだ――。

けれども、人間の複雑な心理のメカニズムをこの十界で割り切ってしまうとすれば、それはあまりにも平板で単純な発想といわざるをえない。たとえば、欲望はしばしば人間を破滅に導く原因となる

が、反面自己の向上心を支えるエネルギーを提供するものではないか。また、悪を憎む正義の怒りはどのように位置づけられるのか。——もし仏界の顕現が九界を断ち切ることによってしか成就されないとするれば、仏教はこうした疑問に答えるすべを失ってしまふに違いない。

そこで智顗は十界論を超えて、これらの十界が相互に密接不可分にかかわっていることを示そうと試みた。すなわち、十界のそれぞれが他の十界を具有しており、それゆえ地獄界にも仏界が具わり、逆に仏界にも地獄界が存在すると説くのである。これが『摩訶止観』で展開された「十界互具」の論理であつた。智顗はこのような教説を展開することによって、善—悪といった二元対立を超えた眞実の世界にメスを入れようとしたのである。

一念三千の法門

こうして十界互具を論じた智顗は、それを土台として『摩訶止観』において「一念三千の法門」といわれるさらに壮大な論理体系を構築していった。

智顗はまず、十界が具体的な現われにおいては、それぞれ「相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等」の一〇のあり方（十如是）を示すとする。この一〇のあり方は、外面的な姿（相）・内面の特質（性）・能力とその働き（作）などであり、十界互具した百界がそれぞれ一〇の性状を示すから、全部で一〇〇〇〇という数字が出てくる。さらに、これら一〇〇〇〇の存在一つ一つについて、物を構成する五要素（五陰世間）、そこに住む生きとし生けるもの（衆生世間）、生活環境（国土世間）の三つの状態が考えられるため、三〇〇〇〇という数になるのである。

智顗はこのような説を展開することによって、現象世界の森羅万象が三〇〇〇〇の世間から構成され

ていることを明らかにしようとした。言葉を換えていえば、三千とは宇宙全体の内的構造を体系的に描出したものにほかならないのである。

さて、十界互具から三千世間へと論を勧めた智顗は、三千という数字で示されるこの壮大な宇宙世界が、凡夫の瞬間的な迷いの心（一念）にすべて具わっていると説いた。これが「一念三千の法門」である。

したがって、智顗によれば、真理の世界に悟入（こころま）するためにはなんら特殊な対象や方法を求める必要はなかった。心こそあらゆる法をすべて兼ね備えたもつとも根源的なものであるため、悟りをえるためにはみずからの内なる世界を観察しさえすればいい。心を観ずること、すなわち「観心」こそが解脱へのもつとも重要な階梯だった。

智顗は十界互具・一念三千の法門を立てることによって、万人が成仏できる根本原理を明示した。そのため、この一念三千の法門は天台思想の蘊奥（うんおう）とされ、門流に受け継がれていくのである。

日蓮のみた一念三千

日蓮は天台智顗が解明したこの一念三千の法門こそが、釈迦の悟りの究極であると考えた。そしてその法門は、法華経の迹門（しやくもん）**方便品**（ほうべんぽん）に至ってはじめて説き明らかにされるとした。

日蓮は天台の教えを承けて、釈迦の出世の本懐である法華経とそれ以前の経々とのもつとも大きな違いは、二乗作仏（にじょうさくぶつ）を認めるか否かにあるとみていた。二乗とは声聞（しやうもん）と縁覚（えんかく）を合わせたもので、十界の中では仏・菩薩に次ぐ高い位置にある存在だった。独力でそれを行うか、教えに従うかの違いはあ

つても、みずからの悟りを求めて専心する修行者たちを指す言葉である。

ただし菩薩とは異なり、二乗は自身の解脱（じきぎょう）を目指すことはあっても、他の衆生と積極的にかわり、それらを救つていこうという志向性（化他）はなかった。そのため、自分の救いだけを求めるその心は小乗的であるとして仏によって厳しく批判され、真の大乗の悟りには決して到達できないとされた。ところが法華経の迹門である「方便品」では、「声聞、もしくは菩薩にしてわが所説の法の乃至、一偈を聞かば皆、成仏せんこと疑なし」と、それまで成仏が認められなかったこの二乗に、はじめて成仏の記別（予言）が授けられるのである。

日蓮は、方便品で二乗の成仏が約束されたことは、あらゆる人々に悟りへの道が開かれたことを象徴的に示すものであり、その背景には万人に仏性の存在を認める一念三千の思想があると主張するのである。

永遠の仏との邂逅

しかし、日蓮によれば迹門の一念三千はまだ不完全なものでしかなかった。なぜなら、そこではまだ「久遠実成」が明らかにされていないからである。

法華経前半の迹門は、インドに生まれて悟りを開いた釈迦が人々に法を説くという、他の經典と同様の形式をとっていた。ところが、後半の本門になると様相は一変する。

これに先立って、「見宝塔品」では空中に巨大な宝塔が出現し、塔内の多宝如来が釈迦の所説が真実であることを証明した。その後多宝如来は塔内の半座を釈迦に分け与え、ともに宝塔内に座した。

釈迦は多宝如来と並んで法を説いた。いつしか説法の席は、インドの靈鷲山から虚空世界へと舞台

を移していた。

こうした舞台設定を前提として、本門の最初の章である「從地涌出品」^{じゅうちゆじつぽん}で、釈迦の説法を聞くために靈鷲山に集った弥勒^{みろく}をはじめとする多数の菩薩たちは、仏滅後の娑婆世界でこの法華經を護持し弘教する許可を釈迦に求めた。だが釈迦はそれを許さなかった。

我々でなくて、いったいほかにだれがいるというのか——説法の席に連なる人々はみないぶかしがった。

そのときである。地が震え地表が裂けて、突然地の下から上行・無逆行・淨行・安立行^{じようぎよう・むんぎよう・じようぎよう・あんりゆうぎよう}の四人の大菩薩に率いられた無数の菩薩たちが涌き出してきた。

彼らのリーダーである四人の菩薩は、みな釈迦よりもはるかに高齢で立派に見えた。また他の菩薩たちもよき相をそなえて金色に輝いていた。釈迦はそれらの「地涌の菩薩」^{じゆのぼさつ}（大地から涌き出した菩薩）たちを、かつて自分の教えを聞いた弟子たちであると紹介するのである。

仏意の実践者 釈迦は、ブツダガヤで成道して四〇数年にしかならないはずである。これだけの数としての日蓮 知れぬ菩薩たちを、どこで教化したというのか。——聴衆が抱いたこの疑問に対し、

釈迦は次の「寿量品」で驚くべき事実を明らかにしていくのである。

われ成仏してよりこのかた、またこれに過ぎたること、百千万億那由他阿僧祇劫なり。これよりこのかた、われは常にこの娑婆世界にありて、法を説きて教化し、また、余処の百千万億那由他阿僧

祇の国においても、衆生を導き利せり。

人々よ、諸君は私がシャカ族の王子として生まれ、出家と修行を経て、菩提樹のもとではじめて成仏を遂げたと思つてゐることだろう。しかし、それは誤りである。私はすでに久遠の昔にすでに成仏を遂げており（久遠実成）、それ以来いくたびもこの世に現れては、数知れぬ人々を教化し続けてきたのだ。そしてこれからも永遠に、靈鷲山で説法を続けていくのである。

ここに出現した地涌の菩薩たちも、すでに過去世において私の法を聴いたものたちにほかならない。私の死後世は乱れ、濁悪の時代が到来するだろう。そうした苦難の世には、諸君らのごとく今生ではじめて仏の説法を耳にするもの（迹化の菩薩）たちは、その難に打ち勝つて法を広めることなど、とうていできない。遠い過去世より私の教化をうけ続けてきた地涌の菩薩だけが、その困難な任務に堪えることができるのだ――。

こうして釈迦は、地から涌き出した地涌の菩薩に、改めて後世における正法の布教を委ねるのである。虚空会といわれる儀式である。

ここに登場する「久遠実成」＝永遠の生命をもった釈迦とは、もはやインドに生まれた歴史的的存在としての釈迦とみることはできない。むしろ特定の人格を超えた究極の真理＝法を、擬人的に表現したものと捉えるべきであろう。釈迦が無限の過去に成仏を遂げ、未来永劫にわたって説法を続けていくという表現は、真理は常に存在して私たちに働きかけているゆえに、目を開き耳を澄ませばいつでも

もだれでもそれを覺知して、成仏できることをいつているのである。

久遠実成と一念三千

久遠実成は仏の生命の永遠性を説き明かしたものだ。それは同時に、胸中に清浄な仏性を具有する衆生の無限の寿命を示すものにほかならなかった。

仏は迹門「方便品」において、一念三千を背景とした二乗作仏を示すことではじめて万人に成仏の道を開いた。しかし、それはあくまで可能性に留まるものだった。人がたとえ仏性をもっていたとしても、それを開花させなければなんの意味もない。

それに対し、本門の「寿量品」に至って、衆生もまた久遠の過去から仏と同じ命を分かち与えられていることが明らかにされた。悟りは長く困難な修行の果てに、外からもたれされるものではない。人はだれしも生まれながらにして、その心中に永遠の仏の命（無始の仏界）を宿しているのだ。それを発見することこそが、悟りにほかならないのだ――。

本門にいたりて、始成正覺をやぶれば、四教の果をやぶる。四教の果をやぶれば、四教の因やぶれぬ。爾前迹門の十界の因果を打やぶて、本門十界の因果をとき顯はす。此れ即本因本果の法門なり。九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備て、眞の十界互具・百界千如・一念三千なるべし。

（五五二頁）

こうして日蓮は久遠実成が解き明かされる本門「寿量品」にいたって、はじめて「眞の一念三千」

の法門が完成し、本当の意味での万人の成仏が約束されたと考えた。「一念三千の法門は但法華經の本門寿命品の底にしずめたり」という言葉は、そのことを述べたものだった。その上で、「真の一念三千」を説いた經典であるがゆえに、「法華經ばかり教主釈尊の正言なり」と記したのである。

日蓮の開目

日蓮が「開目抄」において強調したのは、法華經の至高性だった。だが、その説明の過程で用いられる二乗作仏・久遠実成・一念三千といったタームは、日蓮のオリジナルではなく、宗祖天台智顗以来の伝統を汲むものだった。それらの概念を用いて法華經の至高性を論証しようとする試みも、天台宗の伝統的な手法だった。論理の組立や重点の置き方に違いはあっても、そこに日蓮の獨創性を見出すことは困難である。

それでは、天台と日蓮を隔てるものは何か。それは数々の体験に裏打ちされた、法華經を正しく読み切った人間は自分一人であるという強烈な自負である。末法の時代において、それを真に理解し説き広める資格のあるものは、經文の予言どおり迫害を呼び起こしそれに耐え抜いた日蓮一人であるという、烈々たる信念である。

經に云く、「有諸無智人惡口罵詈等、加刀杖瓦石等云々」。今の世を見るに、日蓮より外の諸僧、たれの人か、法華經につけて諸人に惡口罵詈せられ、刀杖等を加らるる者ある。日蓮なくば此一偈の未來記、妄語となりぬ。(中略)

又云く、「数々見擯出等云々」。日蓮法華經のゆへに度々ながされずば数々さくさくの二字いかんがせん。此

の二字は天台伝教いまだよみ給はず。況や余人をや。末法の始のしるし、恐怖惡世中の金言のあふゆへに、但日蓮一人これをよめり。

(五五九頁)

学問や經典の理解では、日蓮は天台智顗や最澄には及ばないかもしれない。しかし、如説によせつの實踐という点では日蓮に勝るものはない。日蓮が誕生しなければ、仏の予言も「妄語」となってしまうのである――。

法華經の色読の自覚は伊豆流罪ごろから現れるものだった。それが佐渡期の「開目抄」になると、色読の自覚をバネにして、天台や最澄の立場を超克したことが高らかに宣言されるのである。

三大誓願

智顗や最澄さえもがなしえなかった法華經の色読を果たしたという自信を背景に、日蓮は「開目抄」において有名な「三大誓願」を明らかにする。

本願を立つ。日本国の位をゆづらむ、法華經をすて、觀經等について後生をご(期)せよ。父母の頸を刎ん、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。

(六〇一頁)

この言葉に、われこそが末法の眞の救済者であるという、日蓮の強烈な自負心を読み取ることがで

きるであろう。「開目抄」が「人開顯にんかいけんの書」といわれるゆえんである。しかし、単なる確信ではない。「智者に我が思想を論破されないかぎり」という限定を付けているところに、論理を重んじる日蓮の性格を窺うことができる。

こうして「開目抄」は、一念三千を説き明かした法華經の至高性の強調と、その唯一の実践者としての日蓮の自負が、全編を貫くことになったのである。

私は先に、佐渡に渡った日蓮には、受難の正当化と法華唱題の理論化という二つの大きな課題があったことを指摘した。法華經の至高性とその実践者に対する値難の必然性を説く「開目抄」は、まさしくその前者の課題に応えようとするものだったのである。

「開目抄」は周囲を敵に囲まれた極寒の地で、食料も紙も筆も不足するという極限状態で書かれたものであった。読むものの心をつかむ力強い文体にもかかわらず、論理の体系性という面では必ずしも十分なものとはなっていない。また、「文底秘沈」の解釈と不可分にかかわる一念三千と唱題との関係や、日蓮が題目を広めなければならぬ必然性についても、ほのめかされてはいるものの、まだ全面的に展開されるまでには至らなかった。それは翌年著される佐渡期のもう一つの代表的著作、「観心本尊抄」に委ねられることになったのである。

5 佐渡の信者たち

門徒集団の形成

『開目抄』執筆と前後して、それまで孤立無縁だった日蓮の周辺にも、ようやく在地の協力者が現われ始めた。阿仏房あぶつぼうと千日尼せんにちあまの夫妻である。阿仏房は、承久の乱によって順徳院が佐渡に流されたとき、随行して来島したと伝えられている。上皇の死後、剃髪して念仏者となっていたため阿仏房と呼ばれていた。

阿仏房が日蓮に信従するようになった経緯は定かではない。一説によると、念仏の敵日蓮を殺害しようとして三昧堂を訪れ、逆に教化されてしまったという。あるいは塚原問答が縁となったものであろうか。

阿仏房と千日尼はやがて監視の目を盗んでは、闇に乗じて日蓮に食料などをさしいれるようになった。四周すべてを敵に囲まれていた日蓮にとって、二人の支援がいかに心強いものであったかは、想像して余りある。

地頭々々等念仏者々々々等、日蓮が庵室に昼夜に立ちそいてかよう人もあるをまどわさんとせめしに、阿仏房にひつ（櫃）をしをわせ、夜中に度々御わたりありし事、いつの世にかわすらむ。只悲母の佐渡の国に生まれかわりて有るか。

〔千日尼御前御返事〕一五四五頁

日蓮は千日尼に対し、「悲母が佐渡の国に生まれ変わって、日蓮を助けてくれているのだろうか」と、厚い感謝の言葉を書き送っている。

阿仏房がどこに住んでいたかは不明である。「千日尼御前御返事」の宛名に、「佐渡国府阿仏房尼御前」(二五四七頁)とあることから、佐渡国府の近辺に住んでいたと推測される。真野にある国分寺そばの阿仏房夫妻の屋敷跡と伝えられる地には、現在は蓮華山妙宣寺が建っている。それよりも北によった金井町大字新保にも「阿仏坊元屋敷」という地名が残っている。

国府官人の ネットワーク 阿仏房とはほぼ同時期に、日蓮はもう一人の有力な外護者をえた。国府入道くにのうだう夫妻である。国府入道は阿仏房と密接な連係を取りながら、日蓮に対してさまざまな支援を

行った。その住所や呼称からみて阿仏房と国府入道は、両者とも佐渡国府と深い関係を持っていた人物と推測される。

国府とは律令国家が地方支配のために、国ごとにおいた出先機関(政庁)である。中世にはいると国くに衛がと呼ばれるようになる国府は、中央から派遣される目代の下で、在地の領主や土豪たちがその主だった実務の担い手(在庁官人)となった。彼らは国衛を舞台として相互の連係を密にし、婚姻などを通じて親族関係を結んでいた。中世の国衛は周辺の領主たちの結集の場となっていたのである。

日蓮が身延に入山した後、阿仏房とともに身延を目指した国府入道が、「早稲の收穫が近づき、子もないので」途中から引き返す、ということがあった(「千日尼御前御返事」一五四六頁)。彼らがみずから農作業に関わっていた様子が窺える。他方、阿仏房と千日尼は身延の日蓮に、折に触れ一貫

文・一貫五百文という多額の錢を送っている。阿仏房の子息は藤九郎守綱とうくろうもりつなという立派な名をもつていた。

彼らはみずからの土地を所有し、下人げにんを使つて耕作を行い、その屋敷には仏堂を構えるような立場にあった。かなりの額の金錢を自由に使うこともできた。彼らは在地に根を張つた土豪であり、社会的な階層からすれば在地領主よりも一つ下の名主クラスの人物だったのである。

阿仏房と国府入道は佐渡の土豪であるとともに、国衙に關係する下級官人であつた可能性は高い。官人ならずとも、国衙と何らかの関わりをもつていたことは疑いない。後に日蓮に帰依する中興入道なかおきや一谷入道いちのさかもまた、彼らと似た立場の人物であつたと推定するのが自然であらう。佐渡での日蓮の教線は、国府を中心にして張り巡らされた、土豪層のネットワークに添つて拡大していったと考えられるのである。

このころ日蓮には新たに出家の弟子も加わつた。最蓮房さいれんぼうである。日蓮に出会うまでの最蓮房の来歴は知られていない。かなりの学識をもつた、京都出身の僧であつた。最蓮房に宛てた手紙に、「我等は流人なれども」「最蓮房御返事」六二四頁」といつた記述があることから、日蓮と同じ流罪の境遇にあつたことがわかる。おそらくは一谷入道クラスの名主に預けられていたものが、塚原問答か土豪間のネットワークを通じて日蓮に興味をいだくようになり、やがて心服するに至つたものであらう。

一谷の日蓮

文永九年四月、日蓮は塚原から一谷の土豪、一谷入道の元に移された。一谷は佐和田町市野沢にあたる。日蓮の配流地は、いまは妙法華山妙照寺という寺院になっている。

吹きさらしの原野であつた塚原に対し、一谷は周囲を山に囲まれ南に開けた谷の奥に位置する。前面には水田が広がり、のどかで落ち着いた雰囲気を醸し出している。

入り込んだ谷につくられたこうした水田は、一般的に谷戸田と呼ばれている。丘陵が侵食されることによつて形成された谷戸は、もつとも早くから開発の進んだ地域であつた。鎌倉時代にはほぼ現在と同様の景観が広がっていたものと思われる。谷戸には開発者の子孫が、屋敷を構えて定住しているケースが多かつた。一谷入道もまたそこに根を張つた、在地の有力な土豪の一人だったのであろう。旧暦四月は新緑と田植えの季節である。塚原での極寒の試練を耐え抜いた日蓮は、緑に染め上げられた一谷の初夏の景色を眺め、心を和ませたに違いない。

塚原から一谷へ移されたことは、流刑者としての日蓮の待遇が一段向上したことを意味するものであつた。その理由は、同年二月に起こつた二月騒動にあつたと考えられる。

二月一日、鎌倉では評定衆である北条一門の名越時章・教時の兄弟に対し、謀反の疑いで突然の討つ手が差し向けられた。一日には京都で、六波羅探題北方の北条時輔が義宗によつて殺害されている。明らかに北条氏内部の主導権争ひだつた。

この乱を切り抜けたとき、鎌倉幕府の重職の脳裏を、かねてから「自界叛逆難」内乱の勃発を予言していた日蓮の存在がよぎつたであろうことは想像に難くない。佐渡では本間重連が、塚原問答の折りに日蓮が発した予言の中に鳥肌を立てていた。

「得体の知れない人物ではあるが、疎かには扱えないもの」——日蓮の評価はこのように変化した

のである。

このころ鎌倉では、入牢にゅうろうさせられていた弟子が赦免されている。日蓮に対する幕府の態度は明らかに軟化しつつあった。だが名越氏とのかかわりが深く、その政治力に期待していた日蓮の心中は複雑なものがあつた。

玉沢妙法華寺にある日興書写の『立正安国論』裏書には、日蓮の自筆で次のような夢が記してある。

文永九年太才壬申十月二十四日の夜の夢に云く、来年正月九日、蒙古治罰のため、相国より大小向うべし等云々。

〔夢想御書〕六六〇頁

二月騒動を「自界叛逆難」の予言的中と捉えた日蓮は、彼が予言したもう一つの災難、「他国侵逼難」の近いことを心の中で強く意識するようになっていた。

佐渡の信徒の拡大

一谷への移送後、日蓮の門徒集団は急速に拡大していった。日蓮を預かることになった一谷入道は阿弥陀堂を建てるほどの熱心な念仏者で、はじめ日蓮を敵視していたが、しだいに感化を受けてその母とともに深く帰依するようになったという。日蓮は後にその尽力に感謝して、「私を成育してくれた父母よりも、その当時はあなたのことを大事と思ったのです」（「一谷入道御書」九九四頁）と記している。

同じころ、中興入道と呼ばれる人物も日蓮の門下に加わった。現在、一谷から二キロほど東に行っ

た地点に中興という地名が残っている。中興も一谷と同様、大佐渡山脈を背に国中平野を望む地にあり、谷戸が入り組んだ地形をなしている。一谷入道と親交があったという事実とその居住地域から考えて、中興入道もまた古くからそこに住む土豪クラスの人物であったと推定できる。

在地村落の有力者たちの間に、日蓮は着実にその影響力を扶殖しつつあった。

信徒層の拡大に平行して、日蓮の周辺も賑わいをみせてきた。当初から佐渡に随従した日興に加えて、新たに鎌倉から下った人数が加わり、常時七・八人が生活をともにするようになった。

鎌倉などに在住する信徒との連絡も密になり、数々の供養の品が届くようになった。一谷時代の日蓮が著した遠方の信徒に対する札状や激励の書簡が、いまでも数多く残されている。

日蓮が一谷に移ってまもなく、一人の女性が鎌倉かまくらから佐渡を訪れた。日妙にちみょう尼である。日蓮は、

「いまだきかず、女人の仏法をもとめて千里の道をわけし事を」(「日妙聖人御書」六四七頁)とその求道心を嘉し、「日本第一の法華經の行者の女人」と称えて日妙聖人という号を与えている。文永一一年には乙御前母おとこぜんのははとよばれる女性が、やはり佐渡の日蓮を訪れた(「乙御前御書」七五四頁)。日蓮は彼女にも対しても、伝教大師や玄奘三蔵の求法の旅を引き合いに出して、その志を称賛している。

6 本仏との邂逅

『観心本尊抄』を著す

一谷に移って以後に生じた精神的・肉体的余裕の中で、日蓮はあらためて竜の口以来のさまざまな法難の体験を反芻し、思索を重ねた。そうした中で生まれたものが、『開目抄』と並ぶ佐渡期の日蓮のいまひとつの代表作、『観心本尊抄』である。執筆の日付は文永十年（一二七三）四月二十五日であり、富木、太田、曾谷氏ら有力門人を通じて門下全体に送られるという形を取っている。この日蓮自筆本は、現在中山法華経寺に伝えられている。

この前年の三月には『佐渡御書』の奥書で、弟子檀那に対し「外典書、貞観政要すべての外典の物語、八宗の相伝等」を佐渡に送るように命じている（『佐渡御書』六一九頁）。『開目抄』完成の直後から、次の本格的な著作の執筆に向けて資料集めを開始していた様子が窺える。またこの年の春には、富木常忍から墨と筆が送られてきている。

そのようにして書かれた『観心本尊抄』ではあったが、その料紙には表裏の両面を使って本文が記されている。いくぶん改善されたとはいえ、まだ苦しい生活の様子を忍ぶことができる。

『観心本尊抄』は、正式には『如来滅後五五百歳始観心本尊抄』という。『本朝沙門 日蓮』の署名をもつこの書は、釈迦入滅後、いまだ著されることのなかった観心の本尊を、仏滅後二〇〇〇年を経た第五番目の五百年（五五百歳）のいまになつてはじめて明らかにする、という意味をもつ。末法の

世において、唱題という実践によつて万人が成仏しうる根拠を解き明かした本抄は、日蓮が確立した独自の信仰とその理念をもつとも体系的に示した著作である。そのため、古来より「法開頭の書」として重視されてきた。

富木常忍に与えられた「観心本尊抄副状」には、「仏の滅後二千二百二十余年、いまだこの書の心あらず」（七二二頁）という強い自負の言葉が記されている。

法華経と題 日蓮はこの「観心本尊抄」でなにを説こうとした
目との関係 のであろうか。

日蓮筆「観心本尊抄」（法華経寺蔵）

立教開宗において日蓮は、天台智顗の五時八教の教判と「四十余年未顕真実」（無量義経）の経文に依拠して法華経こそが至高の經典であることを宣言し、念仏排撃を開始した。正元元年（二二五九）に著された「守護国家論」ではその法華経信仰と念仏批判の理念を体系化し、前年の「開目抄」では末法における唯一の色読者の自覚に立って、一念三千の独自の解釈を軸に、さらに立ち入った法華至上の論理を展開した。

だが、依然として大きな課題は残った。いかにしてこの困難な状況の中で法華経を広めていくか、という問題である。

この当時、庶民の間で流行していたのは念仏の信仰だった。口に念仏を唱えることによってだれもが極楽浄土に往生できるという教えは、人々の心を取りこにしていた。それに比べれば、写経や読誦の能力を求められる法華経信仰は、まだ一握りの権力者と知識人のものに留まっていた。

そうした状況の中で、念仏に対抗すべく日蓮が着目したのが唱題である。法華信仰でも、その行を唱題という形式に凝縮する形態は平安時代からすでに行われていた。日蓮も立教開宗に先立つある時期からそれを取り入れ、唱題を実践するようになっていた。従来旧仏教とは異なり、日蓮が専修念仏を全面否定できた背景に、念仏に代わる易行としての唱題の発見があったことは、先に指摘した通りである。「立教開宗」以降、日蓮は唱題の理論化に取り組んだ。「法華題目抄」（一二六六年）では、「法華経の題目は八万聖教の肝心、一切諸仏の眼目なり」（三九二頁）と説いている。

しかし、佐渡以前の段階では、法華経とその題目との関係はいまだに明確にされてはいなかった。

信仰体験を積むなかで、日蓮は直感的にこの唱題こそが法華信仰のエキスであり、地涌所伝の題目

法華経の功德を万人に解放する鍵となる行であると確信した。

法華経では、釈尊が仏滅後の衆生救済のために、この経を地涌の菩薩に授けたと記されている。とはいっても、能力の劣った末法の衆生が、「五種法師」といわれる伝統的な五種類の修業——受持・読・誦・解説・書写——に堪えられるわけがないではないか。仏が万人の成仏を期してこの経を授けたとすれば、その内容は必ずやだれもが実践可能な形態であるにちがいない。唱題こそがそれにふさわしい。しかし、そうであるとすれば、法華経の本文とその題目とはいったいどのような関係にある

のだろうか――。

流罪地佐渡の孤独と呻吟の中で、日蓮はこの問題をどこまでも突き詰めるべく思索と唱題を重ねた。その果てに、彼はついに一つの解答を見出した。

――法華經に説かれる虚空會で、釈迦が大地から涌きだした菩薩たち（地涌の菩薩）に授けた法とは、実は法華經そのものではなく、その題目だったのだ。そして末法のいま、みずから唱題を實踐しそれを人に勧める日蓮こそは、經文に説かれた地涌の菩薩にはかならないのだ。

日蓮はそれを記憶から消し去っていた。だが、いまそれは鮮明に呼び覚まされた。彼は遠い過去に、聴衆の一人として法華經の虚空會の座に連なっていた、彼は、空中に忽然と出現した巨大な宝塔に居並ぶ釈迦・多宝の二仏に向かつて、無数の地涌の菩薩たちとともに合掌し唱題していた。――その光景が、いまありありとその脳裏にのみがえった。日蓮は經文の背後に秘められた仏の真意を、ついに発見したのである。

事の一念三千

日蓮はみずからが発見した法華經の真理の内容を、『観心本尊抄』において次のように説いている。

像法の中末に、観音・葉王、南岳・天台等と示現し出現して、迹門を以て面となし本門を以て裏となして、百界千如・一念三千その義を尽せり。ただ理具を論じて、事行の南無妙法蓮華經の五字並に本門の本尊、いまだ広くこれを行ぜず。所詮円機ありて円時なき故なり。今末法の初め、小を以

て大を打ち権を以て実を破し、東西共にこれを失し天地顛倒せり。迹化の四依は隠れて現前せず。諸天はその国を棄ててこれを守護せず。この時地涌の菩薩始めて世に出現し、ただ妙法蓮華經の五字をもつて幼稚に服せしむ。

(七一九頁)

かつて南岳（惠思・天台（智顗）が百界千如・一念三千の教理を詳しく展開したが、題目だけはついに顕彰することがなかった。それは彼らが地涌の菩薩ではないために、虚空会の儀式で釈迦から題目の弘通を委嘱されなかったからなのだ。末法に弘通すべく、地涌として題目を授けられた日蓮と、彼らとの決定的な違いはここに存在するのだ――。

ここにいたって唱題は、もはや他の修業ができないものがなすべき、低劣な行ではなかった。經典の一部でもなかった。法華經の真実――釈迦の悟りの中身は、一つも漏らさずこの五字の題目に網羅されている。題目こそは仏が直々に授けてくれた法であり、末法における至高にして唯一の救いの道だった。

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裹み、末代幼稚の頸に懸けしめたまう。

（『観心本尊抄』七二〇頁）

題目は仏が慈悲の心でもつて末代の衆生に与えてくれた法であるがゆえに、難しい教理など一切知

らなくとも、だた題目を唱えるだけで、本門寿命品に説き尽くされた一念三千のすべての功德を自然に譲り受けることができるのである。「開目抄」の「本門寿命品の底にしずめたり」という言葉は、まさにこのことを述べたものだった。日蓮はこれを天台の「理の一念三千」に対して、「事の一念三千」とよんだ。

今、末法に入りぬれば余経も法華経もせん（詮）なし。ただ南無妙法蓮華経なるべし。（中略）この南無妙法蓮華経に余事をまじへば、ゆゆしきひが事なり。

（「上野殿御返事」一四九二頁）

法華経さえも不要であるとする日蓮の専修唱題の思想は、いまここに完成をみるのである。

日蓮は長い精神の彷徨と思索の果てに、ようやく久遠の仏との時空を超えた巡り合いを果たし、題目の真の意味を発見することができた。「観心本尊抄」は日蓮がその長く険しい心の旅の果てに行き着いた地平を、明確な形で理論化したものだった。それは同時に、唱題の理論化という佐渡期の日蓮が直面したもう一つの課題に対する解答でもあったのである。

日蓮は地涌の菩薩か

今日宗学では、日蓮は地涌の菩薩の之首（リーダー）である上行菩薩の再誕と規定されている。だが、信頼できる遺文では、日蓮が自身をはつきりと地涌、

ないしは上行とよんだものはほとんどみられない。むしろ、「日蓮上行菩薩にはあらねども、ほは兼てこれをしれるは、かの菩薩の御計か」（「新尼御前御返事」八六八頁）、「予、地涌の一分にあらざれど

も兼てこの事を知る」(『曾谷入道許御書』九一〇頁) というように、地涌であることを否定する言辞の方が目立つのである。

しかし、これまで明らかにしたような日蓮の思想構造を考えたとき、末法の世に題目を弘通する自身とその門弟たちを、日蓮が地涌の菩薩になぞらえていたことは疑いない。

『観心本尊抄』には、「我等が己心の釈尊は五百塵點乃至所顯の三身にして無始の古仏なり。(中略)地涌千界の菩薩は己心の釈尊の眷族なり」(七二二頁) という言葉がある。

あらゆる衆生は、その心中に「無始の古仏」＝永遠なる仏の命を具有している。それはとりもなおさず、無限の過去に虚空会において本仏から附与された地涌としての使命を、だれもが分かちもっていることを意味しているのだ。したがって、衆生はその出自や身分にかかわらず、みずからの仏性を自覚し広宣流布の使命に目覚めたとき、その人物は地涌の菩薩にはかならない——。日蓮は自分に続いて題目を受持した民衆が一斉に立ち上がり、布教活動に邁進する姿を、地涌の菩薩が大地から涌きだす光景に重ねてその実現を夢見ていたのである。

なお『観心本尊抄』には、地涌の菩薩に関して、「この四菩薩、折伏を現ずる時は、賢王と成りて愚王を誠責し、摂受を行ずる時は、僧と成りて正法を弘持す」(七一九頁) という言葉がある。地涌の菩薩は僧俗にわたるさまざまな姿をとって出現するものと、日蓮は考えていたのである。

施陀羅が子の自覚

日蓮は『開目抄』における受難の正当化に加え、『観心本尊抄』では法華唱題の理論的な根拠を示すことによって、末法の導師としての自己の立場を明らかに

していった。

ただここで忘れてならないことは、佐渡期の日蓮は一方で、自身の背負う罪業に対する痛烈な自覚を吐露するようになったという事実である。それと関連して注目されるのが、やはり佐渡期から顕在化する「施陀羅が子」の自己規定である。

日蓮は日本国東夷東条安房の国海辺の施陀羅が子なり。いたづらにくちん身を、法華經の御故に捨まいらせん事、あに石に金をかふるにあらずや。

〔佐渡御勘気抄〕五一頁

ここでいう「施陀羅」とはインドの身分制の最下層に位置する人々で、屠殺などの殺生や獄卒に従事するものを指すという。日蓮は佐渡期からしばしば自身をこの施陀羅の出身であると明言するようになるのである。

日蓮が「施陀羅が子」を自称する背景に、彼が殺生をなりわいとする漁民の出であったことを指摘する向きもある。そうした理由がまったくなかったとはいえないが、これはむしろ、佐渡期における自己の背負う罪業意識の深まりに対応するものとみるべきであろう〔戸頃、70^a〕。法華經「安樂行品」には、「施陀羅」に「親近」することをいましめる言葉がある。至高の經典である法華經が近づくことを禁止した施陀羅に、あえてみずからをなぞらえたところに、日蓮の覚悟のほどを窺うことができる。

日蓮は先の引用文で、ザンゼン施陀羅の子である自分が法華經のために命を捨てることは、石を金と取り換えるようなものだ、と記していた。彼は自分の背負った罪業の深さを強調することによって、そうした最低の人間でも救われる法華經の功德の偉大さを強調しようとしたのである。

佐渡期に高揚する法華經色読者の自任や地涌の菩薩の自己規定は、日蓮にとっては、たんに自身が宗教的エリートであることを宣言するものではなかった。それはあるがままの自己の聖化ではなく、深い省察と自己否定を重ねたその先に開けた、日蓮の新たな宗教的な境地だったのである。

十界曼荼羅の図顕

『観心本尊抄』から二カ月半ほど遅れた七月八日、日蓮は本尊の大曼荼羅を図顕した。「佐渡始願本尊」とよばれるものである。この大曼荼羅は身延山久遠寺に伝えられていたが、明治八年（一八七五）の火災で焼失している。上下約一八〇センチメートル、幅八〇センチメートルの巨大なもので、絹地に墨で描かれている。

信仰の対象である本尊について、『開目抄』では、「天台宗より外の諸宗は本尊にまどえり」（五七八頁）と述べてあるだけで、本尊の形態に関する具体的な記述はない。詳細な説明がなされるのは『観心本尊抄』においてである。

『観心本尊抄』にはその主張の核心をまとめた、「四十五字法体段」しじゅうごじ ほうたいだんとよばれる部分がある。その後、本尊に関する次のような言葉が収められている。

その本尊のていたらく、本師の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・



「佐渡始頭本尊」(身延山久遠寺蔵)

日蓮の真筆を日享が模写したもの

多宝仏、釈尊の脇士は上行等の四菩薩なり。文殊・弥勒等は四菩薩の眷族として末座に居し、迹化・他方の大小の諸菩薩は、万民の大地に処して雲客月卿を見るが如し。十方の諸仏は大地の上に処したまふ。迹仏・迹土を表はすがゆえなり。

(七二二頁)

この描写が基本的には、久遠実成の本仏から地涌の菩薩に題目が委嘱された虚空会を念頭に置いたものであることは明白である。

佐渡始頭本尊は、まさしくかの虚空会の儀式を一幅の紙上に表現したものだった。それは、法華經の七字の題目(南無妙法蓮華經)を中央に置き、両端に不動・愛染両明王の梵字、

四隅に四天王を配するという構図を取る。題目を挟むように上段には釈迦・多宝の二仏が並座し、その脇士として地涌の四菩薩が控えている。第二段より下には、十界論の区分にしたがつて文殊菩薩以下の諸聖・諸神が整然と配列されている。最下段には日蓮の署名と花押がある。

かつて依智で染筆された本尊は、題目

を紙の中央に大書しただけのきわめてシンプルなものだった。それに対し、「観心本尊抄」撰述を経て図顕されたこの曼荼羅は、虚空会の再現であると同時に、題目という根源的な法を中心にあらゆる存在が調和を保って統合されている宇宙の実相——一念三千の世界を、一幅の紙上に凝縮して表現しようとしたものだった。これが「十界曼荼羅」とよばれるゆえんである。

日蓮は信徒にこの曼荼羅を与えるに際して、「日蓮がたましひをすみ（墨）にうめながしてかきて候ぞ。信じさせ給へ。仏の御心は法華経也。日蓮がたましひは南無妙法蓮華経にすぎたるはなし」（『経王御前御返事』七五一頁）と記している。日蓮が佐渡で覚知した悟りの世界が、この曼荼羅中に余すところなく示されているのである。

今日一二〇幅を超える日蓮自筆の本尊曼荼羅が残っているが、これ以降時期によって若干の変動はあっても、この佐渡始頭本尊が基本的な形式となるのである。

文字曼荼羅の系譜

信仰は必ず札拝の対象となる本尊を伴う。日本では仏教の伝来以来、金属や木で造られた仏菩薩の彫像が本尊とされることが一般的だった。仏像を納める金堂は、常に伽藍の中心に位置していた。本尊を圖像として表す場合も文字ではなく、仏の姿そのものが描き出された。

それでは、日蓮以前に、紙や絹に文字で表記する文字曼荼羅は存在しなかったのであろうか。

鎌倉時代に入ると、文字曼荼羅が実際に作られた例が知られている。一つは、明恵上人高弁の作で、中央に「南無同相別相住持仏法僧三宝」の文字が書かれた、「三宝菩提心の本尊」といわれるもので

ある。もう一つは、親鸞の教団において作製された、「南無阿弥陀仏」の六字名号、「帰命尽十方無碍光如来」の十字名号などの文字曼荼羅である。

親鸞が、師法然の跡を継いで専修念仏の理論化とその普及に尽力したことはよく知られている。一方、高弁は華嚴宗の碩学であり、貞慶じょうけいと並んで旧仏教界を代表する学僧だった。彼は『摧邪輪』などの書を著して法然の専修念仏を激しく批判する一方、伝統仏教を簡素化して庶民が実践できるものにすることに心を砕いた。三宝菩提心の本尊はそうした試みを通じて成立したものだ。専修念仏とそれを批判する旧仏教というまったく異なる系譜から、期せずして文字曼荼羅まんだら生まれて

いることは大変興味深い現象である。従来の仏像本尊に対してもつ名号本尊の最大の特徴は、プロの仏師や絵師の手を経ることなく、簡便かつ容易に製作できるという点にある。仏法の普及を図るためには、礼拝の対象である本尊をだれもが手の届くものとするのが不可欠だった。文字曼荼羅は、そうした仏教の大衆化の模索の中から生まれたものだった。

専修念仏に対抗して法華信仰の易行化を試みた日蓮の文字曼荼羅のヒントの一つは、彼に先行するこれらの文字曼荼羅にあったのではなからうか。

ただし、日蓮以前の文字曼荼羅には仏や三宝の名が書かれることはあっても、十界曼荼羅のように、大きな広がりを持った宇宙の真理の世界を凝縮して表現するという発想はなかった。それがみられるのは鎌倉時代の文字曼荼羅ではなく、むしろ金剛界こんぎょう・胎藏界たいざうといった密教の曼荼羅なのである。その際、諸尊を梵字ぼんじで表現する形式の曼荼羅が存在したことは見逃せない。日蓮が青年期に本格的に密教

を学び、一時期真言の行者としての立場にあったことは先に述べた。日蓮は宇宙の実相を一幅の図像として表現する密教の曼荼羅の意味を熟知していた。

かくして日蓮の本尊曼荼羅は、その基本構想を密教の曼荼羅から受け継ぎ、その表現方法については、鎌倉期に出現する文字曼荼羅にヒントを得て成立したものと推定されるのである〔ストーン、99〕。

草木成仏説と曼荼羅

しかし、日蓮自身の主観に即していえば、その本尊は「前代未聞」〔「観心本尊抄」七二三頁〕のものであった。「佐渡始願本尊」にも署名の左に、「この法華

經大曼荼羅は、仏滅後二千二百二十余年、一閻浮提の内未曾有なり。日蓮始めてこれを図す」という書き入れがある。

その一方で、日蓮は法華經以前の經典に依拠したいかなる本尊も無効だと主張した。日蓮は釈迦の本懷である一念三千の教説は、法華經において明らかにされると考えていた。その際、この教説はあらゆる衆生（有情）の成仏の根拠を示すだけでなく、国土や草木といった心をもたない存在（非情）の成仏の原理でもあった。日蓮はこの点について『観心本尊抄』で、「百界千如は有情界に限り、一念三千は情・非情に亘る」（七〇三頁）と端的に述べている。法華經本門において国土世間が提示されることによって一念三千説が完成し、初めて有情・非情にわたるあらゆる存在の解脱が許される、とするのである。

非情の得脱（とくだつ）が認められるということは、金属や木を素材として作られる仏像や曼荼羅もまた、仏になりうることにほかならない。日蓮は、「一念三千の仏種あらざれば有情の成仏・木画二像の本尊は

有名無実なり」(『観心本尊抄』七一頁)と説いて、非情の存在である本尊は、天台が発見した一念三千の法門によつてのみ仏の命が吹き込まれると論ずるのである。

だがいうまでもなく、金銅や木彫の仏像を本尊とすることは天台宗に始まるものではなかった。中国では天台宗以外にも、華嚴や真言・禪などにおいて草木成仏説が説かれており、日本では日蓮の登場以前に「草木国土悉皆成仏」が広く社会に承認されるに至っていた。

これに対して日蓮は、「木画の二像においては、外典内典共にこれを許して本尊となす。その義においては天台一家より出でたり」(『観心本尊抄』七〇三頁)として、そのもともとの根拠はすべて天台宗にあるとする。日蓮によれば、華嚴や真言の草木成仏説は天台の教説をひそかに自宗に盗み入れたものだった。

こうして日蓮は、事の一念三千を背景にもつその曼荼羅本尊以外に、当時の日本には本尊の名に値するものは存在しないと主張するのである。

信仰体系の完成

末法の導師としての確信を記した「開目抄」と信仰の理論的根拠をあかした「観心本尊抄」という二つの著作に加えて、信心の対象である本尊があらわされたこととで、「法門の事はさどの国へながされ候し已前の法門は、ただ仏の爾前にぜんの經とをばしめせ」(『三沢抄』一四四七頁)とみずから明言する日蓮独自の信仰体系の骨格は、ようやく完成の域に達した。

日蓮は智顗や最澄を飛び越えて、本仏と時空を超えた邂逅かいこうを果たし、そこから直接法の委嘱を受けたことを悟った。日蓮はいま、天台宗とは異なる独自の信仰を確立したことをはつきりと自覚した。

日蓮は身延期にそれを「三大秘法」としてさらに明確化していくことになる。

日蓮にとつて、法華經以外の經典に依拠する諸宗はもはや信仰としての価値は皆無だった。天台や最澄の教えさえも、末法のいまとなつては「去年の暦」（観心本尊得意抄「一二〇頁」）のごとき無用の長物だった。日蓮はここに、本仏が地涌菩薩に授与した本門の題目以外に他の一切の信仰の価値を否定する、もつとも徹底した「選択主義」に到達したのである。

こうした思想的達成を背景として、佐渡期に入ると日蓮は諸宗批判を一段と強めた。それまで好意的に捉えられていた天台密教までもが、仮借（かりか）ない批判の対象にされた。とりわけ慈覚大師円仁は、天台法華宗の密教化を成し遂げた人物として激しい攻撃の対象となった。慈覚大師は清澄の開基だったが、専修唱題の理論化を成し遂げた日蓮にとつては彼もまた排斥さるべき対象でしかなかったのである。

佐渡の日蓮は、逆境のなかで着々とその信仰の体系化を推し進めるとともに、在地の人々の間に影響力を強めていった。

これにあわてたのが佐渡在住の諸宗の僧である。彼らは代表を選んで鎌倉に派遣し、武蔵前司大仏宣時（のぶとき）に訴えて、日蓮の弟子の活動を禁止する御教書を発行させた。文永十年十二月のころのことであったという（「法華行者値難事」七九八頁）。しばらくは、弟子たちに対して「或は国をおひ、或は妻子をとる」（「種々御振舞御書」九七八頁）といった陰湿な迫害があったが、決定的な危機にまで至ることなく切り抜けることができたようである。

流罪赦免

そのころ鎌倉では日蓮の赦免運動がしだいに盛り上がりをもせていた。日蓮自身ははじめこれを制していたが、運動の昂揚をうけて、ついに北条時宗以下の幕府中枢も日蓮の赦免を決定した。日蓮はこの赦免について、「この殿（時宗）の許し、は、禍なかりけるを人のざんげんと知りて許し、なり」（『聖人御難事』一六七四頁）と記している。無実の罪に気づいての放免であつたとする。それだけではなく、後に述べるように、蒙古襲来と日蓮の予言との関係が為政者の念頭にあつたことは疑いない。

文永十一年二月十四日付の赦免状は、三月八日に島にもたらされた。この到着を受けて、日蓮一行は十三日に配所を發ち、小佐渡丘陵を越えて真浦の港に向かつた。身を切るような寒風の中を歩いた往路とは一転して、うらかな日差しを浴びての山越えだつた。ただしこのコースについては、「同十三日に国を立ちて、まうらというつ（津）にをりて、十四日はかのつにとどまり……」（『光日房御書』一一五五頁）という記述から、日蓮は配所近くの真野灣から乗船し、真浦を経由して本土に向かつた可能性も否定できない。

真浦は現在の赤泊港である（一説には小木）。一日風をまつて、十五日に日蓮は寺泊に向けて船出した。現在の赤泊―寺泊間の連絡船のコースをとつたことになる。順風ではあつたが、強風に流されて実際に着いたのは柏崎だつた。

二年数カ月にあぶ佐渡での生活は、日蓮の生涯でもっとも苦難の日々であつた。その困難の中で、日蓮はみずからが末法の導師であることを自覺し、多くの信徒を育成した。「つらかりし国なれども、

そりたるかみをうしろへひかれ、すゝむあしもかへりしぞかし」〔国府尼御前御書〕一〇六四頁〕と述懐するように、日蓮にとつて忘れがたい思いでの地であつた。

別れを悲しんだのは、佐渡の弟子たちも同じだつた。のちに阿仏房は日蓮を慕つて、高齢の身をおして三度まで身延に足を運んでいる。最蓮房もまたみずからの赦免後、身延に向かつたと伝えられている。

柏崎に上陸した日蓮一行は、翌日越後の国府（上越市）に向かい、十二日の旅をへて鎌倉にはいつた。途中善光寺では念仏者をはじめとする諸宗の法師が集い、日蓮を襲撃する計画を立てたというが、不穏な動きを察知した越後国府が護衛の兵を付けたため、手出しをすることができなかったという〔種々御振舞御書〕九七八頁〕。鎌倉幕府はなんとしても日蓮を無事に鎌倉まで呼び寄せる必要があつた。善光寺から先は、千曲川沿いの北国街道を上田方面に向かつたものと推定される。小諸、追分を経た日蓮一行は、浅間山を左手に仰ぎながら碓氷峠を越え、高崎で鎌倉街道に合流した。

高崎からは往路で辿つた上ノ道を、一路鎌倉へと南下した。佐渡に向かうときは冬枯れの野だった街道周辺も今は一面新緑に彩られ、ときおり聞こえるホトトギスの声が一行を励ました。

第五章 身延の日々

1 身延入山

平頼綱との会談

文永十一年（一二七四）三月二十六日、日蓮は二年半ぶりに鎌倉の地を踏んだ。鎌倉では大勢の弟子や信徒たちが集まって日蓮を迎えた。

文永八年の法難では多くの弟子たちが日蓮のもとを去っていった。心ならずも転向を装った人々もいた。日蓮が佐渡に追放された後もこの日に至るまで、退転を拒んだ門徒は罪人に与同する者として、周囲からの険しい視線にさらされ続けてきた。それだけに、試練を乗り越え信仰を貫いて、いま師と再開できる喜びはひとしおだった。

しかし、日蓮の心中は複雑なものがあつた。日蓮はこの鎌倉入りを、「帰る」「戻る」ではなく、「打ち入」る（種々御振舞御書）九七八頁と表現している。上原専祿氏はこの言葉に、鎌倉を自分を

拒む地とはみても、もはや本拠地とは捉えていない日蓮の心情を読み取っている「上原、74」。その言葉には同時に、自分の来訪を歓迎しない地にある決意をもって踏み込もうとする、日蓮の強い意思を感じさせる。

四月八日、日蓮は平頼綱たいらのよりつなをはじめとする幕府側の要人と会見した。頼綱は文永八年の法難の仕掛け人の一人だった。なんとしても日蓮の首を取ろうとした人物である。しかし、この日は打って変わって、丁寧な態度で日蓮に接したという（『種々御振舞御書』九七九頁）。

会談はまず法門の問題から始まった。参加者から、日蓮が諸宗をどのようにみているかが問われた。日蓮は一つ一つの質問に、經典を引用しながら丁寧に答えていった。

次に話題はいよいよ核心に入った。頼綱は日蓮に、蒙古がいつ襲来するかを尋ねた。幕府権力の中枢に位置し、御家人を統括する侍所さむらいどころの所司（次官）を務めていた頼綱が、もつとも知りたかったことである。

「今年中には必ず襲来するでありますよ」——日蓮は答えた。この発言は幕府が全力を傾けて収集していた情報と一致するものだった。頼綱は改めて日蓮をおろそかに扱えない人物であることを痛感した。

なぜ日蓮がこの時期に赦免されたかについては、明確な理由は知られていない。私は幕府が蒙古襲来の時期がきわめて切迫しているという情報を得たことが、その最大の理由ではないかと考えている。蒙古襲来が現実のものとなればなるほど、幕府の要人たちの脳裏には、執拗に外寇を警告した日蓮の

姿がよぎった。

幕府は蒙古に対して軍事力だけでなく、宗教的な勢力も根こそぎ動員していた。中世では戦闘は人間だけのものではなかった。冥界ではそれぞれを守護する神々の間で戦闘が行われ、それが戦の帰趨^{きすう}を決すると考えられていた。

巨大な蒙古の足音がひしひしと近づくにつれて、幕府の内部では不気味な能力を身にまとった日蓮を排除するのではなく、味方に付けようという意見が力を増した。それが日蓮の赦免とこの会談へと結びついたのではなからうか。

日蓮の懐柔策

大石寺四世日道の手になる日蓮・日興・日目の伝記『御伝土台』^{ごでんとたい}には、この会談の席上、頼綱が日蓮に対して土地の寄進と坊舎^{ぼうしゃ}の建立を申し出たという記述がある。

これが幕府による日蓮の宗教の公認を意味することはいうまでもない。それは他方では、日蓮が諸宗誹謗を速やかに停止し、他宗と歩調を合わせて蒙古調伏の祈禱を実施することを求めるものだった。

私はこの『御伝土台』の記述が事実である可能性はきわめて高いと考えている。日蓮の体制内への取り込みは、その赦免が決定された段階で幕府側の既定の方針となっていたのである。

しかし、日蓮はこの申し出をにべもなくはねつけた。日蓮にとって近年の内憂外患の根本原因は、ひとえに誤った宗教の流布による善神捨国にあった。したがって、何をおいてもまずなされなければならないのは、護国の善神を呼び戻すための「悪法」の禁圧だった。それなくしてはいかなる安国の祈禱も無意味だった。

日蓮は頼綱に対し、重ねて真言をはじめとする諸宗派による祈禱の停止を要求した。

——現在の状況は、病氣の原因を知らないものがその治療に当たっているようなものだ。このまま真言の祈禱を続けられ、この国は必ず滅びる。かの承久の乱を思い返すがいい。比叡山・東寺・園城寺が総力を上げて戦勝を祈ったにもかかわらず、後鳥羽院は臣下である義時に敗北したではないか。

当然のことながら、日蓮のこうした主張は幕府の受け入れるところとはならなかった。会談は物別れに終わった。頼綱は今回は最後まで感情をあらわにすることはなかったが、幕府側の譲歩にもかかわらず、いっこうに歩み寄ろうとしない日蓮のかたくな態度に怒りを募らせていた。彼は会談を終えて去り行く日蓮の後ろ姿を、憤激の念をかみ殺しながら見送ったに違いない。

鎌倉を離れる

佐渡流罪を許された日蓮は、一縷の期待を抱いて鎌倉に上った。けれども、結局幕府は日蓮の意見を受け入れることはなかった。平頼綱との会談は決裂し、日蓮は再び周囲の険しい視線にさらされることになった。会見直後の四月十日からは、あたかも日蓮にあてつけるかのように、おりからの干ばつに対して「東寺第一の智人」(種々御振舞御書 九八〇頁)と称えられる阿弥陀堂法印 定清じやうしやうに雨ごいの祈禱が命ぜられ、それが実施されている。もはや幕府が日蓮の意見を受け入れる余地は皆無だった。日蓮には最初から鎌倉に長居するつもりはなかった。日蓮は鎌倉を出る決意を固めた。

この時期に書かれたものと推定される、「未驚天聴御書」みきやうてんちやうこしという真蹟の断簡がある。

これを申すと雖もいまだ天聴を驚かさざるか。事三ヶ度に及ぶ。今諫曉を止むべし。後悔を致すな
かれ。

(八〇八頁)

「三回諫曉^{かんきょう}を行つたが、もはやこれまでである。後悔しても知らないぞ」といった強い口調から、
これが平頼綱との会見後、幕府の有力者に宛てられたものである可能性は大きい。「天聴」とは朝廷
への上奏のことであり、一貫して幕府を諫曉の対象としてきた日蓮が、幕府を見限つて朝廷を視野に
入れ始めたもととりうる興味深い資料である〔鈴木、65〕。

会見から一カ月を経た五月一二日、日蓮は鎌倉を離れて甲州身延^{みのぶ}に向かった。酒匂^{さかづ}から足柄峠を抜
け、沼津、富士宮を経て五日後に波木井郷の地頭である波木井実長^{はきいさねなが}邸に到着した日蓮は、富木常忍に
短い手紙を書いた〔富木殿御書〕八〇九頁〕。

けちち申すばかりなし。米一合もうらず。がししぬべし。この御房たちもみなかへして但一人
候べし。このよしを御房たちにもかたらせ給へ。

十二日さかわ、十三日たけのした、十四日くるまがへし、十五日を、みや、十六日なんぶ、十七日
このところ。いまださだまらずといえども、たいしはこの山中心中に叶て候へば、しばらくは候は
んずらむ。結句は一人になて日本国に流浪すべきみにて候。またたちとまるみならば皆さんに入
り候べし。恐々謹言。

十七日

日蓮 花押

ときどの

——ひどい飢饉で米一合すら入手できない。飢え死にしそうだ。食料入手がまま成らないので、同行の弟子もみな帰すことにしよう。ここが気に入ったのでしばらくはいることにするが、最後は一人になって日本国中を流浪する身なのだ…。

これまで多くの研究者はこの言葉に、この時期に日蓮がとらわれた深い絶望感を見出してきた。献策が受容される最後の希望を断たれた日蓮は、俗界からの逃避として身延への隠棲を決意した。その疎外感・孤独感と飢えにさいなまれる苦しみが、一件弱音とも受け取れかねないこうした述懐を生み出したとされるのである。

身延行きの真意

この書簡を逐一正確に解釈しようとすると、意外に難しい問題がある。ただし大筋としていえば、私はここに、日蓮の思想の決定的な転換を示すような深い悲壮感や絶望感を読み取ろうとする立場には賛成できない。

「法華取要抄」という日蓮の著作がある。中山法華経寺に所蔵される真蹟の完本のほかに、身延にもかつて草案とみられる複数の真蹟が存在したことが知られている。日興書写本には巻末に「文永十一年」という言葉が加えられており、テキストによつては「五月二十四日」という日付がある。都守基一氏はこの書にみえる佐渡の天変に関する記事から、文永十一年二月五日以降、蒙古襲来のニュー

すが日蓮のもとに伝わる十一月一日までの間に成立したものと推定する「都守、99」。

「法華取要抄」では、諸經・諸仏に対する法華經と久遠実成くおんじつじやうの釈尊の優位、地涌所伝じゆしやうでんの題目と末法の導師としての自負といった、佐渡で到達した信仰世界が堂々たる漢文で綴られ、最後には次のような「三大秘法」建立と広宣流布実現への確信に満ちた言葉で締めくくられている。

かくのごとく国土乱れて後、上行等の聖人出現して、本門の三つの法門これを建立す。一四天四海一同に妙法蓮華經の広宣流布疑いなきものか。

(八一八頁)

身延に入った直後の段階で、日蓮がこうした熱い信念を吐露していることは見逃せない。

身延入山後の日蓮の心境を窺う史料としても一つ注目されるものは、「聖密房御書」「別当房御返事」という二通の書簡である。いずれも清澄に宛てられたものであり、内容的に密接にかかわっている。鈴木一成氏はこの両書の成立を身延入山後の文永十一年六・七月ごろと推定したうえで、後者の「これへの別当なんどの事はゆめゆめをはず候」(八二七頁)という言葉を、清澄寺の別当就任要請を日蓮が断つたものと解釈している(鈴木、65)。この書簡は、この時期日蓮が清澄寺に決定的な影響力を持っていたことを窺わせる史料としても重要だが、蒙古の牒状の到来を、「震旦高麗」(中国・朝鮮)まで題目を弘めようという自身の大願実現の予兆と捉えていることは注目される。日蓮はその大願がまさに成就せんとするこの時に、名目にしか過ぎない清澄の別当に就任している隙はない、という文

脈で要請を断っているのである。

日蓮は身延に入山した直後においても、みずからの信仰の弘通を確信する高いテンションを維持していた。日蓮は鎌倉幕府に彼の献策を受け入れさせることは断念した。けれども、その「他国侵逼難」の予言が的中して一挙に状況が変化することに、依然として強い期待感を抱いていたのである。

なお日蓮は後には、「賢人の習ひ、三度国をいさむるに用ひずば山林にまじわれということとは、定まるれい（例）なり」（『報恩抄』一二三九頁）と、身延入山を「賢人は三度諫めて聞き入れられなければ去る」という思想によって正当化するようになる。これは儒教の聖典である礼記や孝経にみられる言葉であり、日蓮における儒学の受容の一例として注目される「戸頃、65b」。

身延は当時波木井郷に属していた。日蓮が身延に向かった背景には、その地の波木井実長との関係

領主であった波木井実長の勧めがあつたとされる。

実長は南部氏の一族であり、日蓮の高弟である日興にっくの勧めで信仰をたもつようになった。文永八年の法難においても退転することなく、佐渡の日蓮と文通を行っている。日蓮が佐渡から送った書簡「波木井三郎殿御返事」には格調高い漢文で本格的な教義が展開されており、かなりの学識をもった人物だった様子が窺える。

日興はもともと身延に近い駿河国蒲原郡かんばらの四十九院しじゅうくいんの供僧だった。その活動によって、駿河から甲州にかけて有力な信仰の拠点が形成されつつあった。日蓮が鎌倉での諫曉活動を断念したことを知った実長と日興は、彼らの本拠地であり活動の場である南部への来訪を強く要請したものであろう。日

蓮はその招きに応じて、最短のルートをとって身延へと向かったのである。

「この山中の様子が心に叶うので、しばらくはここにすることにしよう」という先の富木常忍への手紙の言葉からも窺われるように、日蓮は最初からここに永住する予定はなかったようである。けれども、住むにしたがって日蓮はこの地に特別の愛着を抱くようになり、結局そこを出ることのないまま晩年の八年余りの歳月を過ごすことになるのである。

日蓮が身延に定住するようになるいま一つの理由として、日蓮を支える周辺の信徒のまごころと熱意があった。身延の領主である実長が、折につけ日蓮を支援し続けたことはいうまでもない。それ以外にも身延周辺には、有力な信徒が点在していた。とりわけ日蓮が期待をかけたのは、富士郡に在住する若武者なんじょうときまつ南条時光だった。

日蓮と南条氏との関係は、時光の父、兵衛七郎が鎌倉で日蓮に帰依したことに始まる。兵衛七郎が亡くなった際には、日蓮は日興を派遣してその墓前で読経させている。その後、南条氏と日蓮との関係は一旦途絶えたが、文永十一年（一二七四）七月、子の時光は身延の日蓮に供養の品を送った。日蓮はその志を喜び、丁寧な返事を送っている。

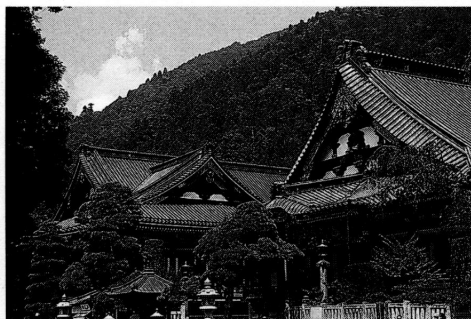
草庵の風景

日蓮が身延に立てた庵室はどのようなものだったのだろうか。「庵室修復書」とよばれる真蹟曾存遺文には、その様子を窺わせる次のような記述がある。

去文永十一年六月十七日に、この山のなかに、き（木）をうちきりて、かりそめにあじち（庵室）

べは一そ（所）にたうれぬ。

この書の成立は、文中の庵室を作って「四年」という言葉から、建治三年（一二七八）と推定される。身延到着後ちようど一カ月を経た六月一七日、木を切り壁を塗って庵室が完成したという。少なくとも一二本の柱と壁をもつ、草庵とはいつてもかなりしつかりした建物だったようである。



身延山久遠寺（山梨県南巨摩郡身延町）



西谷の草庵跡（身延山久遠寺境内）

をつくりて候しが、やうやく四年がほど、はしらくち、かきかべをち候へども、直す事なくて、よるひをとほさねども、月の光にて聖教をよみまいらせ、われと御経をまきまいらせ候はねども、風をのずからふきかへしまいらせ候しが、今年は十二のはしら四方にかふべ（頭）を投げ、四方のか

（二四一〇頁）

身延に日蓮がいることが知れると、教えを請う弟子たちが続々と草庵を訪れるようになった。そこに暮らす弟子たちの数も増え、修理が終わった翌年の弘安元年（一二七九）には、四〇から六〇人の人間が日蓮と生活を共にしていたという（『兵衛志殿御返事』一六〇六頁）。弘安二年にはさらに増加して、同居者は一〇〇人を越えるまでになっていた（『曾谷殿御返事』一六六四頁）。身延は徐々に寺としての体裁を整え、本山としての機能を担うようになっていくのである。

日蓮が草庵を結んだ身延の地は、いまは山梨県南巨摩郡身延町となっている。そこには、現在日蓮宗総本山の久遠寺という巨刹がある。

JR身延線を身延駅で下車し、身延山行きのバスで一〇分ほど走ると、旅館や土産物店が軒を並べる門前町に入る。終点で下車し、三門をくぐると、目の前に菩提梯（悟りへの階段）とよばれる急峻な石段がそびえている。二八七段の階段を上りきれば、そこは本堂・祖師堂（棲神閣）・御真骨堂といった堂舎が並ぶ久遠寺の境内の中心区域である。花の季節ともなれば、境内にある多数のしだれ桜が堂宇を荘厳するかのよう爛漫たる花をつける。

日蓮が草庵を構えた地は、久遠寺から西の方角に、身延川沿いに六〇〇メートルほど分け入った西谷にある。そこは「周囲に高い屏風を四対立てたようだ」（『新尼御前御返事』三七三頁）と日蓮が形容するほどの、日中もあまり日が射すことのない深い谷間の地だった。

現在の草庵跡は周囲に石垣が巡らされてきれいに整備されているが、いまなお深山幽谷の気配を残す静寂な地である。久遠寺が西谷から現在地へと移転したのは一五世紀の後半、十一世貫首日朝の

時代であった。日朝は日蓮遺文の収集や祖師の伝記研究でも知られる著名な学僧だったが、寺の運営についても非凡な手腕を発揮した。彼は寺院を移すとともに伽藍を整備し、寺の年中行事や運営組織を整えた。その改革によって、久遠寺は面目を一新するのである。

2 蒙古の来襲

日蓮が身延に入って五カ月を経た文永十一年（一二七四）一〇月、ついに元が来襲した。

蒙古来たる

この前年、長年にわたって蒙古の支配に反抗してきた朝鮮の三別抄の最後の拠点、耽羅（済州島）が陥落した。日本侵攻の最大の障害であった三別抄が潰えたことによって、元軍の準備は急ピッチで進められた。

一〇月三日、朝鮮半島南端の合浦に集結した元・高麗連合軍は、九〇〇隻の戦艦に分乗し九州に向けて船出した。忻都を指揮官とする三万数千の大軍である。対馬海峡を渡ったこの未曾有の大船団は、対馬・壹岐をまたたく間に席卷し、平戸・鷹島の松浦党を撃破しながら、二〇日未明には博多湾に殺到した。

少式景資を大将とする日本側の軍勢は、上陸してきた元軍と激しい戦闘を繰り広げた。一進一退の攻防戦が続いたが、日本側はじりじりと押され、夕刻には内陸部の太宰府まで撤退することを余儀な

くされた。宮崎八幡宮もこの戦鬪で紅蓮の炎に包まれた。

しかし、元側も勝利というにはほど遠い状況だった。副将が負傷したのをはじめ、相当な人的被害を強いられた。予想以上の反撃をうけて、土地鑑のない場所での夜営が危険であると判断した忻都は、周囲の反対を押し切って、ひとたび船に戻つて態勢を立て直すよう命じた。

眠れぬ不安な夜を過ごした博多周辺の人々は、翌朝信じられない光景を目にした。湾を埋めていた船団が忽然と姿を消してしまつたのである。

このときの元軍の消失は、かつては悪天候による軍船の壊滅が原因であると考えられてきた。いわゆる「神風」である。しかしその後、この時期に大風が吹いたことが確認できる記録も史料も存在しないところから、元軍撤退の理由を軍内部の問題にあると見る説が提示された。これ以外にも諸説が示され、現在でもこの論争は決着がつくには至っていない〔川添、77〕。

日蓮の捉えた蒙古

元軍来るの第一報は、早馬によつて一〇月一七日に六波羅に届けられた。その数日後には鎌倉に到達している。この報告を聞いた幕府はさっそく西国の守護に対し、任国に下向して御家人・非御家人を問わず国内の武士を徵募した上、彼らを指揮して防戦するよう指示を出している。伊勢や石清水には奉幣使が派遣され、東寺長者や延暦寺座主による祈禱も開始された。

日蓮は一月初旬には元軍来襲の詳しい情報をえていたようである。日蓮は年内に必ず元軍の侵攻があると確信し、身延の山中においてもあらゆるルートを動員して元の動向に耳をそばだてていた。

元寇こそはかねてから「他国侵逼難」を予見していた日蓮の主張の正当性を証明する事件であり、究極的には法華經の眞実性を裏付ける出来事であると考えていたからである。弟子たちも日蓮のそうした意図は十分に承知していた。鎌倉に届いた情報は、逐一身延の日蓮のもとに送られていたに違いない。

日蓮が早い段階で元の来襲に触れた遺文として、一月十一日の日付をもつ「上野殿御返事」（日興書写本）と、二〇日付の「曾谷入道殿御書」（眞蹟）がある。日蓮がそこでまず強調したのは、蒙古に席卷された対馬・壹岐の住民たちの悲惨な状況だった。

大蒙古国よりよせて候と申せば、申せし事を御用ひあらばいかになんどあはれなり。皆人の当時のゆき（壹岐）つしま（対馬）のやうにならせ給はん事、おもひやり候へばなみだもとまらず。

（「上野殿御返事」八三六頁）

日蓮はこのように述べた後で、こうした事態を招いた原因はなによりも誤った教法の流布にあるとして、まず「亡国の惡法」である念仏と「天魔の所為」である禪を槍玉に上げた。次いで、眞言が「第一の邪事」であるはずなのに、昔よりいまに至るまでだれもそのことを知る人はいないと述べ、眞言こそが惡の根源であるとした。

後白河院が平清盛に幽閉されたことも、後鳥羽院が義時に敗れたのも、すべて眞言の祈禱を行った

からである。その真言がいま鎌倉に流入し、盛んに祈禱を行つてゐる。真言の調伏を続けければ一〇〇日続くはずのの戦は一〇日で敗北し、一〇日の戦は一日で決着がつくだろう――。

日蓮はこのように述べて、これ以上の惨事を避けようとするのであれば、これを機会に真言の祈禱をきっぱりやめるよう主張するのである。

諸悪の根源と
しての真言

日蓮の他宗批判の出発点は、旧仏教の影響を受けての念仏と禪、とりわけ前者に対する排撃だった。蒙古の牒状が到来すると、日蓮は自分の前に立ちはだかつてその

献策の登用を妨げる人物として、忍性^{にんじやう}を捉えるようになり、律批判が激化した。元の侵攻が目前に迫ると真言の祈禱が盛行した。日蓮にとってそれは、みずからの果たすべき安国の役割を真言が担つてゐるものとみえた。かくして、佐渡流罪に前後して、真言が最大のライバルとみなされるようになったことはすでに述べた。

ただし佐渡期までの真言批判は、どちらかといえば法華經の一念三千を盗んだといった、教理的な内容に重点が置かれていた。それに対し蒙古襲来が現実のものとなった身延期の真言批判は、この書簡のように真言亡国の事例を挙げて、幕府がその轍を踏まないように警告するという形をとるものが多くなった。

後白河院も後鳥羽院も、あれほど熱心に真言の祈禱を行つたのに、もろくも敗れ去つたではないか。幕府は上陸する元軍を目の当りにしたこのときにおいてさえ、そうした失敗からなに一つ学ぼうとせず、逆に京都から名だたる真言僧を次々と招き寄せている。日本はいままさに、滅亡への道をまっし

ぐらに突き進んでいる。このままでは国内の至るところに、対馬や壹岐の様な悲惨な状況が現出することは必至である――。

日蓮は、強い危機感をあらわにして真言排除の必要性を訴え、これを他の人々にも読み聞かせるよう指示するのである。

隣国の聖人

日蓮がみずからの予言的中と捉え、謗法の国日本に対する天の懲罰とみなした元軍は、一瞬の強烈な衝撃を残して忽然と姿を消してしまった。日蓮はこれを、本格的な懲罰が実行される前の警告と考えた。蒙古襲来の翌年、日蓮は佐渡のいちのさわ一谷入道に書簡を与えた。そのなかで、元の侵攻にさらされた対馬・壹岐・松浦の人々の惨状を詳しく叙述した後、次のように記している。

また今度は如何が有らん。彼国の百千万億の兵、日本国を引回して寄て有ならば如何に成べきぞ。北の手は先ず佐渡の島に付て、地頭・守護をば須臾に打殺し、百姓等は北山へにげん程に、或は殺され、或は生け取られ、或は山にして死ぬべし。

（「一谷入道御書」九九五頁）

日蓮は今度の元寇を教訓として幕府が政策を転換し、人々が正しい信仰をたもたなければ、次回さらには本格的な侵攻が起こり、日本国中が対馬・壹岐のような状況に陥るであろうと述べる。日蓮の目に映る元は、日本に対する脅威であり、無辜の民を塗炭とたんに陥れる憎むべき侵略者であった。

しかし、日蓮にとつて元は同時に、謗法の国日本を正しい信仰に目覚めさせるための仏の使者だった。日蓮はそうした役割をもった元を、「隣国の聖人」(撰時抄 一〇四七頁)とよんでいる。日蓮は日本を覚醒させるべく元が再び来襲することに、いささかの疑問も抱いていなかった。そして、再度の元寇を契機とする状況の劇的な転換は強い期待を寄せていたのである。

「撰時抄」の述作

そうした確信を踏まえ、日蓮は翌建治元年(一二七五)六月に「撰時抄」を著した。『開目抄』『報恩抄』に次ぐ大部の著作であり、日蓮の代表作、五大部の一つに数えられている。

「それ仏法を学せん法は必ずまづ時をならうべし」(一〇〇三頁)という言葉ではじまる「撰時抄」は、「時」という観点から末法の時代に法華経が広まり行く必然性を論証しようとするものだった。日蓮によれば当時は、仏滅後二〇〇〇年を経た末法の「白法隠没」の時期だった。謗法の充満する悪国たる日本には、重病者に強力な薬が必要とされるように、もつともすぐれた法が必要だった。それが地涌の菩薩に託された本門の題目だった。

正像二千年の大王よりも、後世ををものは人々は、末法の今の民にてこそあるべけれ。これを信ぜざらんや。彼の天台座主よりも南無妙法蓮華経と唱る癡人とはなるべし。(一〇〇九頁)

日蓮は、使命を受けて末法の世に生まれあわせ、困難な状況を切り開きながら真実の仏法を広めゆ

く喜びを力を込めて語るのである。

その一方で、日蓮は正法に目をそむけ惡法に執着するものとして、念仏・禪・真言に対して假借ない批判を加えた。とりわけ真言宗については、「真言宗と申は上の二のわざはい（念仏・禪）にはなるべくもなき大僻見なり」（二〇三三頁）として、激しく敵視した。その上で、ここでも承久の乱を例として取り上げ、「亡国の法」である真言を用いれば元の再度の來襲は必至であると主張するのである。

いまにしもみよ。大蒙古国数万艘の兵船をうかべて日本国をせめば、上一人より下も万民にいたるまで、一切の仏寺一切の神寺をばなげすて、各々声をつるべて南無妙法蓮華經くと唱へ、掌を合せて、たすけ給へ日蓮の御房、日蓮の御房とさけび候はんずるにや。

（二〇五二頁）

今度元の大軍が押し寄せるときは、先の來襲とは比較にならないほどの規模になるはずだ。それを目の当りにした日本国中の人々は、みな日蓮にすがって救いを求めることになるだろう。——日蓮の蒙古襲來への願望は、ほとんど夢想に近いところまで高揚するのである。

道善房の死

建治二年、清澄時代の日蓮の師であつた道善房が死去した。この報に接した日蓮は七月二一日に「報恩抄」を著し、弟子の日向（にこう）を使者として清澄寺の義浄房（ぎじょうぼう）と浄顕房（じやうけんぼう）に届け

させた。

この書はかつて師であつた道善房の菩提を弔うためのものであつたが、仏教流布の歴史を振り

返るとともに諸宗の優劣を説き示した長文の著作である。なかでももっとも厳しい排撃の対象とされたのが、第三世の天台座主となった慈覚大師円仁だ。日蓮は天台宗の密教化の元凶として、円仁を激しく攻撃している。もともとは慈覚大師流の天台寺院である清澄寺を、強く意識してのものである。この時期清澄寺はすでに日蓮の影響下にあったが、日蓮はこの機会を捉えて慈覚流の台密の一掃を図ったのである。

『報恩抄』はまず、「仏教をならはん者の、父母・師匠・国恩をわするべしや」と述べて、仏教者における「報恩」の大切さを説くところから始まる。だがその恩は、決して世間的な意味でのそれではなかった。

是非につけて、出離の道をわきまへざらんほどは、父母・師匠等の心に随ふべからず。

(二一九二頁)

日蓮にとつては、世俗道德としての報恩を超えた真の報恩こそが、仏教による救済なのである。すでにいくどか触れたように、道善房は小心な人物で、立教開宗後の日蓮を守り抜くことができなかった。この書でも日蓮は、道善房を「きわめて臆病なりし上、清澄をはなれじと執せし人なり」(二三九頁)と評して、はっきりと批判している。

それでもこの道善房は、日蓮に対してひとかたならぬ愛情を抱いていたようである。日蓮もまたそ

れをよく承知していた。「彼人の御死去ときくには、火にも入り、水にも沈み、走りたちでもゆひて、御はか（墓）をもたゝいて経をも一卷読誦せんとこそをもへども……」（二四〇頁）と、日蓮はその心中を述べている。

日蓮は道善房の菩提を願いながら、日蓮が題目を広める功德が、やがては花が根に返るように道善房の聖霊の身に集まるであろうと述べて、二度題目を繰り返してこの書を終えるのである。

3 身延の生活

草庵の生活

身延の日蓮のもとには、彼を慕いその教えを求めて多数の信徒が訪れた。

建治二年（一二七六）二月、数人の従者を引き連れ身延を目指して旅路を急ぐ旅人の姿があった。日蓮の最初期の信徒の一人であり、彼がもつとも信頼する富木常忍である。その首には、前月亡くなった老母の遺骨を取めた木箱がかけられていた。常忍は亡き母のために供養の仏事を行い、さらにその骨を日蓮の身近に安置することを願って、身延行きを決意したのである。

日本では遺骨を聖地に納めるといふ習慣は、一二世紀ごろからしだいに流行するようになった。その先鞭をつけたのが高野山である。日蓮とほぼ同時代を生きた仏教者、一遍いっぺんの生涯を描いた絵巻物『一遍聖絵』ひつじえには、高野山奥の院の参道の両側にすぎ間なく卒塔婆そとばが林立する風景が描かれている。阿仏房も死後その骨は身延に納められた。身延の草庵そのものが、門人にとって聖地と観念されるよ

うになつていたのである。

日蓮と久しぶりに再会し、しばし指導と懇談の時間を持ち、亡母の供養を無事に済ませた常忍は、晴れ晴れとした気持ちで帰路についた。だが彼は重大なミスを犯していた。常日ごろ大切にしていた持経を草庵に忘れてしまったのである。

これに気付いた日蓮は、弟子にこの経をもたせて常忍の元に届けさせた。その際に一通の手紙を添えた。「忘持経事」である。日蓮はそこでまず、転居の折に妻を旧宅に置き去りにした人物や、自分の名前を忘れたスリハンドク榮特尊者など、世に知られる幾人かの物忘れの名人を上げた後、「いま常忍上人は持経を忘る。日本第一のよく忘るるの仁か」(二一五〇頁)と、ユーモアを交えてその失敗ぶりを指摘する。その上で、仏の本意を忘れた真言・念仏・禅・律の学者や、念仏者に味方する天台真言の学者こそが、さらによく物事の道理を忘れる者たちなのだと述べるのである。

この書簡の末尾には、もう一つ注目される言葉が書き記されている。

案内を触れて室に入り、教主釈尊の御宝前に母の骨を安置し、五体を地に投げ掌を合わせ、両眼を開きて尊容を拝するに、歡喜身に余り心の苦しみ忽ちに息む。我が頭は父母の頭、我が足は父母の足、我が十指は父母の十指、我が口は父母の口なり。譬えば種子と菓子と、身と影とのごとし。教主釈尊の成道は淨飯・摩耶の得道なり。吉占師子・青提女・目犍尊者は同時の成仏なり。かくのごとく観ずる時、無始の業障忽ちに消え、心性の妙蓮は忽ちに開き給うか。

(二一五一頁)

日蓮は富木常忍の厚い孝養心を承知したうえで、釈迦の成仏がその父母である淨飯・摩耶の成仏をも意味したように、親子の成仏は同時に成就するものだと思へ、彼の亡き母を悼む気持ちと母のための仏事が、そのまま彼自身の得道とくどうに直結するものであることを強調するのである。

千日尼への手紙

日蓮は常忍に「忘持経事」を送るとほぼ時を同じくして、その妻に対しても手紙を書いてゐる。その書き出しの文句である。

やのはしる事は弓のちから、くものゆくことはりう（龍）のちから、をとこのしわざは女のちからなり。いまときどの、これへ御わたりある事、尼ごぜんの御力なり。けぶりをみれば火をみる、あめ（雨）をみればりうをみる。をとこをみれば女をみる。今ときどのにけさん（見参）つかまつれば、尼ごぜんをみたてまつるとをばう。ときどの、御物がたり候は、このはわ（母）のなげきのなかに、りんずう（臨終）のよくをはせしと、尼がよくあたり、かんびやうせし事のうれしさ。いつのよ（世）にわするべしともをばへずと、よろこばれ候なり。

〔富木尼御前御書〕一一四七頁

日蓮はここで、富木常忍がはるばる身延へ来訪できたのもひとえにその妻であるあなたのお力によるものです、と述べて尼御前あまにぜんの尽力を讃え、その信心を嘉している。日蓮は遠く身延へ足を運んだ常忍も、下総で彼を送った尼御前も、その善行と功德になんら変わりはないと説くのである。

次いで日蓮は、自分の母がなくなったことは悲しいが、そんななかにも、臨終の相がよかったこと

と、妻が手厚く看病してくれたことの嬉しさは、多生を経ても決して忘れることはないだろう、という常忍の言葉を引用する。母思いの常忍の、その妻への感謝の気持ち、さりげなく尼御前に伝えるのである。

この後日蓮は、体が弱く病気がちだった尼御前に対し、懇切丁寧にあたわりと励ましを述べる。そして最後に、「我等は仏に疑ひなしとをほせば、なにのなげきか有るべき。きさきになりてもなにかせん、天に生れてもようしなし。龍女があとをつぎ、摩訶波舍波提比丘尼のれち（列）につらなるべし。あらうれしあらうれし。南妙法蓮華經、南妙法蓮華經と唱へさせ給へ」（二一四九頁）と、法華經で龍女という女性が成仏したように、尼御前の成仏も疑いないことを断言する。尊敬する日蓮からこうした心尽くしの手紙を受け取った尼御前の感激ぶりは、いかほどであったことだろうか。

ほぼ同時期に、夫婦それぞれに相手の状況に応じた激励と指導の書簡を送る。——このエピソードには、私たちが抱いているような、獅子^{しし}吼^{こう}する不撓^{ふたう}不屈^{ふくつ}の法華經の行者日蓮のイメージとは別の一面が読み取れる。そこにみえるのは、相手と同じ目線に立って心のひだに染み入るようなこまやかな心遣いと指導を施していく、人生の達人の姿である。

手紙による指導

身延の日蓮は、このように折に触れて信徒に激励と指導の手紙を送った。山中の生活を支えるべく、各地の信徒からはさまざまな供養の品々が届けられた。日蓮は供養が届けられるたびに、これに対しても丁寧な返事を認めた。身延にある日蓮にとって、手紙は彼と門弟を結ぶもつとも重要な絆であった。

現在に較べれば交通手段が著しく未発達であつた鎌倉時代には、信仰教導の手段として、どの宗派でも手紙が大きな役割を果たした。かの法然や親鸞もまた、その思想を書簡に託して信徒たちに送つた。とりわけ親鸞は上洛後の晩年、関東在住の門徒集団に対したくさんの書簡を遺わしている。

しかし、書簡の数からいえば、鎌倉仏教の祖師たちのなかでは日蓮が群を抜いている。加えて、相手の性別や身分・教養に応じて文体を使い分け、巧みな譬喩を用いて読むものの心をつかむという点においても、日蓮の右に出るものはなかった。

弘安三年（一二八〇）秋、南条兵衛七郎の妻は夫に続いて最愛の男子（南条時光の弟）を失つた。この件を知つた日蓮は、ただちに手紙を書いた。

南条七郎五郎殿死去の御事。人は生れて死するならいとは、智者も愚者も上下一同に知りて候へば、始てなげくべしをどろくべしとわをばへぬよし、我も存じ、人にもをしへ候へども、時にあたりてゆめかまばろしか、いまだわきまへがたく候。まして母のいかながなげかれ候らむ。父母にも兄弟にもをくれはて、いとをしきをとこ（夫）にすぎわかれたりしかども、子どもあまたをはしませば、心なぐさみてこそをはし候らむ。いとをしきてこご（子）、しかもをのこご、みめかたちも人にすぐれ、心もかいぐしくみへしかば、よその人々もすすしくこそみ候しに、あやなくつほめる花の風にしほみ、満月のにわか^{うき}に失たるがごとくこそをばすらめ。まことともをばへ候はねば、書き作るそらもをばえ候はず。又々申すべし。恐々謹言。

（「上野殿後家尼御前御返事」一七九三頁）

日蓮はこの書簡では、若き子を突然失った母親の気持ちに寄せて、「母としてどれほど悲嘆に暮れておられることでしょう」と述べ、また自身の思いを、「とても信じられず、書く言葉ありません」と記している。指導めいた言葉はどこにも見当たらない。信仰にかかわるものは、わずかにこの後の追伸に出てくる、「釈迦仏・法華經に身を入れて候しかば臨終目出候けり。心は父君と一所に靈山淨土に参りて、手とり頭を合せてこそ悦ばれ候らめ。あはれなり、あはれなり」という部分だけである。故人はしっかりした信仰者だったから、いまごろは靈山淨土で父と再会し、手を取りあい頭をすりあわせて喜んでおられるでしょう、といった意味である。

日蓮はこの失意の母に対して、いまはいかなる高尚な哲理もその悲しみを和らげられないことを知っていた。彼にできることは彼女と同じ地平まで降り立ち、その気持ちを受け止めることだけだった。日蓮はここでは高みから託宣たくせんを下す指導者ではなく、共に悲しみを分かち合える立場に立とうとしているのである。

書簡と並んで、身延の日蓮が信徒に与えたものに本尊曼荼羅がある。現在日蓮真蹟の本尊の授与

曼荼羅が一二〇幅余り伝えられている。

日蓮は信徒の求めに応じて曼荼羅を授与した。現存する曼荼羅には授与された者の名が記してあるものが多い。ただし、日蓮はだれにでも曼荼羅を与えたわけではなかった。しっかりした信仰をたもっている日蓮が認めた者だけが、それを手にすることができたのである。

日蓮の信徒に大尼御前おおあまごぜんという女性がいた。大尼はかつて領家の尼とよばれた人物であり、その娘か

嫁が出家して新尼にいあまと名乗ったため、彼女と区別するために大尼と改称した。

大尼は領家の尼は幼少のころからの日蓮の庇護者であり、日蓮が独自の信仰を樹立するといち早くその信徒となった。しかし、その信心は確固としたものではなく、文永八年の法難の折には動転して早々と転向してしまった。その後世の中が落ち着くと、それを後悔した大尼は新尼とともに身延の日蓮に供養の品を送り、曼荼羅の授与を願ひ出た。文永十二年（一二七五）二月のことだった（「新尼御前御返事」八六六頁）。

これに対し日蓮は、一貫して信仰を貫き佐渡にまで供養の品々を送り続けた新尼には、願ひ通り本尊を授けている。一方大尼については、「重恩の人」ではあるものの信心が不安定であるという理由で、この時点での曼荼羅の下付を拒否した。その上で、そのことで大尼が逆恨みをしてふたたび退転しないように、弟子を通じて大尼を指導する手はずを指示している。信仰に対する厳しさとこまやかな気配りという、日蓮の性格の両面を窺わせるエピソードである。

曼荼羅には日蓮が直接信徒に与えたもののほかに、その授与に弟子が介在したケースがあった。永仁六年（一二九八）成立の「本尊分与帳」という資料がある。これは日蓮生前に、高弟の日興が仲介して日蓮自筆の本尊を分かち与えた人物のリストであることが明らかにされている（高木、79）。このリストに登場する信徒の所在地は、陸奥をはじめ讃岐・紀伊・佐渡など全国に広がり、身分としては在地領主・地頭クラスの武士から名字をもたない庶民層まで多岐にわたっている。日興以外の弟子も本尊授与を仲介した可能性もあり、日蓮が生涯に著した曼荼羅本尊の数はゆうに二〇〇幅を越えるも

のと推定される。

曼荼羅の授与先は講や惣といった共同体でなく、先の新尼の場合のように個人が圧倒的に多い。曼荼羅は十紙以上からなる二メートルを超える巨大なものがあり、折り畳んで持ち運び、法会などの折には道場に掲げられて信徒の礼拝の対象とされた。

女性信徒

身延の生活を支えたのは各地の信徒からの篤志だったが、そこに果たす女性の役割は大きかった。まったく不動産を所有できなくなる室町期以降の女性に対して、鎌倉時代の女性には「一期」Ⅱ一代限りという制約はあっても、自分の財産を所有することが可能だった。そうした自前の財政基盤をもつ女性たちが日蓮教団をサポートし、ときには弾圧にあつて所領を没収された夫を支えたのである「高木、83」。

この時期、女性は生前には夫を助け、その死後には亡夫の後世を弔うことがあるべき姿とされた。北条泰時が編纂した「御成敗式目」には、「後家となつて夫の所領を相伝した者は、他事をなげうつて亡夫の後世を願わなければならない。もし貞心を忘れて再婚するようなことがあれば、その所領を亡夫の子息に与えよ」（二四条）といった規定が存在する。

そうした事情もあつて、夫が亡くなると妻はその成仏と自身の菩提を願つてさまざまな仏事を営んだ。法然をはじめとする鎌倉時代の仏教者に、いずれも数多くの女性信徒の姿を見出すことができるのはそのためだった。

平安時代も後半に入ると、女性は罪深い存在であつて、「五障三従」というさまざまな制約に縛ら

れて成仏することが困難だという見方が広まった。悟りを開くためには女性の身を捨てて、男性に生まれ変わらなければならない（変成男子）とする考えが一般化して行くのもこのころからである（「平、92c」）。このような思潮に対し日蓮は、法華経が女性救済の法であることを積極的にアピールした。

法華経の「提婆達多品」^{だいはだたばん}には、竜王の娘である竜女^{りゅうにょ}が法華経の教えによって変成男子^{へんじょうなんし}を遂げ、成仏する話が収められている。日蓮はこの説話を根拠として、「ただ法華経ばかりこそ女人成仏、悲母の恩を報ずる実の報恩経にては候へ」（「千日尼御前御返事」一五四頁）と、女性は法華経によらなければ絶対に成仏できないと主張するのである。

日蓮もまた当時の一般的な思潮に拠って、女性が男子以上に悟りから隔てられた存在であることを認めていた。しかし、正しい信仰をたもちさえすれば、女性であることははなんら障害となるものではなかった。日蓮は女性の変成男子の必要性についてもまったく言及していない。

日蓮法華経より外の一切経をみ候には、女人とはなりたくも候はず。ある経には女人をば地獄の使と定められ、ある経には大蛇ととかれ、ある経にはまがれる木のごとし、ある経には仏種をい（煎）れる者とこそとかれて候へ。（中略）

この法華経計りに、この経を持つ女人は一切の女人にすぎたるのみならず、一切の男子にこえたりとみへて候。

「法華經を受持する女性はどんな男よりも貴いのだ」。——この言葉から私は、『撰時抄』の「正像二千年の大王よりも、後世ををものはん人々は、末法の今の民にてこそあるべけれ。かの天台座主よりも南妙法蓮華經と唱る癡人とはなるべし」(二〇〇九頁)という一文を想起する。日蓮にとつて重要なことはただ一点、正しい信仰をたもつか否かだった。法華經の前では、性差や身分の区別などとはなんら本質的な問題ではなかったのである。

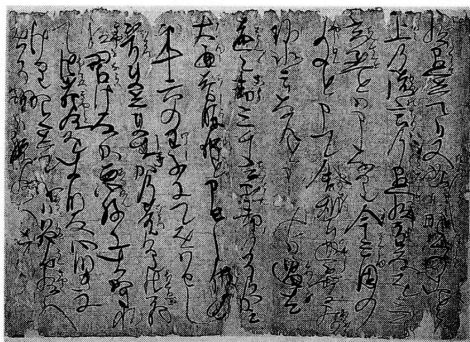
4 信仰と世俗社会との葛藤

池上兄弟の勤当

日蓮の信仰の「一非諸」の排他的性格は、それをあくまで貫こうとすれば現実との深刻な葛藤を引き起こしかねないものだった。日蓮の身延入山によって、彼自身が権力者や他宗との対決の矢面に立つことこそなくなったが、建治年間(一二七五―七八)に入つたころから今度はその信徒たちに試練が降りかかることになった。

日蓮の信徒に池上右衛門宗仲(大夫志)^{なふとせ}・兵衛志^{ひょうゑとせ}という兄弟がいた。池上一族は武蔵の国池上郷に所領をもつ在地領主であり、兄弟は番役で鎌倉に上つた折りに入信したものと考えられている。

池上兄弟の入信は、池上家に重大な波乱を引き起こすことになった。二人の父左衛門大夫が熱心な忍性の信者だったからである。律宗の忍性はいうまでもなく日蓮がもつとも忌み嫌った人物の一人であり、両者の対立が文永八年の法難の引き金になったことは先に見た通りである。



日蓮筆「兄弟抄」(池上本門寺藏)

父は兄弟に対し、日蓮への信仰を捨てるよう命じた。だが兄弟はその命令に従わなかった。それをみた父は、今度は兄弟の分断を図った。より信仰の強情な兄を勸当し、与えた所領を「悔い返」した(取り返した)。建治二年四月、日蓮は兄弟に長文の手紙(「兄弟抄」)を与え、心を一つにして信仰を貫くよう激励している[岡元、93]。

この時の勸当は一時許されたようだが、建治三年(一二七七)になって父は再び兄を勸当した。この時の父の態度は前にもまして強硬だった。兄宗仲はあくまで信心を貫く決意を固めたが、弟兵衛志は両者の間に立つて動揺していた。その心を見抜いた日蓮は、一月二〇日、供養に対する御札をかねて兵衛志に通の書簡を送った。

その中で日蓮は、「今度こそあなたはきつと退転すると思われる」と、その迷いの心を鋭く指摘した。そして、兵衛志が親に付くようなことがあれば、愚かな人々はその行為を孝養とたたえるだろうが、平清盛の悪行に随った宗盛と、随わずして亡くなった重盛のどちらが本当の孝行であるか一目瞭然であるように、無批判に親に従うことが孝ではないとする。その上で、腹を決めて、兄とともに信仰をあくまで守り抜くように激励するのである。

親なればいかにも順ひまいらせ候べきが、法華經の御かたきになり給へば、つきまいらせては不孝の身となりぬべく候へば、すてまいらせて兄につき候なり。兄をすてられ候わば兄と一同とをぼすべしと申し切り給へ。すこしもをそるゝ心なかれ。

〔兵衛志殿御返事〕一四〇三頁

兄弟と父との対立は抜き差しならないところまでエスカレートしたが、結局この事件は父の方が譲ることによつて解決をみた。翌年にはあれほど法華信仰に反対した父が日蓮の信徒となつた。池上氏は一族あげての有力な日蓮の支持者となつたのである。

窮地に陥つ 池上兄弟と父との対立がエスカレートしてたちようどそのころ、鎌倉在住の弟子四
た四条頼基 条頼基よしみの身にも深刻な問題が降りかかつていた。

熱血漢として知られる頼基は、北条の支族である江馬氏に使える身であつた。建治二年（一二七六）ごろ、この頼基と同僚との間で信仰を巡る軋轢が生じた。主君の江馬氏はこの問題では、頼基をかばう立場に立つたようである。日蓮は長年にわたる主の恩を強調し、頼基に江馬氏のもとを離れることがないように説いた。その一方で、一〇〇日の間は夜中の酒盛りを慎むように、主君の召しがあつた場合でも夜は三度までは病気を口実に外出を避けるように述べるなど、その言動に詳細な注意を書き与えた。また二人の間の深い絆を振り返り、「殿いかなる事にもあはせ給ふならば、ひとへに日蓮が命を天のたた（断）せ給ふなるべし」（「四条金吾殿御返事」二二五八頁）と、頼基が自分にとっていかにかけがえのない人物であるかを伝えようとするのである。

だが、その後事情は一変した。そのころ京から下った天台僧の竜象房りゅうしょうぼうという人物が精力的に説法

を行い、多くの聴衆を集めていた。建治三年六月九日、頼基は三位房とともに桑ヶ谷で行われていた説法の席に乗り込み、論争を仕掛けてその場を混乱に陥れるという事件を引き起こしたのである。

頼基はこれを純然たる信仰の次元の問題と割り切っていたが、竜象房を尊敬していた江馬氏は頼基の行動に激怒した。江馬氏は頼基に下文くだしふみを送って詰問するとともに、今後二度と主君の命に背かない旨誓約する起請文の提出を命じた。

このことを知った日蓮は、頼基に起請を書かないよう指導するとともに、彼に代わって江馬氏に対する弁明の書（「頼基陳状」）を著した。この書に引用された江馬氏の非難は三点からなる。すなわち、「武器をもって徒党を組んで説法の席に出入りした」、「仏の生まれ変わりと仰ぐ忍性と竜象房に無礼を働いた」、「是非につけて主や親には随うことが仏神の冥慮にも世間の礼にもかなうことである」の三つである。

主君との和解

これに対し日蓮は、第一点目の非難については「跡形なき虚言すうげん」（根拠のないデタラメ）であるとして一蹴した。また第二点目については、殺生禁断を勧める律僧が日

蓮の処刑を要求したのは「自語相違」であると忍性を批判する一方、竜象房は京都で人肉を食していたのが露見し、山門の僧に追われて鎌倉に逃げ下った人物であると、興味深い情報を提示している。

この話は事実であったようで、天台僧のネットワークを経由して日蓮の耳に入ったものと推定される。さらに第三点目について、日蓮は次のように述べて、江馬氏と頼基との親子二代にわたる深い絆を

強調する。

頼基は去文永十一年二月十二日の鎌倉の合戦の時、折節伊豆国に候しかば、十日申時に承て、唯一人筈根山を一時に馳せ越へて、御前に自害すべき八人の内に候き。(中略) 頼基が今更何につけて疎遠に思ひまいらせ候べき。後生までも随従しまいらせて、頼基成仏し候はば君をもすくひまいらせ、君成仏しましまさば頼基もたすけられまいらせむとこそ存じ候へ。

(一三五八頁)

——かつて二月騒動の折には、頼基は事件を聞いてはるばる伊豆から駆けつけ、主君の光時、四郎親子とともに自害する覚悟を固めた。そこまで腹をくくった自分がどうして君をおろそかに思うことがあるのか。私がお側を離れてしまったならば、君が「無間地獄」に堕ちることは必至である。起請文を提出しないのも、ひとえに君を大事と考え、その後生を救うことが真の忠義と考えているからである。

日蓮は頼基に代わってこのように記し、「世の事」については「父母主君」に随うが、こと仏法に關しては世法に優先する道理があると主張するのである。

主の命にそむいてまで起請文の提出を拒んだ頼基は、この後所領を召し上げられてしまったようである。それでも長年の奉公を考慮してか、御内を追いだされるまでには至らなかった。頼基は、主君から見放され同僚からは憎まれるという四面楚歌の中で、薄氷を踏むような日々を過ごすことになっ

た。

四条頼基が主君の勘氣かんきを解かれたのは、建治四年に入ってからのことだった。日蓮は一月二五日付の書簡で、「殿のすねん（数年）が間のにくまれ、去年のふゆはかうとききしに、かへりて日日の御出仕の御とも、いかなる事ぞ。ひとへに天の御計らひ、法華經の御力にあらずや」（「四条金吾御書」一四三七頁）と、頼基が再び江馬氏の出仕に同伴を許されたことを喜んでゐる。それでも「されば今度はことに身をつ、しませ給ふべし」と重ねて用心を説き、夜は一人で外出してはならない、帰ったときは先に人を入れて暗い場所を確認させよ、いざというとき働いてもらうため舍弟らに心付けを忘れてはならない、といった細々とした注意を与えている。この書簡では、池上宗仲の勘當が許されたことにも言及されている。

頼基に対する江馬氏の信賴は、この後かえって増したかにみえる。頼基は召し上げた所領を返還されただけでなく、さらに新恩の地を与えられた。日蓮は主君との関係が安定した頼基に今度は、「御みやづかいを法華經とをほしめせ」（「檀越某御返事」一四九三頁）と、きちんと奉公を遂げるように説いている。

迫害される門弟たち

ここでとりあげた池上兄弟と四条頼基以外にも、身延期にはかなりの数の信徒が信仰ゆえの迫害をこうむったようである。

日蓮の信徒は、普段は主君や親への忠孝を至上視する倫理観が支配する社会に生きていた。日蓮は忠義や恩・孝といった世俗道徳を決して輕視したり否定することはなかった。むしろ信徒に対して、

そうした倫理道德の履行を積極的に勧めている。

しかし、君親が信仰世界に介入してきた場合、日蓮の態度は一変した。世俗道德に対する仏法世界の優位を主張し、たとえ親や主君であつても信仰を妨げようとする場合は、その指示に従う必要はないと断言した。そして、所領や命にかえても、断固として信仰を守り抜くよう指導するのである。

武士層にとって、所領は文字通り「一所懸命」の地であつた。また君親の命令に背けば、神仏の加護をえられないという主張がまかり通るような時代だつた。当時の仏教界も、そうした発想を共有していた。「内典と外典、王法と仏法、儒教と釈教は名称は別でも理は一つである」(『延暦寺護国縁起』)、「仏法の五戒と世間の五常(儒教でいう仁・義・礼・智・信)はその主旨は同一である」(『延暦寺大衆解』)といった、仏法と俗法・儒教倫理の一致を説く言葉は、中世仏教関係の史料中にたびたび見出すことができる。

そうしたなかで、日蓮はあえて親子・主従というこの世だけの人間関係よりも、来世の命運をも左右する信仰を優先すべきことを説いた。信徒たちもその教えを受け入れ、信仰次元のことになれば親のいうことに耳を傾けず、主の命令を守ろうとしなかった。

世俗道德と仏法との峻別と前者に対する後者の優位の主張は、いわゆる鎌倉新仏教にある程度共通して見られる現象である。だが日蓮ほどそれをはっきり打ち出した思想家はいない。幾人もの信徒がその教えを守り抜いたことも驚きである。日蓮とその門弟の信念を支えていたものは、いったい何だったのであろうか。

次節では、当時の伝統仏教側の思想と比較しながら、佐渡期に作り上げられ身延期に完成する日蓮の独自の信仰世界に光を当ててみることにしよう。

5 信仰世界の成熟

三界の主宰者
としての釈尊

佐渡流罪に前後して日蓮には、法華経「寿量品」に登場する久遠実成の釈尊を實體視したうえ、それを全宇宙の一切を支配する人格神と捉える発想がみられるようになる。さらに釈尊がいる霊山を、阿弥陀仏の西方浄土のような、この世とは隔絶した別世界と捉える見方も現れる。

大日如来・阿弥陀如来・薬師如来等の尽十方の諸仏は、我等が本師教主釈尊の所従等也。

〔法華取要抄〕八二二頁

日蓮にとって、インド生誕の釈迦の本地である久遠実成の釈尊は、もはや他の仏たちと同列の存在ではなかった。それはいかなる仏とも比較を絶した、唯一無二の絶対的存在だったのである。

初期の日蓮は天台本覚思想の影響を受けて、釈尊をもっぱら人間に内在的に捉えていた。人々が正しい法を受持して実践に励み、みずからの内なる仏界を開顕かいけんしたとき、釈尊と同じ位に上りうるこ

が強調された。釈尊は別世界に実在して人間を支配する存在ではなく、だれの心中にも具わる清浄な仏性を、歴史上の覺者釈尊の名を借りてを比喩的に表現したものだ。それに対し、佐渡流罪の後から、そうした発想では捉えきれない外在的な絶対者としての釈尊が現れてくるのである。

釈尊が宇宙の根源的な主宰者であるとすれば、我々の住む娑婆世界と日本もまた釈尊の本領にはかならない。日蓮は書簡において、その点について次のように述べる。

（法華経）第二の巻に云く、今此三界等と云々。此文は日本国六十六箇国嶋二つの大地は教主釈尊の本領也。娑婆もつてかくのごとし。全く阿弥陀仏の領にあらず。其中衆生悉是吾子と云々。日本国の四十九億九万四千八百二十八人の男女、各父母有りといへども、其詮を尋れば教主釈尊の御子也。三千余社の大小の神祇も釈尊の御子息也。全く阿弥陀仏の子にはあらざるなり。

〔六郎恒長御消息〕四四二頁

釈尊の支配はこの世に生きる人々のみならず、神々にまで及ぶとされた。こうした此土を主宰する絶対的存在としての釈尊の觀念を、藤井学氏は「釈尊御領觀」と命名している〔藤井、02b〕。この独自の釈尊觀を前提として、佐渡期以降の日蓮は釈尊に対する一切の仲介を廃した直接の帰依を説くようになる。釈尊こそは、あらゆる徳をかね備えた、衆生の帰服すべき唯一の対象であつたのである。

世俗権力の相対化

佐渡流罪ごろに釈尊御領観が表明されるようになる直接の契機はなんであろうか。また、それは日蓮においてどのような意味をもっていたのか。

少なくともそれが誕生する重要な要因として、幕府権力との激しい対立があったことは疑いない。次にあげるものは、釈尊御領観のもっとも早い例の一つである「法門可被申様事」（一二六九年）の二節である。

梵天帝釈等は我等が親父釈迦如来の御所領をあづかりて、正法の僧をやしなうべき者につけられて候。毘沙門等は四天下の主、これらが門まもり。又四州の王等は毘沙門天が所従なるべし。其上、日本秋津嶋は四州の輪王の所従にも及ばず、但嶋の長なるべし。

（四四八頁）

日蓮においては本仏としての釈尊が、全宇宙の本源的主権者とされていた。そして、その釈尊のもとに、梵天・帝釈天―毘沙門天―輪王―日本国王という仏神の世界と人間界双方を貫通する重層的な階層関係が想定されていた。そのなかで、日本の国王は輪王の「所従」にすら及ばない、粟散迦土たる小国日本の統治者「嶋の長」として位置づけられるのである。

そして、日本の国主は、「国主となる事は大小皆梵王・帝釈・日月・四天の御計らひ也。法華經の怨敵となり定まり給はば忽ちに治罰すべきよしを誓ひ給へり」（『本尊問答抄』一五八五頁）と、法華の行者を保護・供養するという条件を満たすことによつてのみ、支配者としての地位を全うできるとさ

れた。日本国主を監視する役割を負った諸天もまた、その使命を忘れたときには釈尊直々の激しい叱責を免れることはできないのである。

日蓮は本仏たる釈尊から神々、そして日本国王までを一直線に結びつける独自のヒエラルヒーを構築した。旧仏教や専修念仏でははっきりと切り離されていた彼岸と此岸、人間界と神仏の世界が、日蓮においては直接かつ直線的に接合された。こうしたコスモロジーを背景とすることによって、日蓮においては本仏がその意思を此土のあらゆる場面に貫徹すべく、現実世界に直接干渉することが理論的に保証されることになったのである。

幕府側からの厳しい圧力と迫害の中で、日蓮は釈尊を頂点とする全宇宙を網羅する壮大なコスモロジーを構想することによって、地上の権力を相対化した。その一方で、みずからを「如来使」＝地涌の菩薩と規定し、本仏と直結させることによってその行動を正当化し、迫害に耐え抜く精神的な支えとしようとしたのである。

中世のコスモ

佐渡期以降に完成するこうしたコスモロジーは、同時代のそれに対してどのような特徴をもっていたのであろうか。

中世では彼岸世界の觀念が膨張し、彼岸―此岸の二元的世界觀が成立するようになる。彼岸は客觀的に実在する別世界とされることもあったし、この世界に内在するものとされることもあった。いずれにせよ彼岸世界にいる仏たちは、私たちがその存在を目にすることも、その声を聞くこともできないものだった。

中世のコスモロジーにおいて、その頂上にあるのはこれらの彼岸の仏であった。その際、彼岸の仏は一尊ではなく、複数存在した。救済力という点において、それらの仏たちの間には優劣の差はなかった。阿弥陀仏のようにしばしば末世の救済者としてもつともふさわしいとされる仏も、他の仏と比べて本質的・絶対的に優れているわけではなく、たまたまこの娑婆世界に縁が深かったにすぎないのである〔佐藤、00〕。

それに対し、日蓮は釈尊という一仏を諸仏と隔絶した絶対的存在にまで引き上げた。彼岸の仏が横一列に並ぶ中世のコスモロジーを、日蓮は釈尊という一仏を頂点とする縦のヒエラルヒーに読み替えたのである。

釈尊の実体化は日蓮に、旧仏教を貫いていた理想と現実を無媒介に一致させる発想との決定的な決別をもたらした。旧仏教では法＝真理とはこの世界に内在するものであり、現実はその本質において浄土であることが強調された。もし唯一の真理が現実世界のあらゆる事象を貫いているとすれば、さまざまな仏の教えはもちろん、仏教以外の外典や俗書に至るまで、真理が分有されていないものは何一つ存在しないことになるであろう。こうした理念が、仏法と世俗倫理の一致を主張する背景には存在したのである。

これに対し、日蓮は究極の真理を、本仏釈尊という形で人格化し実体化することによって現実から切り離した。そして、釈尊の体現する仏法と、現実内の存在である世法や倫理を別次元のものであるとしてはっきりと区別した。日蓮の生きた中世という時代では、法の絶対性の主張は、その法の權威

を体现する人格神の絶対化としてしか表現しえなかった。釈尊御領観は、権力との厳しい対決の中で、理想と現実を峻別し真理を世法の上に高く掲げる仏法至上主義を、あくまで貫き通そうとする試みのなかから生み出されてきた理念だったのである。

理想と現実の峻別は、日蓮の場合すでに『立正安国論』の段階でみられたが、佐渡期以降は独自のコスモロジーに裏打ちされて、さらに明確に主張されるようになった。池上兄弟や四条頼基に対する日蓮の妥協許さない指導は、こうした確信に依拠したものであったのである。

垂迹の使命

日蓮の完成期のコスモロジーのもう一つの特色は、神や^{すいじやく}垂迹の位置づけにかかわるものだった。

彼岸の仏が私たちの目に見えるような形で姿を現したものが、垂迹だった。日本では平安時代の後半から、日本の神々を仏の垂迹とみる本地垂迹説が受容された。院政期に入ると個々の神について、その本地仏が比定されるようになった。その際見逃してならないことは、仏の垂迹とされたものは神々だけではなかったことである。特別な力を持つと信じられた聖人や堂舎に鎮座する仏像もまた、仏の垂迹にはかならなかった。

垂迹の目的は末法迦土の衆生救済にあった。中世社会では同時代の日本を、仏滅後長い期間を経た末法の暗黒時代と捉える見方が常識化していた。また地理的にみれば、日本は仏の生まれた天竺から遠く隔たった、辺境の粟粒のごとき小島にすぎなかった。末法迦土の日本に生を享ける人間は、みな能力の劣った根性の劣悪なものたちばかりであった。そうした愚人は、その存在を視認できない彼岸

の仏を信じることは容易ではなかった。そこで仏は末法迦土の日本にふさわしい姿をとって、その姿をあらわにした。それが神々であり、聖人であり、仏像だった。

したがって日本の衆生は垂迹を尊重し帰依して、それを回路として究極の救済を目指すべきである、と考えられていた〔佐藤、00〕。

そうした中世の垂迹観に対して、日蓮のそれはどのような特色をもっていたのであろうか。まず注目されるのは、日蓮には中世のコスモロジーで不可欠の役割を担う垂迹と、その宗教的な役割についての言及がほとんどないことである。

日蓮は本地垂迹の論理そのものははっきりと容認していた。晩年の著作である「日眼女釈迦仏供養事」で、日蓮は釈迦像を造立した日眼女の功德を讃えたうえ、東方の善徳仏・中央の大日如来・十方の諸仏をはじめ、梵天・第六天の魔王・帝釈天・天照大神・八幡大菩薩などのあらゆる仏・菩薩・天・神祇の本地が釈尊であると述べている（一六三頁）。

ただしここでは、本地垂迹説が宇宙のすみずみまで遍満している本地の釈尊の偉大さを讃える文脈で主張されている。同じく本地垂迹を論じながらも、中世の一般的なそれが時期相応の救済主としての垂迹の役割に光りをあてようとするものであったのに対し、日蓮の中心関心はあくまで本地たる釈迦一仏だけに向けられていた。日蓮は宗教的救済の権限を釈迦一仏に集中し、釈尊に対する仲介者を排した直接の帰依を強調していくのである。

神々の役割

日蓮はその救済論において、神々を始めとする垂迹が釈尊と衆生との間に介在することを認めなかった。垂迹を間に挟まない救済論を立ち上げた点において、日蓮は伝統仏教とは対照的であり、むしろそこに彼のライバルであつた法然や親鸞と共通する構造を見て取ることができる。

法然の「選択本願念仏説」のもっとも重要な特色は、同時代において不可欠の役割を果たすと信じられていた垂迹を、救済の体系から完全に排除した理論を構築した点にあつた。衆生―垂迹―本地という、重層的でかつ本地よりも垂迹の役割を重んずる当時の常識的な救済理論に対し、法然は衆生が垂迹を飛び越えて、直接本地に帰依する論理を提示した。専修念仏者の神祇不拝はその必然的な帰結だったのである。

垂迹を救済体系から完全に排除した救済論を作り上げた点において、法然と日蓮は共通性をもっていた。だが、その一方で、両者はまったく異なる側面も有していた。それは現実世界をどのように捉えるか、という問題と関わるものだった。

浄土信仰の特色は「厭離穢土」というテーゼに示されるように、現実を厭い去るべき穢土と捉え、そこを離れて理想世界としての浄土への往生を目指すことにあつた。現実世界は改革の対象ではなく、ひたすら捨て去るべき地にはかならなかった。

他方、日蓮はこの現実世界以外に他に浄土は存在しないという立場をとっていた。この国土に正しい仏法を広めることによって、この現実を浄土Ⅱ仏国土に変革することが日蓮の目的だった。高木豊

氏はこうした日蓮の姿勢を、へ此土の復権を、目指したものと評価する「高木、70」。そして、安国の実現という課題に対応する形で、日蓮においては神祇の問題がクローズアップされてくるのである。神々が此土の安穩の役割を司っているという見方は、旧仏教においても基本的立場をなしていた。安国の達成を至上視する日蓮はそうした伝統を継承しつつ、より積極的に神々を組み入れた思想体系を構築していくのである。

日蓮にとって神々の役割の一つが国土の守護と安国の実現であつたとすれば、いま一つの役割は法華經の行者の守護にあつた。

日蓮は、かつて三千世界のあらゆる諸仏諸天が釈尊のもとに一同に会し、法華經の行者の守護を仏に誓つたことがあつたと考えた（『行者仏天守護抄』二四六頁）。その上で、このとき日本の神々も行者守護の使命を負うことになつたと解釈するのである。

神々の限界

ただし日蓮にとって、日本の神々は決してオールマイティな存在ではなかつた。中世では神々は本地垂迹のコスモロジーに組み入れられた存在だつた。日本の神祇だけでなく、梵天・帝釈天も四天王もみな垂迹だつた。「わづかの天照太神・正八幡などと申すは此国には重んずけれども、梵釈・日月・四天に対すれば小神ぞかし」（『種種御振舞御書』九七六頁）という言葉に端的に示されるように、皇祖神として日本の神の頂点に位置する天照大神ですら、そうした垂迹群の末端に位置づけられるものだったのである。

なお、日蓮においては佐渡流罪を転機として、日本国の守護神から法華經の行者の守護神へと、

神々の役割の転換があつたとする見解もある。だが「立正安国論」を終生重視し続けたことにも知られるように、日蓮は神々の国土守護という觀念を放棄することはなかった。国土守護と行者守護は、時期によつて力点の置かれ方の違いはあつても、晩年まで神々の果たすべき二つの主要な任務と捉えられていたのである。

守護神の末端としての日本の神々の位置づけは、日蓮のオリジナルではなく中世人に広く共有された理念だつた。たとえば、中世文書を代表する起請文では、神文に登場する守護神は必ず梵天・帝釈——四天王——日本の神々という序列をとっている。三界の頂点にあつてこの世界を主宰する梵天Ⅱ「娑婆世界の主」（大集經）などに比較したとき、辺土日本の神々は守護神の中でも泡沫的存在にすぎなかつたのである。

日蓮もこうした世界観を前提としていた。

禅宗・念仏宗・律宗等の棟梁の心中に付け入りて、次第に国主に遷り入りて国中の賢人を失う。かくのごとき大悪は梵・釈もなお防ぎ難きか。何に況や日本守護の少神をや。但地涌千界の大菩薩・釈迦・多宝・諸仏の御加護あらざれば叶い難きか。

〔真言諸宗違目〕六四〇頁

日蓮にとつても日本の神々は、コスモロジーの末端の小神にすぎなかつた。曼荼羅における天照大神・八幡神の位置づけがそれを端的に示している。それゆえ、その守護の能力にも限界があつた。

神々がその守護能力の限界を露呈したとき、直接本仏が此土にその力を行使するのである。

中世一般のコスモロジーにおいては、彼岸の本地と此土の垂迹との間にははっきりとした役割分担ができ上がっていた。彼岸の仏が此土のことに直接干渉することはありえなかった。それは専修念仏においても同様だった。それに対し、日蓮は本仏が直接この世界にある行者を守護することを主張していくのである。

6 熱原の法難

富士郡の弘教

身延に入山した日蓮に代わって布教活動の前線に立ったのが、各地に散在するその門弟たちであった。なかでも目覚ましい活躍ぶりを示したのが、駿河国を拠点とした日興である。日蓮の身延入山後、日興は供僧くそうという地位にあった四十九院を中心に精力的な布教活動を行い、また血縁に沿って信徒を増やし、蒲原郡から富士郡にかけて強力な信徒集団を作り上げていった。

その組織は大きく三つのグループに分類することができる。

一つは日興の本拠地である四十九院に加え、岩本実相寺・熱原滝泉寺あつはらうせんじなどの近隣の天台系寺院の僧侶たちである。日興は同じ天台宗というつてを活用して、これらの寺院に勢力を扶植していった。その結果、四十九院には日持・賢秀・承賢、実相寺には肥後公・豊前公、滝泉寺には日秀・日弁・

日蓮にちぜんといった、日蓮の教えを奉ずるグループが形成されることになった。

第二グループが富士郡上野郷の地頭、南条氏一族を中心とする在地領主クラスの武士層である。日蓮の代理としてたびたび南条氏のもとを訪れ、教えを説いたのが日興である。入山の翌年には、日興は日蓮の名代として、兵衛七郎の墓前において法華経「方便品」の自我偈じがけを読んでいる。

日興は南条氏との関係を深めるとともに、南条氏の血縁関係をたどって布教を進めた。その結果、日興・日蓮・日行にちぎょうといった有力僧が南条氏の親族から輩出することになった。さらにまた、自身や檀越だんおつの血縁を辿つての日興の伝道は、富士郡内に高橋・由井・石川氏らの武家信徒を生み出していくのである。

富士郡内における第三の信徒グループとして忘れてならないのは、「百姓等」とよばれた農民たちである。日興は彼に帰した僧俗に、日蓮自筆の本尊曼荼羅を分け与えている。その氏名を記したリスト（本尊分与帳）のなかには、神四郎・弥五郎・弥六郎といった名字をもたない「百姓」身分の者たちも名を連ねている。こと信仰の面では、日興グループ内で僧俗の別や身分による明確な差別は存在しなかったのである。

こうして弘安の初めには、駿河国富士郡に日蓮生前のものとしては最大かつ最強最強の信徒組織網が構築されることになった。

迫害の魔の手

鎌倉幕府によって札付きの悪僧のレッテルを貼られていた日蓮である。その教団が具体的な形をとって地上に姿を現したとき、権力や伝統仏教界からの迫害が集中す

るのは避けがたいことであつた。富士郡の信徒組織に対しても、その勢力の拡大に比例して弾圧の魔の手が延び始めた。

最初に圧力を受けたのは僧侶グループであつた。弘安元年（一二七八）三月、日興を始とする四十九院の供僧四名は、寺務の厳督が彼らの学ぶ法華経を「外道の大邪教」と称し、彼らに迫害を加えることを不当として訴状（「日興等連署申状」）を提出している。

これより早く滝泉寺でも、反日蓮の立場にあつた院主代行智ぎょうちによつて、日秀・日弁ら同寺の信徒グループに圧力がかけられていた。行智は法華信仰のメンバーに対し、法華経の読誦を停止し念仏を称える旨起請を書くよう強要した。それに随わないものはその役職と住房を奪い取り、寺外追放の処置をとつたと伝えられる。

さらにまた、実相寺でも建治四年（一二七八）ごろ、日興の弟子である肥後公・豊前公と、日蓮を批判する尾張阿闍梨あじりらとの間に論争があつたことが知られている。

天台寺院において、日蓮の信徒グループのどのような点が批判の槍玉に挙げられることになつたのであろうか。それは法華経とその題目以外を認めようとしないう彼らの態度Ⅱへ「選択主義」であつた。法華経が正しいと主張するのはまだいい。しかし、他の教えが無意味であるといつてはならない。——日蓮の門徒たちはこのような批判を集的に浴びることになつたのである。

弾圧の必然性

私たちはこの両者の論争を、寛容と非寛容をめぐる純粹に教理的な対立などとみてはならない。〈融和主義〉は伝統仏教教団が、教団相互間、及び教団と国家権力と

の平和共存の理論的根拠とすべく編み出した、きわめて政治的な主張だった。そこでは各宗の分を超えた自己主張は、それだけで秩序を乱す悪しき行為とされた。個々人の救済を目指しての真剣な探求よりも、仏教界や社会の秩序維持を優先させる論理がそこにある。またそれは、仏神の権威に依拠した中世的な支配を支えるイデオロギーでもあった。そうした論理の支配する社会では、日蓮のごとき強烈な個の自覚と自己主張を伴う「選択主義」は、いたずらに社会に波風を立てる邪教以外のなにものでもなかった。

「田嶋を寄進する代わりに諸宗と和解して欲しい」という、平頼綱の懇願を思い出して欲しい。権力が忌み嫌ったのは、日蓮の宗教が権力の庇護のもとに甘んじることなく、地上の権威を越える独自の理想を高く掲げ、そこから政治権力を相対化しうる視座を備えたものだったからにほかならない。また日蓮の主張にみられる諸仏諸神の権威の否定は、中世的な支配イデオロギーの解体に直結する危険性を孕んでいた。このような論理を掲げる日蓮の教団が、やがて宗教レベルでの論争を超えて政治的なレベルでの権力側の反応を引き起すことは、もはや時間の問題であった。

これに加えて、当時駿河国は得宗領であり、守護職もまた北条の家督によって継承されていたことを忘れてはならない。そこにおいて、いくたびも弾圧を受けている悪僧日蓮の勢力が伸長することは、鎌倉幕府にとっても絶対に看過できない問題だった。しかも、北条執権の専制を支える被官の筆頭に位置していたのが日蓮の宿敵、平頼綱だったのである。

幕府からの圧力は、まず富士郡信徒の中心人物南条時光に向けられた。得宗—平頼綱のルートを通

じて得宗被官でもあった時光に退転を強要する動きが強まるなか、日蓮はもし時光が退転すればこの地の信徒組織は壊滅すると述べた上で、「今度法華經のために命をすつる事ならば、なにはをしかるべき」(「上野殿御返事」一三二〇頁)と、命を懸けて信仰を貫き通すよう激励した。

法難の経過

幕府権力の魔の手は、農民信徒グループにも向けられていった。

弘安二年(一二七九)四月八日、熱原浅間神社の流鏑馬の最中に、富士郡下方の政所代と結託した行智が、その雑踏を利用して、法華信徒の四郎男に刃傷を負わせるといふ事件が起こった(「滝泉寺申状」)。さらに同年八月には法華信徒の弥四郎男の首が切られている。下方の政所は北条氏の在地支配のための機構である。それが行智と結託して暗躍しているところに、これらの事件の陰にうごめく権力の影を窺うことができよう。

こうして弘安二年の春には、法華信徒グループと得宗権力・反法華僧グループ間の対立が頂点に達していた。一触即発の緊張関係の中で、事件の山場ともいふべき九月二一日の刈田狼藉事件が発生するのである。

この日いったい何が起こったのか、事件の経過は必ずしも明確ではない。しかし、結果的には信徒の中心人物であった神四郎兄弟の長兄、弥藤次の告発によって、法華信徒の「百姓」二〇名が逮捕され、鎌倉へと拘引されて取り調べを受けることになった。

門徒の身内を離反させ告発者に仕立て上げるといふ陰湿な筋書きの背後に、行智がいたことはいふまでもない。行智側の主張するところによれば、事件の概要は次のようなものであったという。

九月二一日、馬に乗った日秀の指揮する武装した法華信徒が、滝泉寺院主分の田を實力でもって刈り取った。その稲は日秀の住房に運び込まれた。——武器で身を固めた法華信徒が人数を催して實力行使に出たというのが、彼らの言い分だった。

だが日興にいわせれば、事實はまったく逆であった。強引に日秀側の作物を刈り取ろうとしたのは行智の一味の方であった。百姓たちはその無法な行為を止めようとしたにすぎないのである。

法華信徒の農民二〇名が即座に逮捕され、鎌倉に護送されるという手際の下さからみて、この事件が行智と得宗権力側によつて周到に仕組まれたものであることは疑問の余地がない。すぐさま訴状が提出されたこともその推測を裏付ける。個々の信徒に対する威嚇では効果がないことを知った権力側は、農民たちが絶対に見過ごすことのできない刈田という行為によつて彼らを挑発し、一挙にかたをつけようとしたのである。

殉教する農民信徒

鎌倉での取り調べは、得宗領内での事件であつたがゆえに、平頼綱が指揮して得宗の私的な法廷で行われた。頼綱は拘引されてきた農民たちに対し、まず念仏を称えることを強要した。日蓮といくたびも対決したことのある頼綱は、日蓮門徒の団結と抵抗の基盤が信心にあることを熟知していた。そこで彼は信徒を取り調べるにあたって、まずその信心に揺さぶりをかけようとした。法華信徒の農民に彼らがなによりも忌み嫌っていた念仏を強要することは、信仰面での屈服を強いることだった。その一方で頼綱は農民たちに対し、罪を認めて念仏を称えれば赦免すると約束したという。

しかし、農民たちはこの提案を一蹴した。予想もしない展開に激怒した頼綱は、彼らを縛り上げさせると、一三歳になる子息の飯沼判官はうがんに命じて彼らに向かつて墓目ひまめの矢を射させた。

墓目とは先端が丸く中が空洞になっていて、放ったときに音が出る矢であり、合戦の時の矢合せや儀式の際に用いるものである。頼綱にすれば、幕府随一の権力者である彼に楯突く農民たちの言動は正気の沙汰とは思えなかった。墓目を用いたのは肉体に苦痛を与えて翻意を迫るとともに、墓目の音の威力で憑依した悪魔を追い払おうとしたものだった。

だが農民たちは屈しなかった。代わって彼らの口をついて出たものは唱題の声だった。

今月一五日酉時御文同じき一七日酉時到来す。彼ら御勘気を蒙るの時、南無妙法蓮華經・南無妙法蓮華經と唱へ奉ると。偏に只事にあらず。定めて平の金吾の身に十羅刹の入り易はりて法華經の行者を試みたまふか。例せば、雪山童子・尸毘王等の如し。はたまた悪鬼その身に入る者か。釈迦・多宝・十方の諸仏、梵帝等、五々百歳の法華經の行者を守護すべきの御誓はこれなり、大論に云く、よく毒を変じて薬と為す。天台云く、毒を変じて薬となす云々。妙の字虚しからずんば定めて須臾に賞罰有らんか。

〔変毒為薬御書〕一六八二頁

これは農民たちが責めを受けたとき、一斉に題目を唱えてそれに堪えたことを伝え聞いた日蓮が、日興らに今後の活動についての指示を与えた書簡の一節である。文中の「法華經の行者」とは、日蓮

がかつて法華經の色説を体験した際に自称として用いたものだ。日蓮は熱原の農民たちに対して、その信心を嘉みしてこの至高の呼称を与えた。また日蓮にとつて彼らは、みずからの命と引き換えに法を求めた、釈迦の前生である「雪山童子」^{せつせんどうじ}にも等しいものとみえたのである。

こうして日蓮と日興は残された熱原の信徒の動揺を防ぐべく激励を続ける一方、農民たちを救うべく訴訟活動に全力を傾注した。しかし、首謀者として神四郎をはじめとする三名を斬首し、他の信徒を追放処分とするのである。

法難の意義

前近代社会において、人口の圧倒的割合を占める庶民階層がみずからの権利の拡大を求めて自主的な運動を開始するのは、平安時代も末になってからのことだった。ただし、そこで追求されるのは農民の中でも特権的階層である名主クラスの利益に限られていた。村落の全構成員が団結して全体の権利を問題にするようになるのは、惣とよばれる地縁共同体が広範に形成される一五世紀を待たなければならなかった。

それを考えたとき、当時の後進地域であつた駿河国において、鎌倉時代に信仰を紐帯とする武士・僧侶・農民といった多様な階層を包摂する水平的な共同体が形成されていたことは、注目すべき事実である。事件発生後、南条時光は迫害が及ぶ可能性のあつた浅間神社の神主らを長期にわたつて自邸にかくまつている。また日蓮も日秀と日弁を遠く下総にまで避難させ、その世話を伊予房や富木常忍に依頼している。日蓮教団では、信徒たちは立場を越えて相互に密接に連絡を取りつつ支援しあつていた。身分・階層の相違に関わらず同じ本尊を下付^{かふ}された信徒たちは、信仰を絆とする強い連帯感を

抱いていたのである。

しかし、その早熟性ゆえに、彼らは時代の反撃を一手に引き受けなければならなかった。その弾圧の中で、熱原の農民たちは驚くべき団結力と強靱な精神力きようじんを示した。平頼綱に対して信仰の面では一歩も譲ることなく、命を懸けてその内面の自由を守り抜いた。

彼らの信念を支えたものは、池上兄弟や四条頼基の場合と同様、本仏のもとでの万人の平等と、地上の権力を超えた真理の世界の存在を説く日蓮の教えがあつたことはいうまでもない。だがその教えがいかにすぐれたものであつても、思想は所詮は思想にすぎない。思想はそれを生きる人がいて、はじめて命が吹き込まれるのである。

熱原の農民の戦いは、日蓮の思想に生命を与える行為だった。それをだれよりも理解していたのは、日蓮その人だった。

農民たちが転向を拒んで裁判闘争を繰り広げていた一〇月一日、日蓮は檀越に与えた書簡の中で次のように記した。

仏は四十余年、天台大師は三十四年、伝教大師は二十余年に、出世の本懐を遂げ給う。その中の大難申すばかりなし。先々に申すがごとし。余は二十七年なり。その間の大難は各々かつしろしめせり。

日蓮は四〇年にわたる修行の末に本懷である法華經を説いた釈尊に比して、みずからの信仰が立教開宗の後二七年を経たこの時に至って、はじめてその完成の時を迎えたことを宣言している。大勢の名もなき庶民の命を賭した実践によつて、日蓮はその出世の本懷の到来を実感したのである。

なお、この書簡にある「かのあつわら（熱原）の愚癡の者どもいるはげましてをどす事なかれ」（一六七四頁）という言葉は、農民に対する日蓮の無意識の差別感がにじみ出たものという解釈がある。それに対し飯塚浩氏は、この「かのあつわらの愚癡の者」が鎌倉に勾引された強信者たちではなく、熱原に残った信仰の動揺した者たちであつたことを指摘している〔飯塚、81〕。

7 靈山浄土への憧憬

死者の世界とし 身延での生活が続く中で、日蓮の書簡や著作にはたびたび靈山浄土への言及がみ
ての靈山浄土 られるようになる。それは晩年が近づくにつれて、ますますその頻度を高めてい
った。

靈山（靈鷲山）とは本来釈迦が法華經を説いたとされるインドの地である。日蓮は佐渡期ごろから久遠実成の釈尊を人格化し、全宇宙を支配する絶対的存在と捉えるようになったことは先に述べた。日蓮の釈尊觀の変化に伴つて、釈尊が住するとされる靈山も地上の一地点から、此土とは次元を異にする他界の浄土へとそのイメージが変化していくのである。

他界表象としての靈山淨土は、佐渡流罪期からみられはじめ。『開目抄』には「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」（六〇五頁）という言葉があり、「観心本尊抄副狀」は「師弟共に靈山淨土に詣でて、三仏の顔貌を拝見したてまつらん」（七二二頁）と記している。

しかし、死後に行くべき地としての靈山淨土の觀念が本格的に展開するのは、身延期に入ってから後のことだった。そこでは、あたかも阿弥陀仏のいる西方淨土を思わせるような彼岸表象としての靈山淨土の觀念が全面的に展開するとともに、その情景描写もますますリアルなものとなっていくのである。

靈山淨土の阿仏房

身延に足を運ぶ信徒たちのなかに、ひときわ高齢の人物がいた。佐渡で最初に日蓮の門徒となつた阿仏房あぶつぼうである。妻千日尼せんにちあまとともに、監視の目を盗んでは飢えと寒さに苦しめられていた塚原の日蓮を支え続けた阿仏房は、日蓮離島後も師への想いやみ難く、三度にわたつてはるばると身延を訪れている。

弘安二年（一二七九）に阿仏房が亡くなると、千日尼はその遺骨を息子の藤九郎守綱に託し、身延の日蓮のもとに納めた。守綱は翌年も身延に墓参りに訪れた。日蓮は佐渡に返る守綱に、母千日尼への手紙を託した。そのなかに、日蓮は阿仏房について次のような一文を記した。

されば故阿仏房の聖靈は今いづくにかをはすらんと人は疑ふとも、法華經の明鏡をもつてその影をうかべて候へば、靈鷲山の山の中に多宝仏の宝塔の内に、東むきにをはすと日蓮は見まいらせて候。

ここにいう靈鷲山が、身延期にたびたび言及される靈山淨土を指していることはまちがいない。日蓮は阿仏房が靈山に往詣したという言い方だけでは満足できずに、ここでは「多宝仏の塔内に、東向き」に在るという、より踏み込んだ描写をしているのである。

靈鷲山での釈尊の説法が東に向かつてなされたこと、したがってそこに出現した多宝塔は西面していたと考えられていたことは、すでに指摘されている。日蓮は阿仏房が「東向き」でいると述べることによって、靈山淨土に往詣した阿仏房が、宝塔内部に並座する釈迦・多宝二仏と正面から対峙している様子を示そうとした。さらに「多宝仏の塔内に」と付け加えることによって、生前の阿仏房は仏にばる尋ねた草庵内で膝を突きあわせるようにして日蓮から教えを受けたように、いま阿仏房は仏にその信心を称えられ、釈尊の間近でその説法に聴き入っていることを千日尼に伝えようとするのである〔上原、74〕。

立正安国と靈山淨土

『立正安国論』撰述当時、日蓮にとって淨土とはこの世界に内在するものだったはずである。

法華涅槃を信ずる行者は、余処を求むべきにあらず。この経を信ずる人の所住の処は即淨土なり。

〔守護国家論〕一二九頁

この経を信ずる人のいる場所を離れて浄土は存在しない。——日蓮はこうした信念に立って、他界に浄土を設定する法然を厳しく糾弾した。此土をそのまま浄土と捉える本覚思想に対し、国土を実際に変革することをめざした点が日蓮の特色だったが、この現実世界を離れて浄土は存在しないというのが彼の基本的立場だった。

そうした初期の立場と較べると、身延期に浮上してくる靈山浄土の観念は、それとはまったく矛盾するもののようにみえる。そのため、立正安国が不可能な現実の前に日蓮が挫折し、現世に絶望して彼岸に救済を求めるようになったところに生まれたものが、この靈山浄土の信仰であるとする指摘もある。「かゝるなさけなき国をばいといすてさせ給ひて、(中略)常住不壞のりやう山浄土へとくまいりさせ給へ」(「上野殿母尼御前御返事」一八一七頁)といった言葉をみると、その指摘はきわめて的確なもののように思われる。

しかし、実際には日蓮は、立正安国の思想とその土台となるこの世こそが仏国土であるとする主張を、終生放棄していないのである。京都の本圀寺には、日蓮晩年の書写と推定される『立正安国論』の真蹟本(広本)が伝えられている。そこでは当初なかった真言批判が付け加えられている。日蓮は身延期に入っても『立正安国論』を手許において改訂を加え、書写し続けていた。

弘安元年(一二七八)三月二日、『立正安国論』広本が書写された時期とほぼ同じころであるが、日蓮は一通の書状を認めた。「諸人御返事」とよばれるこの書状の本文は次のようなものだった。

三月十九日の和風並びに飛鳥、同じく二十一日戌の時到来す。日蓮一生の間の祈請並に所願、忽ちに成就せしむるか。はたまた五々百歳の伝記、あたかも符契のごとし。所詮、真言・禪宗等の謗法の諸人を等を召し合せて是非を決せしめば、日本国一同に日蓮が弟子檀那とならん。我が弟子等の出家は主上上皇の師となり、在家は左右の臣下に列ならん。はたまた一閭浮提^{いちえんぶだい}皆この法門を仰がん。

(一四七九頁)

正確な状況はわからないが、この直前に日蓮のもとに一通の書状が舞い込んだようである。それは公的の場で諸宗と討論を行うことになった、という内容だったと推測される。その主催者は鎌倉幕府ではなく、公家政権という情報だったらしい。日蓮はそれを聞き、かねてからの念願がいまようやく叶い、国家的なレベルで政策の転換が行われることを確信した。日蓮は日本一国がその信仰に帰依し、「我が弟子等の出家は主上上皇の師となり、在家は左右の臣下に列な」という状況が実現することを、夢見続けていたのである。

靈山往詣の条件

それでは日蓮においては、一見矛盾するようにみえる立正安国と靈山浄土という二つの理念は、どのような関わりをもつて共存していたのであろうか

日蓮は今生で彼が難をこうむる原因の一つが、過去世で彼が犯した罪業のあると考えていたことは先に述べた。日蓮はあえてその法難を忍受することによって、過去世における謗法の罪障を消し、悪道を逃れることが可能になると考えていた。

その際、「謗法の失を脱れんと思はば、国主を諫曉し奉りて、死罪か流罪かに行はるべきなり」〔秋元御書〕一七三八頁」というように、難とはただ押し寄せてくるのを待つものではなく、みずから招き寄せるべきものであった。日蓮にとつては、今世において受難を覚悟で謗法の国主と民衆を折伏し、正法を受持せしむべくたゆまぬ努力を傾けることこそが、後生に墮地獄を避けることのできる唯一の道だったのである。

日蓮はさらに、今世に迫害に屈することなく信心を貫いたものは、来世には靈山浄土への往詣が許されるとしていた。

我ら現にはこの大難に値ふとも後生は仏になりなん。

〔聖人御難事〕一六七四頁

およそ靈山浄土や地獄を實體視する思惟もまた、初期の此土即浄土の理念の範疇を逸脱するものであることはいうまでもない。日蓮は佐渡期以降、死後に赴く地として靈山浄土と地獄の二処を想定した。そして「夢幻の世」にすぎない今世限りの安穩と後生の墮地獄をとるか、あるいは現世値難とその代償としての靈山往詣をとるか、釈尊が日蓮とその門弟に決断を迫っていると考えたのである。

本仏釈尊のまします靈山往詣の志向を強めることは、その前提となる現世での謗法者との戦いを強化することにつながった。立正安国の旗を掲げ、地涌の誇りをもって現実と向き合い続けるかぎり、「命限りあり惜しむべからず。ついに願うべきは仏国なり」〔富木入道殿御返事〕五一七頁〕という言葉

のように、靈山浄土の信仰は現実では満たされることのない願望と苦痛を、来世浄土での遊樂を想像することによって和らげることになった。その一方で靈山浄土の觀念は、この世での立正安国の実現を目指した、たゆまない折伏の闘争を要求するという機能を果たしたのである。

靈山浄土は立正安国の理想が挫折したところに生まれた觀念ではない。諫曉の受容が絶望的になった晩年においても、立正安国思想の維持とその実現を目的とした、日蓮とその信徒の不退の実践を支える役割を果たしたのである。

本仏釈尊とその所住の靈山浄土、釈尊と日蓮を結びつける地涌の觀念といった諸要素を組み合わせ、日蓮は過去・現在・未来の三世と全宇宙を包摂する壮大なコスモロジーを構築していくのである。

三大秘法抄 の真偽論争

日蓮が終生みずからの信仰の国家レベルでの登用を臨んでいたか否かという問題は、弘安四年（二二八二）四月八日の日付をもつ「三大秘法抄」（「三大秘宝稟承事」）の真偽問題ともかわつてくる。「王法」と「仏法」の「冥合」^{みようごう}を明言し、特定の地を選んで戒壇を建立すべきことを説くこの書は、古来激しい真偽論争にさらされてきた。

これを偽撰とする主張の根拠は大きく二つに分けられる。一つは、題目を唱える人のいる場所がとりもなおさず戒壇であるとするのが日蓮の戒壇論であり、「三大秘法抄」にいうように、どこか特定の地に目に見える形で建立する類いのものではないという主張である。末法無戒の時代として従来の戒律の意義を否定した日蓮は、末法では題目を受持することが受戒に代わる行為であると説いた（受持即受戒）。戒壇を個人レベルで捉えるこうした見方を「理の戒壇」というの対し、「三大秘法抄」

のような考え方を「事の戒壇」とよぶ。

もう一つは、日蓮は仏法の權威を王法のはるか上に置いており（仏法爲本）、王法と仏法の同次元での冥合を説く「三大秘法抄」の論理は、日蓮の立場よりも仏法を低く位置づける旧仏教に近いというものである。

日蓮における戒壇が理の戒壇か事の戒壇かという問題は、宗学レベルで日蓮各宗を真つ二つに分ける論争を呼び起こしてきた。それに対し、王法仏法の冥合は、日蓮における国家と信仰のかかわりはどう捉えるかという問題ともからんで、主として学界で問題にされ続けてきたものである。

戦後の研究界では偽作説が優勢であった。それに対し、一九七〇年代の末に、日蓮遺文の文体や語法の特徴をコンピュータによる解析にかけることによって、「三大秘法抄」を真撰とする説が提示され、がぜん注目を集めた（伊藤、97）。近年は、この書を頭から偽書として排斥するのではなく、日蓮の思想の展開に位置づけようという試みもなされている（末木、01）。

事の戒壇と理の戒壇

日蓮のいう「三大秘法」とは、「本門の本尊」「本門の題目」「本門の戒壇」をいう。この三大秘法に日蓮がはじめて論及するのは、佐渡期も最後にあたる文永十一年の「法華行者値難事」においてである。身延期に入ると、「如来滅後二千余年に龍樹・天親・天台・伝教の残したまへる所の秘法とは何物ぞや。答て曰く、本門の本尊と戒壇と題目の五字となり」（「法華取要抄」八一五頁）と、地涌の菩薩に与えられたもつとも重要な三つの法として、繰り返し論及されるようになる。

日蓮は当初、末法に弘通すべき法として地涌に付属されたものは題目であるとしていた。その後本尊が加わり、最後に戒壇が入って「三だい秘法」の概念が完成するのである。

日蓮は「観心本尊抄」などで、題目と本尊の意義と中身についてはかなり詳しく論じていた。ところが戒壇だけは具体的な説明がなされなかった。唯一踏み込んだ論究がなされているのが、この「三秘法抄」なのである。したがって、ここに描かれる、「勅宣ちよくせん並びに御教書みぎょうしょ」を下して「靈山浄土に似たる最勝地」に建立すべきであるとする戒壇が、日蓮の真意か否かは、その戒壇像を探るにあたって決定的に重要なポイントとなるのである。

結論からいえば、私は、日蓮が「三秘法抄」に描いたような「事の戒壇」のイメージを抱いていたことはまちがいないと考えている。先に「諸人御返事」を挙げて指摘したように、日蓮は身延期においてもみずからの信仰が国家的レベルで受容されることを思い描いていた。それは単なる日蓮個人の名声のためではなく、権力を握る国主が実在する以上、権力者の改心と政策の転換が正法流布と安国実現のために不可欠であるという、現実に対するきわめてリアルな認識に基づくものであった。

その際、日蓮が国家と仏法のあるべき関係とみていたのが、最澄と桓武天皇だった。桓武天皇は最澄と南都僧を公場で対決させ、最澄の思想がすぐれていることを認めるやすぐさま彼を登用した（と日蓮はみていた）。中国から天台仏法をもたらしただけには年分度者をちふつき勅許した。また日蓮は、天台もなしえなかった大乘戒壇を実現した人物として、最澄を高く評価している。佐渡以前の日蓮にとって比叡山の戒壇は正法のシンボルそのものだった。「三秘法抄」にも比叡山の戒壇への言及がある。

日蓮の抱く戒壇の原風景は、おそらくは彼自身も受戒したであろう比叡山の戒壇だったのである。

日蓮には確かに一方では、正法をたもつ人のいる場所が即浄土であり戒壇であるという発想があった。しかし、その一方で、「勅許」や「公場対決」といった形式を重視していたし、また「戒壇」といった具体的な場を重んじる発想を抱き続けていた。

理の戒壇だけでは、安国は天台本覚思想のように個人レベルでの自己満足に陥りかねない。日蓮の立正安国思想が個人の内面の変革ではなく、国土の具体的な改造を目指すものだった以上、目に見える形での目標を掲げて広宣流布実現を目指すことは不可欠だった。日蓮はその成就の証しとして、国王の勅許による戒壇建立を念願していたのである。

ただし、伝統仏教が国王による許可を宗の正統性を保証する不可欠の条件とみていたのに対し、日蓮はもはやそれを宗の正統や優劣を決定する要因とは考えていなかった点は、改めて指摘しておきたい〔佐藤、98c〕。日蓮にとって信仰の正統性の有無は世俗の権力との関係によって規定されるものではなく、あくまでその中身そのもので決められるべきものだったのである。

「三大秘法抄」の真偽を考えると、戒壇論よりもむしろ問題になるのは王仏冥合論である。日蓮はかなり早い段階で、旧仏教の王法仏法相依論を超えて、王法を仏法流布の手段視するに至っていた。「戒壇とは王法仏法に冥し、仏法王法に合して」という言葉には、どうしても仏法と王法を同次元で捉える旧仏教的なニュアンスがつきまとう。

「三大秘法抄」を一〇〇パーセント真撰、ないし偽撰と判断することは、いまのところ不可能であ

るといわざるをえない。ただそこに描かれる戒壇のイメージそのものは、決して日蓮のそれと矛盾するものではなかった。

蒙古軍の壊滅

身延の日蓮が亡国への危機感を募らせていた弘安四年（一二八二）夏、再度蒙古が来襲した。

前回とは異なり、日本側は周到な準備を進めていた。博多湾沿岸には二〇キロメートルにわたって石積みの防塁を建設し、武士の動員体制も万全だった。建治元年（一二七五）には杜世忠とせいちゆうら五人の元使を日蓮受難の地・竜の口に切り、不退の覚悟を示している。

だが、準備を整えていたのは元の側も同じだった。文永の来襲の際にはまだ存在していた宋は、この二年前に滅亡していた。遠征軍は元・高麗両軍からなる東路軍に加え、降伏した宋の軍勢である広南軍を加えた、膨大なものとなった。

蒙古の攻撃は、東路軍による五月の対馬侵攻に始まった。対馬は再度真つ先に戦火に蹂躪じゅうりふされた。次いで壱岐・平戸が戦場となり、戦火は本州の周防にまで及んだ。七月下旬にはようやく遅れていた江南軍が合流し、一四万の兵士を乗せた九〇〇隻という驚くべき数の軍船が博多湾を埋め尽くした。元軍来襲の情報は、ほどなく身延の日蓮のもとにも届いた。八月八日、日蓮は弟子への手紙に次のような言葉を書き記した。

この弘安四年五月以前には、日本の上下万人一人も蒙古の責めにあふべしとおぼさざりしを、日

本国に只日蓮一人ばかりかゝる事この国に出来すべしとしる。その時日本国四十五億八万九千六百五十八人の一切衆生、一人もなく他国に責められさせ給ひて、その大苦は譬へばほうろくと申す釜に水を入れて、ざつこ（雑魚）と申す小魚あまた入れて、枯れたるしば木をたかむが如くなるべし。

〔光日上人御返事〕一八七八頁

日蓮はさらに、元の侵攻を受けたときの日本の状況をかねてからこのように予言していたが、いまそれが実現して、人はみな日蓮を「ばけ物」のように思うようになったと述べる。そして、「今御覽ぜよ。法華経誹謗の科と云ひ、日蓮をいやしみし罰と申し、経と仏と僧との三宝誹謗の大科によって、現生にはこの国に修羅道を移し、後生には無間地獄へ行き給ふべし」と、これから国土に起こるであろう惨状を強調するのである。

だが日蓮がこの書状を認めていたころ、元軍は七月三〇日夜の大風によってすでに壊滅していた。日蓮の予言は最後になって外れた。巷^{ちまた}では元軍を本国に吹き返すことを祈った律宗の叡尊^{えいそん}が一躍その名を高めていた。

のちに富木常忍から元軍退散の知らせを聞いた日蓮は、弟子に対しこの件についての軽々しい言及を禁止した。日蓮は蒙古が敗退した意味を、改めて根本から思索し直そうとしたのであろう。しかし、日蓮の身体はもはやそれを許さないほどに悪化しつつあった。

新坊の完成

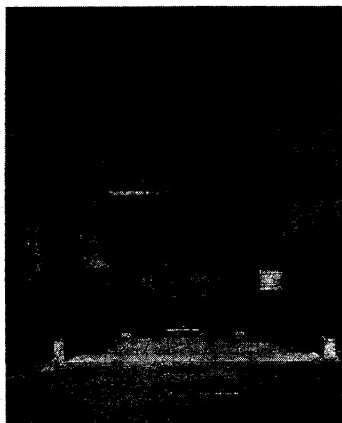
弘安四年一二月八日、日蓮は供養の品を届けた故南条兵衛七郎の妻（時光の母）に返事の手紙を書いた。そのなかに、次のような言葉がある。

さては去ぬる文永十一年六月十七日この山に入り候て今年十二月八日にいたるまで、この山出づる事一步も候はず。ただし八年が間やせやまいと申し、としと申し、としぐに身ゆわく、心をほれ候つるほどに、今年は春よりこのやまいをこりて、秋すぎ冬にいたるまで、日々にをとろへ、夜々にまさり候つるが、この十余日はすでに食もほととまりて候上、ゆきはかさなり、かん（寒）はせめ候。身のひゆる事石のごとし。胸のつめたき事氷のごとし。しかるにこのさけはた、かにさしわかつて、かつかうをはたときい切て、一度のみて候へば、火を胸にたくがごとし、ゆに入るにたり。あせにあかあらい、しずくに足をすゝぐ。

（「上野殿母尼御前御返事」一八九六頁）

日蓮一流の表現で感謝の気持ちが表示される一方、入山以来「やせやまい」がこうじてきた様子が述べられている。この病気はかなり前から悪化しつつあったようで、弘安元年一〇月二二日付の書簡では、身延を訪れて投薬治療にあたった四条頼基に丁寧な礼を述べている（「四条金吾殿御返事」一六〇〇頁）。とくにこの一年間は、体調が日々悪化していた状況が窺われる。「やせやまい」は消化器系の病気と推定されているが、日蓮の体は着実に蝕むしばまれつつあった。

この前月の一一月には、身延に十間四面のかなりの規模の新坊が完成している。冬を前に、日蓮の



大坊本行寺（東京都大田区）

日蓮が入滅した池上宗仲邸の故地と
伝えられる

くたくましい時光の姿に、日蓮は将来の大きな希望を見出した。日蓮はその喜びを、「心なぐ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』一九一三頁）と記している。

池上へ
こうした信徒の心づくしにもかかわらず、日蓮の体調は好転しなかった。氣候のきびしい

身延で、次の冬を越すことが不可能なことはだれの目にも明らかだった。

秋の気配も深まる旧暦九月八日、日蓮は波木井実長から贈られた栗鹿毛の馬の背にまたがり、波木井一族に守られて身延を後にした。常陸国の温泉で湯治することが目的だったという。一行の目指した「常陸の湯」がどこを指すかは不明である。宮崎英修氏は、波木井氏の所領があった加倉井ではないかと推定する（『宮崎、70』）。

体調をおもんばかった波木井実長が寄進を申し出たものであろう（『中尾、01』）。二四日には完成の供養をかねて、大師講と延年が開催された。波木井一族はじめ大勢の門信徒が詰めかけ、さながら「洛中かまくらのまちの申酉の時」（『地引御書』一八九五頁）のようであったと日蓮は記している。

年が明けた弘安五年三月一日、身延の日蓮のもとを南条時光が訪れ、数日間滞在した。熱原の法難を耐え抜き、駿河方面の信徒の柱に成長した若

身延を出た日蓮一行は、入山の時に辿った駿州路ではなく、富士山の北を回る甲州路を取った。深まり行く秋の気配を愛でる余裕もなく、日蓮の体調を気遣いながら旅を続けた一行は、一八日に武蔵国千束郷にある池上宗仲の館に到着した。日蓮は再び旅立つことなく、弘安五年一〇月一三日、その地で六一年の生涯を閉じた。

日蓮入滅の地である池上邸は、池上本門寺のある台地から西に石段を下った場所にある大坊本行寺がその故地であるといわれる。石段の途中には日蓮を茶^だ毘^びに付した跡に建てられたという天保元年（二八三〇）完成の朱塗りの宝塔が、木立の中にひっそりとたたずんでいる。

参考文献

〔テキスト〕

立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』全四巻、一九五二―五九年。

日本古典文学大系『親鸞集・日蓮集』岩波書店、一九六四年。

『日蓮大聖人御真蹟対照録』全三巻、立正安国会、一九六七年。

日本思想大系『日蓮』岩波書店、一九七〇年。

『日蓮聖人真蹟集成』全九巻、法藏館、一九七六年。

紀野一義『日本の名著 日蓮』中央公論社、一九八三年。

渡辺宝陽・小松邦彰『日本の仏典 日蓮』筑摩書房、一九八八年。

米田淳雄編『平成新修日蓮聖人遺文集』一九九四年。

〔研究書・論文〕

赤松俊秀『「悪僧」の信条と鎌倉仏教』『奥田慈応先生喜寿記念 仏教思想論集』平楽寺書店、一九七六年。

浅井要麟『日蓮聖人教学の研究』平楽寺書店、一九四五年。

姉崎正治『法華経の行者日蓮』隆文館、一九七八年（初版は一六年）。

飯塚 浩『日蓮書簡と言葉覚書——熱原法難をめぐる』『解釈』二七巻八号、一九八一年。

家永三郎『日蓮の思想の成立に関する思想的考察』『中世仏教思想史研究』法藏館、一九四七年。

池上尊義「日蓮と国家」『日蓮とその教団』一、一九七六年。

石井進「都市鎌倉における「地獄」の風景」『御家人制の研究』吉川弘文館、一九八一年。

伊藤瑞毅編著「なぜいま三大秘法抄か」隆文館、一九九七年a。

伊藤瑞毅編著「三大秘法抄なぜ真作か」同、一九九七年b。

井上光貞「法然教と天台教団」『日本浄土教成立史の研究』山川出版社、一九五六年。

上原専祿「死者・生者」未来社、一九七四年。

大久保雅行「日蓮誕生論——聖なる物語の構造分析」山喜房仏書林、二〇〇一年。

大隅和雄「信心の世界 遁世者の心」中央公論社、二〇〇二年。

岡元鍊城「日蓮聖人遺文系年考へその一」——『金吾殿御返事』『日蓮聖人遺文研究』一、山喜房、一九九二年

a（初出は八四年）。

岡元鍊城「日蓮聖人と秋田城介安達泰盛」同、一九九二年b（初出は八〇年）。

岡元鍊城「日蓮聖人書状『兄弟抄』の研究」同二、一九九三年。

海津一朗「蒙古襲来」吉川弘文館、一九九八年。

川添昭二「日蓮の宗教形成に於ける念仏排撃の意義」『仏教史学研究』四卷三・四号、五卷一号、一九五五・五六年。

川添昭二「蒙古襲来研究史論」雄山閣、一九七七年。

川添昭二「法華験記」とその周辺——持経者から日蓮へ——『日蓮とその時代』山喜房仏書林、一九九九年a（初

出は六〇年）。

川添昭二「日蓮の出自について」同b（初出は一九七三年）。

川添昭二「龍口法難の必然性」同c（初出は七一年）。

川添昭二「北条氏一門名越（江馬）氏について」同d（初出は八七年）。

- 川添昭二『日蓮と鎌倉文化』平楽寺書店、二〇〇二年。
- 菅野博史『一念三千とは何か』レグルス文庫、一九九二年。
- 黒田俊雄『中世における顕密体制の展開』『日本中世の国家と仏教』岩波書店、一九七五年。
- 小林一郎『立正安国論通釈』慈念会、一九四二年。
- 小林正博『竜口法難』考『東洋哲学研究所紀要』五号、一九八九年。
- 小林正博『日蓮事跡初見年表』同一三三、一九九七年。
- 小松邦彰『立正安国論小考』『日蓮教学の諸問題』平楽寺書店、一九七四年。
- 小松邦彰『日蓮聖人教学と智証教学の思想的連関』『日本名僧論集 日蓮』吉川弘文館、一九八二年（初出は六五年）。
- 小松邦彰『日蓮撰『註法華經』の一考察』『鎌倉仏教の様相』吉川弘文館、一九九九年。
- 佐々木馨『日蓮と立正安国論』評論社、一九七九年。
- 佐々木馨『日蓮の思想構造』吉川弘文館、一九九九年。
- 佐藤弘夫『日蓮の後期の思想』『日本思想史学』九号、一九七七年。
- 佐藤弘夫『初期日蓮の国家観』『日本思想史研究』一〇号、一九七八年。
- 佐藤弘夫『立正安国論考』『日本史研究』三〇四号、一九八七年。
- 佐藤弘夫『破仏破神の歴史的意義』『神・仏・王権の中世』法藏館、一九九八年 a（初出は九三年）。
- 佐藤弘夫『仏法王法相依論の成立と展開』同 b（初出は八五年）。
- 佐藤弘夫『中世仏教者の正統意識』同 c（初出は九一年）。
- 佐藤弘夫『日蓮の天皇観』同 d（初出は九三年）。
- 佐藤弘夫『アマテラスの変貌』法藏館、二〇〇〇年。

佐藤弘夫「日蓮の神祇観」『鎌倉仏教の思想と文化』吉川弘文館、二〇〇二年。

清水龍山「立正安国論講要」清明文庫、一九三二年。

末木文美士「日蓮入門」ちくま新書、二〇〇〇年。

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。

鈴木正知「日蓮伝承考」新人物往来社、一九八四年。

関戸堯海「立正安国論入門」山喜房仏書林、一九九五年。

平 雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年a（初出は七九年）。

平 雅行「嘉祿の法難と安居院聖覚」同b（初出は八八年）。

平 雅行「顕密仏教と女性」同c（初出は八九年）。

高木 豊「文永八年の法難」『日蓮とその門弟』弘文堂、一九六五年a。

高木 豊「熱原法難の構造」同、一九六五年b。

高木 豊「清澄の日蓮」『金沢文庫研究』一二巻六号、一九六六年。

高木 豊「日蓮——その行動と思想」評論社、一九七〇年。

高木 豊「法華唱題とその展開」『平安時代法華仏教史研究』平楽寺書店、一九七三年。

高木 豊「日興とその門弟」『研究年報 日蓮とその教団』第四集、一九七九年。

高木 豊「鎌倉仏教史研究」岩波書店、一九八二年。

高木 豊「日蓮と女性檀越」『日蓮教団の諸問題』平楽寺書店、一九八三年。

高木 豊「鎌倉名越の日蓮の周辺」『金沢文庫研究』二七二号、一九八四年。

高木 豊「中世天台僧の学習——青春の日蓮と重ね合わせて」『鎌倉仏教の様相』吉川弘文館、一九九九年。

玉懸博之「日蓮の歴史観——その承久の乱に対する論評をめぐって」『日本中世思想史研究』ぺりかん社、一九九

八年（初出は七一年）。

田村芳朗「鎌倉新仏教思想の研究」平楽寺書店、一九五七年。

田村芳朗「近代日本の歩みと日蓮主義」『講座日蓮四 日本近代と日蓮主義』春秋社、一九七二年。

田村芳朗「天台本覚思想概説」日本思想大系「天台本覚論」岩波書店、一九七三年。

田村芳朗「日蓮」NHKブックス、一九七五年。

土谷 恵「中世醍醐寺の桜会」『中世寺院の社会と芸能』二〇〇一年（初出は九四年）。

都守基一「法華取要抄」の成立「鎌倉仏教の様相」吉川弘文館、一九九九年。

寺尾英智「日蓮聖人真蹟の形態と伝来」雄山閣、一九九七年。

寺尾英智「日蓮書写の覚鑒『五輪九字明秘密釈』について——日蓮伝の検討」『鎌倉仏教の思想と文化』吉川弘文館、二〇〇二年。

館、二〇〇二年。

戸頃重基「護国思想の展開と変容」『日蓮の思想と鎌倉仏教』富山房、一九六五年a。

戸頃重基「儒教の鎌倉仏教に及ぼした影響」同、一九六五年b。

戸頃重基「日蓮にとって国家および天皇とは何か」『日蓮教学の思想史的研究』富山房、一九七六年。

戸頃重基「民の子の自覚の形成と展開」『日本思想大系 日蓮』岩波書店、一九七〇年a。

戸頃重基「折伏における否定の論理の本質」同、一九七〇年b。

中尾 堯「日蓮」吉川弘文館、二〇〇一年。

中尾 堯「要文紙背文書『富木殿御返事』にみる日蓮と富木常忍」『日蓮真蹟遺文と寺院文書』吉川弘文館、二〇〇二年a（初出は八三年）。

〇二年a（初出は八三年）。

中尾 堯「某殿御返事」（折紙）とその伝来——新発見の日蓮真蹟書状をめぐって——同b（初出は九九年）。

中尾 堯「問中得意抄」にみる日蓮の下総往来——同c（初出は八五年）。

中尾 堯「立正安国論」(国宝)とその紙背「本朝文粹」卷十三の成立と伝来」同d(初出は八六年)。

中條暁秀「浄土宗見聞」上・下の検討」『日蓮宗上代教学の研究』平楽寺書店、一九九六年(初出は八七年)。

裕 慈弘「日本仏教の開展とその基調」上・下、三省堂、一九四八年。

花野充昭「日蓮教学と『修禪寺決』」『東洋学術研究』一五卷五号、一九七六年。

花野充昭「日蓮の唱題思想と檀那流の灌頂玄旨口伝」『日本・中国 仏教思想とその展開』山喜房仏所林、一九九

九二年。

藤井 学「中世仏教の展開(その三)」『日本仏教史 中世編』一九六七年。

藤井 学「日蓮と神祇」『法華文化の展開』法蔵館、二〇〇二年a(初出は五九年)。

藤井 学「中世における国家観の一形態——日蓮の道理と釈尊御領を中心に」同b(初出は六〇年)。

間宮啓壬「転換点としての佐渡——台密批判との関連において」『日蓮とその教団』吉川弘文館、一九九九年。

宮崎英修「波木井殿御報「常陸の湯」について」『大崎学報』一二五・一二六号、一九七〇年。

山川智応「清澄寺宗旨の変遷とその寺格位地を考ふ」『日蓮聖人研究』第一卷、新潮社、一九九九年a。

山川智応「叡山における日蓮聖人の師友の研究」同一卷、一九九九年b。

山川智応「伊豆流罪における幕府擬律の考証」同一卷、一九三一年。

山中喜八「日蓮聖人真蹟の世界」上・下、雄山閣、一九九二・九三年。

立正大学日蓮教学研究所編『日蓮教団全史』上、平楽寺書店、一九七三年。

渡辺宝陽「日蓮宗信行論の研究」平楽寺書店、一九七六年。

渡辺喜勝「文字曼荼羅の世界——日蓮の宗教」岩田書院、一九九九年。

Jacqueline Stone (ジャクリーン・ストーン) *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval*

Japanese Buddhism, University of Hawaii Press, 1999.

Lucia Dole (ルチア・ドール) *Criticism and Appropriation: Nichiren's Attitude toward Esoteric Buddhism, Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 26/3-4.

Ruben L. F. Habito (ルーベン・ハビト) *Bodily Reading of the Lotus Sutra: Understanding Nichiren's Buddhism, Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 26/3-4.

あとがき

身延廟所の成立

長い秋の夜がようやく白み始めたころ、日蓮の遺体を焼く茶毘だびの炎はすっかりおさまっていた。夜明けの薄明かりのなかで、弟子たちは白い灰を探って遺骨を集めた。拾った骨は丁重に骨壺に納められ、日蓮の遺言通り身延に送られて、草庵の奥に設けられた墓所に埋納された。

遺骨の一部は別の骨壺に収納されて、池上宗仲いけがみむねなか邸に安置された。この遺骨はやがて日朗と池上宗仲夫妻から寄進された銅筒に移され、日蓮の七回忌にあたつて日持にちじ・日浄にちじようによつて造立された日蓮坐像の胎内に納められた。今日池上本門寺に伝えられる重要文化財の日蓮像がそれである。

火葬骨の收拾が済んだあとも、茶毘跡に骨片と遺灰を求める門人たちの姿はしばらく絶えることはなかった。

翌弘安六年（一二八三）正月、身延の廟所で日蓮の百ヶ日法要が営まれた。この席には日頂にっちよう・日向にかうを除く本弟子（六老僧）と、主要な弟子たちが一同に顔をそろえた。ここで話題となったのは、日蓮亡きあとの教団をどのように運営していくかという問題だった。とりわけ教団のシンボルである廟所

の扱いは重大な課題だった。

それぞれに布教の拠点をもち、日々活動に余念のない本弟子たちが長期間身延に張り付くことは困難だった。結局、本弟子を含む十八人の僧が一カ月づつ順に当番となり、廟所に奉仕することになった。ここで決められた月ごとの担当者は日興の手で一枚の紙に記され、末尾には出席した本弟子四人が署名した。

法要を終えた弟子たちは、その月の当番である弁阿闍梨日昭を身延に残して、それぞれの布教の拠点へと散っていった。これ以降、おもだった門弟が一所に会する機会はないに訪れることはなかった。日蓮亡き後の教団は、もはや門弟たちを一つにまとめる求心力を失っていた。それぞれの弟子は各地に拠点を定め、独自の仕方で教えを広めていった。かくして日蓮教団は分裂と発展の時期を迎えるのである。

門流の自立

身延の廟所の輪番制は、時が経過するにつれてしだいに守られなくなり、駿河・甲州方面を本拠とする日興とその弟子たちが常住するようになった。日興はやがて当地の領主である波木井実長と対立して身延を去り、南条時光の外護をえて駿河国（静岡県）富士郡に大石寺と重須本門寺を開いた。

日興離山後、身延を継いだのは日向だった。日向門流によって継承された身延山久遠寺は、十一世の日朝の時代に西谷から現在地に移転し、江戸時代には日蓮宗を代表する大教団へと発展した。

一方、日蓮入滅の地である池上本門寺を中心に、関東に教線を拡大したのが、日朗とその門流であ

る。日蓮七回忌あたって本門寺の祖師像を造立した日持は、その後奥州・蝦夷地の布教を志して北に向けて旅立った。その足跡は、東北・北海道を経て大陸にまで及んだという伝説がある。

六老僧以外では、日蓮の古くからの信徒、富木常忍とぎつねのぶの活動が注目される。常忍は出家して日常を名乗り、日蓮遺文の収集と整理に努めた。その開基になる中山法華経寺には、常忍が集めた日蓮の貴重な真蹟が数多く今日に伝えられている。

日朗門流の日像はいくたびの弾圧を経て、南北朝時代に京都に拠点を築くことに成功した。以後日蓮宗は町衆とよばれる商人層を中心広く受容され、彼らの団結と自治を支える精神的な絆となった。町衆信徒の活動は、戦国時代には法華一揆とよばれる社会運動を引き起こした。

また町衆信徒の中からは長谷川等伯や本阿弥光悦ほんあみこうえつといったすぐれた芸術家が輩出し、いまに残る数々の美術作品を生み出した。

彼岸世界をも包摂する壮大なコスモロジーを構想し、地上の権力と世俗道徳を相対化してやまない日蓮の宗教は、強大し統一権力が登場し社会そのものの世俗化が進行する戦国期から、支配権力との厳しい緊張関係を強いられることになった。近世成立期の法華一揆の圧殺や不受不施派ふじふせはの禁止を経て、彼岸のコスモロジーを徹底して解体せしめられた日蓮の信仰は、江戸時代以降現世主義的色彩をますます深めていくのである。

江戸時代を経て、日蓮の宗教が再び活力を取り戻すのは近代に入ってからのことである。田中智学ちがくの創唱した「日蓮主義」は、国家主義が勃興する昭和戦前期に重要な政治的役割を果たしたことはよ

く知られている。その影響は高山樗牛ちゆうぶや宮沢賢治にも及んだ。また近代において、日蓮の思想は立正佼成会や創価学会など、多くの新宗教に思想的素材を提供していくことになる。

日蓮像の再構築
私が日蓮研究の道に入ったのは、大学時代に、近代の社会的・政治的運動に果たした日蓮の役割を調べてみたいと思ったことがきっかけだった。けれども、問題関心を向けて

はいっしょか日蓮そのものに移り、卒業論文では「日蓮の思想形成と真言排撃」というテーマを設定した。「日蓮の後期の思想」「佐藤、77」はその一部を活字化したもので、私の最初の雑誌論文である。

以来、私は折に触れて日蓮についての論文を発表してきた。日蓮研究が縁で、やがて中尾堯たかし、高木豊、川添昭二といったこの分野の第一線に立つ先生方の目に留まり、さまざまご教示いただくようになった。また、中尾先生を介して、寺尾英智氏をはじめとする立正大学の俊英の方々とも知りあうことができた。さらに、今日日蓮の代表的研究者となった佐々木馨氏かおるとは、四半世紀に及ぶ親密なおつきあいをさせていただいている。

そうしたさまざまな縁もあって、以後中心となる研究テーマは変わっても、日蓮は私にとって常に一貫した関心の対象であった。ただし、これまで執筆した本のなかには、あえて日蓮関係の論文は入れてこなかった。いずれ日蓮で大きな論文集をまとめるという構想を抱いていたからである。

今回ミネルヴァ書房からこのシリーズのお話をいただいたとき、そうしたいきさつもあってしばらく迷った。日蓮の評伝はまだ時期尚早という思いもあった。それでも、日蓮についてかなりの枚数を自由に書かせていただけるといふ話は、私にとってきわめて魅力的だった。単なる概説ではなく、最

新の研究を踏まえた新しい人物像を示すというこの企画の趣旨にも心動かされた。

日蓮については、これまで書きためたものがかなりあり、比較的短期間でまとめられるであろうという目算があった。けれども、実際に執筆を始めてみると、それはまったくの誤りだった。一人の人物の生涯と人物像を描くという仕事は、これまで体験した本の執筆とは異なる重みがあった。踏まえるべき先行研究は膨大であり、日蓮の生涯には埋められない隙間が数多くあった。評伝の執筆が、個別論文を積み上げていくことはまったく質の違う仕事であることを、改めて痛感させられた。

今回の仕事で、どこまで日蓮の実像に肉薄できたかは、読者の皆さまの判断に委ねるしかない。日蓮の思想を再現するだけでなく、それを生み出した日蓮の根源のエートスに迫るという目標も、果たしてどの程度実現できたか心もとない。また、この本の執筆に当たっては、できる限り先行研究を踏まえるように心がけたが、見落とししたものもあるにちがいない。それらの点については、本書の内容とともに仮借ないご批判を賜りたい。

本書をご担当いただいたミネルヴァ書房の田引勝二さんには、ひとかたならずお世話になった。田引さんの辛抱強い催促と激励なくして、本書はこの様な形で日の目を見ることはなかった。末筆ながら、心より御礼申し上げたい。

二〇〇三年九月二十七日

佐藤弘夫

日蓮略年譜

						和暦	西暦	年齢	関係事項	一般事項
六	五	四	三	建長	宝治	仁治	嘉禎	天福	貞応	
一一二五四	一一二五三	一一二五二	一一二五一		一一二四七	一一二四二	一一二三七	一一二三三	一一二二二	
33	32	31	30		26	21	17	16	12	1
6・25「不動・愛染感見記」を著し、新仏に密教の改める。						安房国長狭郡東条郷片海に生まれる。 清澄寺に入る。 道善房を師として出家し、是聖房を名乗る。 11・14 清澄寺で「授決円多羅義集唐決」を書写する。この後、鎌倉へ留学。 「戒体即身成仏義」を著す。この後、京畿へ留学。				
11・24 京都で「五輪九字明秘密釈」を書写する。 4・28 清澄寺で「立教開宗」。このころ名を日蓮と改める。						6・5 北条時頼、三浦泰村一族を滅ぼす（宝治合戦）。8・1時頼、道元を鎌倉に招く。 8・17 鎌倉大仏、鑄造開始。 11・25 蘭溪道隆を開山として建長寺落慶。				

八	一二七一	50	6・―忍性の祈雨祈禱を批判する。7・8行敏から法論を挑まれる。このあと、行敏、日蓮を幕府に訴える。9・12幕府、日蓮を逮捕する。この夜、竜の口の首の座に据えられ、その後依智に向かう。10・10依智を出て佐渡に向かう。10・28佐渡に上陸し、翌月塚原三昧堂に入る。	九	一二七二	51	1・16塚原で念仏者と法論を行う。2・―「開目抄」を著す。4・―塚原から一谷に移る。10・24蒙古襲来の夢想をえる。	一〇	一二七三	52	4・25「観心本尊抄」を著す。7・8「佐渡始頭本尊」を図顕。	一一	一二七四	53	3・13佐渡を立て、鎌倉に向かう。3・26鎌倉に入る。4・8平頼綱と会見し、蒙古の問題を論じる。5・12鎌倉を出て、5・17甲州身延に着く。	建治元	一二七五	54	6・―「撰時抄」を著す。	二	一二七六	55	4・―これより先、池上宗仲、父に勘当される。日蓮、「兄弟抄」を著し、父と対立する池上兄弟を激励する。7・21道善房の計報をえて、「報恩抄」を著す。
			2・11二月騒動（北条時輔の乱）。				10・―蒙古襲来（文永の役）。				9・7蒙古の使者を竜の口に斬る。												

三	二	四	五	弘安元
一二七七	一二七九	一二八一	一二八二	一二七八
56	58	60	61	57
6・9三位房・四条頼基、桑が谷で龍象房と法論。頼基、主江馬氏の怒りをかう。6・25頼基に代わって、江馬氏に弁明書（頼基陳状）を書く。11・池上宗仲、再度勘当される。 1・1日興、蒲原四十九院から追放される。1・25これ以前に、池上兄弟、四条頼基をめぐる問題がそれぞれ落着する。 9・21熱原の農民二〇名が刈田狼藉の名目で逮捕され、鎌倉に連行される。10・1日秀らに代わって陳状（瀧泉寺申状）を起草する。10・17これ以前に拘留されていた神四郎ら三名斬首される。 11・1身延に新坊が完成する。 9・8身延を出て常陸の湯に向かう。武蔵国の池上宗仲邸に逗留。10・8六人の本弟子を指名する。 10・13午前八時入滅。	9・21熱原の農民二〇名が刈田狼藉の名目で逮捕され、鎌倉に連行される。10・1日秀らに代わって陳状（瀧泉寺申状）を起草する。10・17これ以前に拘留されていた神四郎ら三名斬首される。 11・1身延に新坊が完成する。 9・8身延を出て常陸の湯に向かう。武蔵国の池上宗仲邸に逗留。10・8六人の本弟子を指名する。 10・13午前八時入滅。	9・21熱原の農民二〇名が刈田狼藉の名目で逮捕され、鎌倉に連行される。10・1日秀らに代わって陳状（瀧泉寺申状）を起草する。10・17これ以前に拘留されていた神四郎ら三名斬首される。 11・1身延に新坊が完成する。 9・8身延を出て常陸の湯に向かう。武蔵国の池上宗仲邸に逗留。10・8六人の本弟子を指名する。 10・13午前八時入滅。	9・21熱原の農民二〇名が刈田狼藉の名目で逮捕され、鎌倉に連行される。10・1日秀らに代わって陳状（瀧泉寺申状）を起草する。10・17これ以前に拘留されていた神四郎ら三名斬首される。 11・1身延に新坊が完成する。 9・8身延を出て常陸の湯に向かう。武蔵国の池上宗仲邸に逗留。10・8六人の本弟子を指名する。 10・13午前八時入滅。	9・21熱原の農民二〇名が刈田狼藉の名目で逮捕され、鎌倉に連行される。10・1日秀らに代わって陳状（瀧泉寺申状）を起草する。10・17これ以前に拘留されていた神四郎ら三名斬首される。 11・1身延に新坊が完成する。 9・8身延を出て常陸の湯に向かう。武蔵国の池上宗仲邸に逗留。10・8六人の本弟子を指名する。 10・13午前八時入滅。
5・1再度の蒙古襲来（弘安の役）。				

〈著者紹介〉

佐藤弘夫 (さとう・ひろお)

1953年 生まれ。

1978年 東北大学大学院文学研究科博士前期課程修了。博士(文学)。

東北大学助手、盛岡大学助教授などを経て、

現在 東北大学大学院文学研究科教授(日本思想史専攻)。

著書 『日本中世の国家と仏教』吉川弘文館、1987年。

『鎌倉仏教』レグルス文庫、1994年。

『神・仏・王権の中世』法蔵館、1998年。

『アマテラスの変貌』法蔵館、2000年。

『偽書の世界』講談社選書メチエ、2002年。

『霊場の思想』吉川弘文館・歴史文化ライブラリー、2003年。

シリーズ『日本の仏教』(第1期6冊、第2期3冊)共編著、法蔵館、ほか多数。

ミネルヴァ日本評伝選

にち じん
日 蓮

——われ日本の柱とならむ——

2003年12月10日 初版第1刷発行

〈検印省略〉

定価はカバーに
表示しています

著者 佐藤弘夫

発行者 杉田啓三

印刷者 江戸宏介

発行所 株式会社 ミネルヴァ書房

607-8494 京都市山科区日ノ岡堤谷町1

電話 (075) 581-5191(代表)

振替口座 01020-0-8076番

© 佐藤弘夫, 2003 [006]

共同印刷工業・新生製本

ISBN4-623-03958-7

Printed in Japan

人名索引

あ 行

安達泰盛 200, 201
 姉崎正治 iv, 19
 阿仏房 232-234, 254, 310, 311
 安然 51
 飯塚浩 309
 飯沼判官 306
 池上左衛門大夫 283
 池上兵衛志 84, 283, 284
 池上宗仲(大夫志) i, 84, 283, 284, 288
 一谷入道 234, 236, 270
 一暹 274
 伊東八郎左衛門尉 134
 伊予房 307
 上野殿後家尼御前 278, 321
 上原専祿 255
 梅菊 4
 栄西 33
 叡尊 128, 173, 177, 320
 恵思 242
 江馬親時(四郎) 84, 287
 江馬光時 84, 287
 恵亮 159
 円智 62
 円智房 151
 円珍(智証大師) 38, 41, 163, 168
 円仁(慈覚大師) 9-12, 114, 252, 273
 役行者 134
 住阿弥陀仏 20
 太田乗明 65, 169, 206, 238
 大仏朝直 76
 大仏宣時 191, 197, 199, 252

乙御前母 237
 尾張阿闍梨 302

か 行

覚鑊 42
 金原法橋 65, 206
 龜姫 170
 龜弥 170
 龜若 170
 川添昭二 iv
 顔回 164
 桓武天皇 159, 177, 317
 義浄房 13, 62, 68, 272
 行智 302, 304, 305
 行敏 175, 176, 178-180, 184, 185
 忻都 266, 267
 空海(弘法大師) 10, 11, 15, 51, 146, 163
 空也 21
 楠木正成 162
 熊王 193
 黒田俊雄 97
 賢秀 300
 玄奘三蔵 237
 源信 12, 21, 36
 嚴誉 302
 孔子 164
 光日尼 7
 国府入道 233, 234
 高弁 47, 54, 100, 101, 248, 249
 後白河院 268, 269
 元庵普寧 128
 後鳥羽院 94-96, 121, 258, 268, 269

最澄(伝教大師) 9, 51, 56-58, 127, 158,
159, 163, 174, 177, 230, 237, 251, 317
最蓮房 234, 254
佐々木馨 v
三位房 171, 202, 286
慈円 38, 97, 163
四恩抄 141, 142
四条頼基 72, 84, 193, 194, 196, 203, 285-
288, 295, 308, 321
実城房 62
順徳院 212, 232
俊範 34, 38, 56, 183
浄義房 62, 68
貞慶 249
承賢 300
浄顕房 13, 272
定清 258
証真 33, 38
聖徳太子 12, 162, 166, 168
少式景資 266
少輔房 187, 190, 203
聖武天皇 5, 163, 165
四郎男 304
真阿 76, 177
神四郎 301, 304, 307
新仏 63
親鸞 33, 117, 249, 278, 297
末木文美士 v
菅原道真 163
鈴木一成 261
榮特尊者 275
清和天皇 159
善導 35, 36, 80, 81, 179
千日尼 232, 233, 310, 311
曾谷教信 65
曾谷教信 169, 206, 238

大学三郎 200, 201
大夫明仏 5
平清盛 183, 268, 284
平重盛 284
平宗盛 284
平頼綱 172, 185, 186, 189, 190, 201, 256-
259, 303, 305, 308
高木豊 iv, v, 29, 32, 38, 62, 63, 72, 94,
297
田中智学 iv
田村芳朗 v
湛然 41
智顗 9, 41, 49, 50, 78, 108, 160, 161, 221,
223, 224, 229, 230, 239, 242, 251
智慶 76, 176
智度 11
千葉介頼胤 5, 170, 204
千葉秀胤 129
チンギス・ハーン 152
都守基一 260
寺尾英智 63, 70
道教 76, 130, 177, 178
藤九郎守綱 234, 310
道元 33, 117, 118, 128
道綽 80, 81
東条景信 65, 66, 67, 135, 136, 137, 151
道暹 11
道善房 13, 16, 20, 35, 61, 62, 67, 137-
139, 272-274
富木尼御前 276, 277
富木常忍 5, 6, 40, 64, 65, 68, 132, 134,
150, 155, 169, 170, 204, 212, 216, 238,
239, 259, 263, 274-276, 307, 320
戸頃重基 iv
杜世忠 319

な 行

中興入道 234, 236
 中尾堯 v, 4, 5, 64, 70, 150, 169
 名越時章 235
 名越教時 235
 名越光時 129
 名越の尼 72
 南条時光 263, 303, 304, 322
 南条兵衛七郎 84, 263, 301
 新尼 280, 281
 日向 39, 272
 日咩 62, 63
 日行 301
 日眼女 84
 日持 300
 日禪 301
 日道 3, 257, 301
 日弁 300, 302, 307
 日妙尼 237
 日目 257, 301
 日朗 85, 202
 日興 i, 94, 257, 260, 262, 280, 300, 301,
 302, 305, 306, 237
 日秀 300, 302, 305, 307
 日昭 85, 203
 忍性 173, 174, 177, 178, 182, 183, 188,
 269, 286
 貫名重実 4
 ぬきな御局 5
 能安 130
 能登房 203

は 行

波木井実長 i, iii, 259, 262, 322
 肥後公 300, 302
 藤井学 v, 291
 藤原鎌足 163

藤原定家 162
 藤原道長 21
 藤原頼経 129
 豊前公 300, 302
 武宗 115, 183
 フビライ・ハーシ 152, 153
 弁成 215
 弁長 76
 法鑑房 154
 宝誌 163
 北条重時 67, 128, 133, 172, 188
 北条常時 128
 北条時輔 235
 北条時宗 154, 199, 201, 253
 北条時頼 90, 91, 99, 104, 109, 119, 120,
 127-129, 133, 134, 188
 北条長時 76, 129, 133
 北条業時 172
 北条政村 154
 北条泰時 19, 20, 281
 北条義時 95, 96, 258, 268
 北条義宗 235
 法然 21-25, 27, 28, 33, 35, 36, 45, 46, 59,
 76, 78-82, 99, 101, 105, 106, 117, 179,
 218, 278, 297
 法橋長尊 5
 本間重連 197, 214, 215, 235

ま 行

松野氏女 84
 マルコ・ポーロ 153
 三浦泰村 129
 源義経 198
 源頼朝 20, 134
 宮崎英修 322
 妙一尼 202, 203
 武蔵房 74
 無住 13

や 行

矢木胤家 97, 171
 弥五郎 301
 弥四郎男 304
 弥藤次 304
 宿屋入道 90, 91, 154, 155
 山川智応 iv, 34
 弥六郎 301
 慶滋保胤 163

ら 行

蘭溪道隆 128, 188
 隆寛 76
 竜象房 286
 領家の尼(大尼) 7, 14, 279, 280
 良源(慈恵大師) 163
 良忠 76, 176-178
 老子 164

著作索引

あ 行

秋元殿御返事 151, 158
吾妻鏡 85
安国論御勸由来 159, 162
一昨日騒動 189
一遍聖絵 274
上野殿御返事 268
上野殿母尼御前御書 161
依憑天台集 56
往生要集 12, 21, 36
戒体即身成仏義 18, 19, 28, 30, 50, 53, 55,
57, 113, 125, 143, 146

か 行

開目抄 102, 205, 219, 220, 229-232, 238,
239, 243, 244, 246, 251, 271, 310
観心本尊抄 102, 231, 239, 241, 243, 244,
246, 248, 250, 251, 317
観心本尊抄副状 239
行敏御返事 175, 176
行敏訴状御会通 178, 184
愚管抄 163
溪嵐捨葉集 116
華嚴五十要問答 100
興福寺奏状 39, 46, 121
故最明寺入道見參御書 91
五障三從 281
御成敗式目 281
御伝土台 3, 62, 257
五輪九字明秘密釈 42, 62
金網集 39
今昔物語集 15

さ 行

摧邪輪 47, 100, 101, 249
最勝講表白案 101
災難興起由来 93
災難対治抄 45, 69, 93, 107
佐渡御書 218, 238
佐渡始願本尊 246, 247, 248, 250
三大秘法抄 315-319
三大部私記 38
四天王寺御手印縁起 165
沙石集 13
十住心論 11
十住毘婆娑論 92
十住毘婆娑論尋出御書 92, 93
授決円多羅義集唐決 3, 16, 17, 18, 19, 38
授決集 41
守護国家論 51, 59, 77-83, 92, 113, 119,
125, 130, 146, 147, 239
種種御振舞御書 196
修善寺決 59
十章抄 171, 185
聖恩問答抄 173
撰大乘論 92
浄土九品の事 34
聖徳太子伝略 162
諸人御返事 312, 317
神国王御書 94
聖密房御書 261
撰時抄 102, 271, 283
選訳本願念仏集 23, 45, 78, 107
千日尼御前御返事 233
善無畏三蔵抄 209

双紙要文 150

雑談集 13

曾谷入道殿御書 268

た 行

大学三郎御書 199

大日経指帰 41

太平記 162

題目弥陀名号勝劣事 29

智証大師御記文 163

註法華経 36

寺泊御書 212, 216

転重軽授法門 206

天台肝要文 150

天台法華疏義續 11

当世念仏者無限地獄事 135

富木殿御返事 64, 70

な 行

某殿御返事 70

日眼女釈迦仏供養事 296

日大実兼台当問答記 34

日蓮聖人註画讃 3, 4

入唐求法巡礼行記 10, 114, 115

日本書紀 116

念仏者追放宣状事 38, 39, 46, 48, 109

野守鏡 109

は 行

破禅宗 150

秘書 150

秘蔵宝鑑 11

仏法王法相依論 110

不動・愛染感見記 51, 52, 63

平家物語 75

別当房御書 261

弁顯密二教論 11

報恩抄 102, 186, 271-273

忘持経事 276

法門可被申様之事 91, 109, 292

法橋長寿・ぬきなの御局連署陳状案 5

法華行者値難事 316

法華玄義 48

法華取要抄 260, 261

法華浄土問答抄 215

法華題目抄 151, 158, 240

法華天台文句輔正記 11

法華本門宗要抄 2

法華文句 48

本尊分与帳 280

ま 行

魔訶止観 11, 48, 160, 161, 223

未鷲天聴御書 258

神興振御書 157

武蔵殿御消息 74, 92

蒙求 12

文選 12

門注得意抄 169

や・ら 行

薬王品得意抄 151

野馬台詩 163

立正安国論 45, 47, 52, 87, 91, 93-98, 100

-104, 107-110, 113-117, 119, 120, 122

-125, 127-133, 144, 146, 152, 154-

157, 161, 166-168, 171, 176, 295, 299,

311, 312

事項索引

あ 行

安居院 101
 庵室修復書 263
 熱原の法難 322
 安国論御勘由来 154
 安国論寺 72
 池上本門寺 137, 323
 伊豆流罪 139, 141
 伊勢神宮 2, 7
 一念三千の法門 221, 223, 224, 251
 依法不依人 35
 永平寺 128
 延暦寺(比叡山) 18, 25, 31-36, 38, 39, 85,
 114, 147, 157, 183, 258, 317
 王仏冥合論 318
 王法為本 103, 104, 112
 王法仏法相依論 318
 園城寺 41, 258

か 行

金沢文庫 16, 62
 鎌倉街道 210
 賀茂社 153
 観心 37
 教観二門 217
 教相判釈 48, 49
 久遠寺 246, 264-266
 久遠実成 164, 225, 227-229, 261, 290,
 309
 建長寺 128, 188
 権門体制論 97
 光則寺 202

興福寺 25, 32
 五義 145, 205, 216
 虚空藏求聞持法 15
 国主諫曉 119
 極楽寺 188, 194
 五時八教 49, 50, 55, 146, 221
 悟真寺 76
 小松原の法難 139, 151, 160
 御霊神社 193, 194
 金剛峯寺(高野山) 42, 274
 根本寺 213

さ 行

西大寺 173
 三大秘法 252, 261, 316, 317
 三別抄 153, 266
 三類の強敵 148
 自界叛逆難 99, 235, 236
 四箇格言 iii, 43
 四十九院 262
 四十五字法体段 246
 十界互具 222, 223, 224
 実相寺 93, 94, 300, 302
 事の戒壇 316, 317
 釈尊御領観 291, 292, 295
 収玄寺 193
 地涌の菩薩 123, 226, 227, 241-244, 246,
 252
 正嘉の飢饉 86, 87, 88, 118
 承久の乱 95
 浄光妙寺 76, 177
 白旗神社 198
 神祇不拝 297

新善光寺 76, 177
瑞巖寺 10
是一非諸 44, 46, 47, 60, 283,
清澄寺 9-11, 16-18, 28, 29, 32, 33, 42,
43, 58, 61, 62, 66, 67, 261
絶待妙 55
善光寺 254
善神捨国 99, 100, 101, 102
選択主義 25, 28, 47, 56, 57, 59, 60, 82,
106, 109, 128, 155, 176, 179, 252, 302,
303
施陀羅が子 4, 245, 246
選択本願念仏説 23-25, 28, 76, 128, 218,
297
相待妙 55
草木国土悉皆成仏 251
栗散迦土 143, 144, 292

た 行

醍醐寺 13
大師講 160, 161
大仏御領 26
大坊本行寺 322, 323
台密 51
他国侵逼難 99, 154, 155, 166, 167, 236,
262, 268
竜の口の法難 200
玉沢妙法華寺 236
誕生寺 2, 3
中尊寺 10
長勝寺 72
長楽寺 76
鎮西義 20
塚原問答 215, 232, 235
辻説法 73
鶴岡八幡宮 20, 191
転重軽授 206
天台本覚法門(天台本覚思想) 37, 38,

59, 89, 290
東寺 258
東条御厨 2, 7, 8, 14, 65
東大寺 32
東密 51

な 行

中山法華經寺 134, 150, 171, 212, 260
二月騒動 235
二乗作仏 224, 228, 229
日蓮主義 iv

は 行

宮崎八幡宮 267
常陸の湯 i, 322
不輕菩薩 206, 207
仏法為本 103, 104
仏法王法相依論 74, 75, 119, 121
変成男子 282
偏依善導 35
法蔵比丘 24
宝地合戦 128, 129
法輪寺 15
法華經の行者 148, 149, 158, 159, 190,
193, 205, 206, 306
法華超八 41
法華八講 74
本圀寺 98, 134, 312
本地垂迹 296, 298
本蓮寺 198

ま・や行

松葉ヶ谷の草庵 71, 72, 131, 183
松葉ヶ谷の法難 72, 131, 132, 139, 182
末法思想 21
三村寺 173
妙純寺 198
妙照寺 234

妙成寺 199
 妙宣寺 233
 妙善寺 198
 妙伝寺 198
 妙法寺(鎌倉市) 72
 妙法寺(新潟県阿津市) 213
 明満寺 213
 融和主義 46, 51, 53, 56, 57, 60, 80-82,
 84, 106, 128, 155, 176, 179, 302

ら 行

立石寺 10
 理の戒壇 315, 318
 龍口寺 194
 滝泉寺 300, 302
 立本寺 208
 靈山浄土 279, 309-315
 蓮華寺 135, 137
 蓮正寺 198
 六部 10
 六老僧 85