

12月 11月 10月 9月 8月 7月 6月 5月 4月 3月 2月 1月

コラム 目次

- 『法門可被申様之事』の系年について―新たな文献史料をもとに―
- 『沙石集』と『強仁状』の共通性〔一〕
- 『沙石集』と『強仁状』の共通性〔二〕
- 『沙石集』と『強仁状』の共通性〔三〕
- 『沙石集』と『強仁状』の共通性〔四〕
- 「南部氏研究」雑感
- 日興書状「御しゆ御返事」をめぐって
- 『筵三枚御書』について―「御あそびに」考
- 『下山御消息』対告者下山兵庫五郎と日永は親子ではない
- 真如院日等『真偽拝見記』を読む
- 日等『真偽拝見記』を読む―再び真蹟が現れないか―
- 不思議な断簡

過去のコラム: [平成15年](#) [平成16年](#) [平成17年](#) [平成18年](#) [平成19年](#)
[平成20年](#) [平成21年](#) [平成22年](#) [平成23年](#)

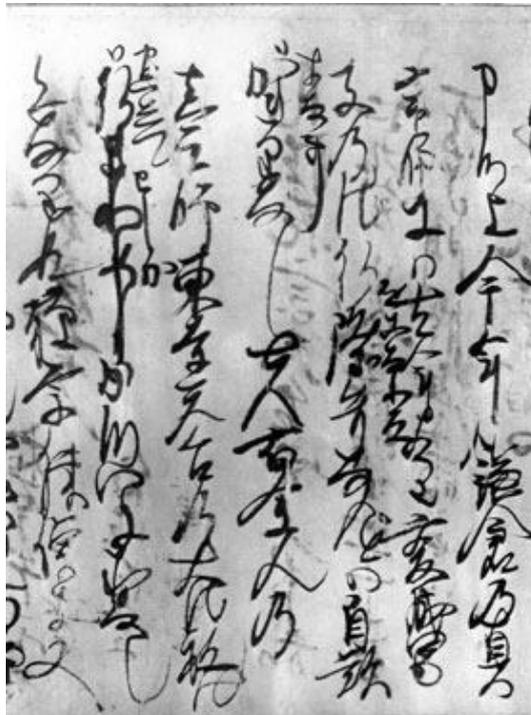
平成24
年
2012年

「過去のコラム」は、PDFファイルです

[▲このページの先頭に戻る](#)

今回は随分前のことになるが、継命新聞に書いた「怪しげな祈禱の話」(『烏鷺烏鷺雑記』の第35回))に関して、最近知り得たことがあるので、少しく報告したい。

その回の末尾にて、私は『法門可被申様之事』の系年は従来の文永6年ではなく、同7年ではないかと推測した。理由は同書の、「今年鎌倉の真言師等は去年より変成男子の法行なはる。隆弁などは自歎する事かぎりなし。七八百余人の真言師、東寺・天台の大法・秘法尽くして行ぜしがついにむなしくなりぬ」という記述が、『増鏡』に示される後深草院の中宮・東二条院のお産に関わる祈禱と同一件と思われたからである。



中山法華経寺蔵『法門可被申様之事』。一行目途中からの釈文。

「今年鎌倉の真言師等ハ去年より変成男子の法行なはる。隆弁などとハ自歎する事かぎりなし。七八(→八)百余人の真言師東寺天台の大法秘法盡して行せしか、ついにむなしくなりぬ」と記されている。

【図版は無断転載禁止です】

『増鏡』にはその祈禱を記して、

「大法秘法のこりなく行はる。七仏薬師・五壇の御修法・普賢延命・金剛童子・如法愛染などすべて数を知らず」

とあるが、結果は「変成男子」とならず、姫宮たる遊義門院が誕生した。文永7年9月のことである。

つまり大聖人がこの時の祈禱とその失敗を『法門可被申様之事』に書き留められたのではないか、と私は考えた。

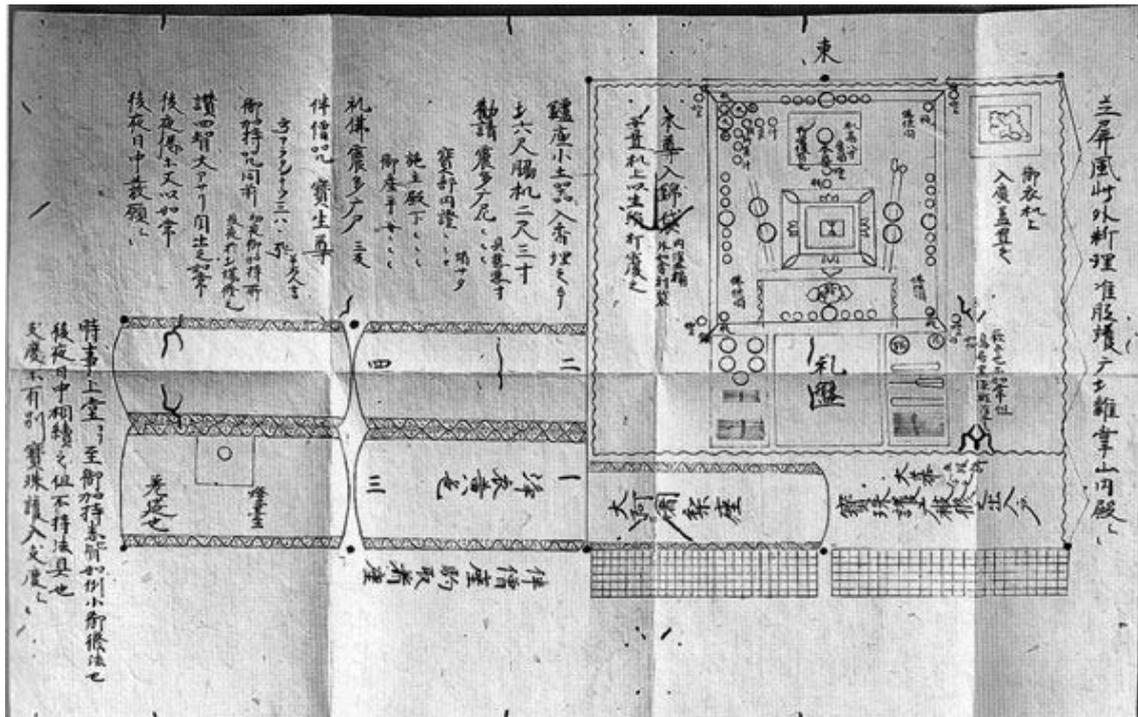
京でのお産を鎌倉で祈禱することに多少の違和感があったが、祈禱はもともと時空を超えるものだし、「七八百余人の真言師、東寺・天台の大法・秘法」という規模の大きさは中宮のお産に最も相応すると思ったのである。

ところが今はその見解を次のように改めたい。

* * *

近時、金沢文庫の西岡芳文氏は「龍華寺聖教に見える中世鎌倉の密教修法の一断面」(『密

教美術と歴史文化』所収)にて、「宝珠護摩壇図」という大変興味深い史料を紹介・解説された。掲載の図版がそれである。



龍華寺蔵「宝珠護摩壇図」。図録『もうひとつの鎌倉文化—金沢龍華寺の聖教と秘宝』(神奈川県立金沢文庫刊)より転載。

【図版は無断転載禁止です】

その表面冒頭には、

「文永七年四月四日、今夕より相州女房の産祈禱として宝珠護摩を始行せらる。……大僧都頼助……雑掌城介……御産所四郎左近大夫亭也」

という記述がある。これによれば「相州女房」=執権北条時宗の夫人のお産にあたり、宝珠護摩という「産祈禱」が行われた。祈禱を修した「頼助」は北条経時の息で鎌倉密教界の大物。雑掌を勤めた「城介」とは安達泰盛のこと。産所の「四郎左近大夫亭」は北条顕時邸である。お産する当人が執権の夫人ゆえ祈禱に関わったメンバーも錚々たるものがある。

おそらくこの時は幕府を挙げて、時宗の嫡子誕生が待望されていた。祈禱も東密の頼助のみならず、台密の隆弁にも声が掛かったであろう。『法門可被申様之事』にいう「東寺・天台の大法・秘法」が動員されたと思われる。在鎌倉の大聖人が入手した祈禱の情報とはこれだったのであろう。

そして頼助の祈禱は文永7年4月4日に行われたが、嫡子貞時が誕生したのは同8年12月12日のこと、1年8ヶ月もの歳月が流れていて全く計算が合わない。つまりこの時の祈禱は、懐妊していなかったか流産かで成就していないのだ。それを大聖人は「ついにむなしくなりぬ」と批判されたのであろう。してみると、根拠は訂正しなくてはならないが、『法門可被申様之事』が文永7年に成立した蓋然性は、さらに高くなったのではあるまいか。(池田)

▲[このページの先頭に戻る](#)

『沙石集』と『強仁状』の共通性〔一〕

[▲このページの先頭に戻る](#)

『沙石集』と『強仁状』にはいくつかの共通性が見られる。

『強仁状』は文永11年(1274)、台密僧の強仁が宗祖に送付した書状で、内容は『興風』23号の拙稿「強仁状の教学的考察」に記したが、要は密教浄土教に基づき、宗祖の念仏破を批判した書である。その教学は密教を根本に密教・法華・念仏を融合したもので、とりわけ空海の『法華経開題』の影響が注目される。本書の到来が、身延期宗祖の本格的な密教破の契機となったことは疑いない。

一方、すでに指摘されているように、無住一円(1226～1312)の『沙石集』にも密教優位の一面が窺える。そもそも、無住は最初に天台系の教学を学び、その後さらに律・禪・浄土・密教を本格的に研鑽した人で、禪においては円爾弁円(1202～1280)の門人として重きをなした。円爾弁円の系統が諸行兼修・禪密一致の融合的な禪の立場であったことは知られているが、無住は禪を顕教の極到と位置づけながら、教えの説き方や修行においては密教の方が勝れているという。すなわち、『聖財集』に「拙の方便は顕、巧の解行は密なり」「顕教の行業、密家の困たる事疑うべからず」「但三密をこまやかに談ずる事は、密家最も勝れたるべし」といい、『沙石集』でも「一字の陀羅尼も、鈍根の輩、持つにかたからず」といい、さらに末法に密教の利益が大きいことを、「末法には真言の益あるべきにて、昔よりも近代は次第に盛りに、……陀羅尼の力勝れたり」「密教は末法の時偏へに利益ありと見えたり。真言には末法の衆生の為とのみ説けり」といっている。しかしながら、無住は密教の優位を認めつつも、基本的には人々の機根を尊重して、各人が有縁の仏・菩薩を信行することを容認する。いわば、どの登山道を選んでも山頂に達するから、とにかく仏道を行じよという主義である。

この無住の諸行並修思想は末木文美士氏によって注目されているが、私は『沙石集』と『強仁状』に、空海教学受容の共通性があることについて述べてみたい。

本題に入る前に予め次のことを記しておきたい。

- 『沙石集』の文章や現代語訳は『新編日本古典文学全集』のものを用いる。
- 『沙石集』は『新編日本古典文学全集』の小島孝之氏の解説によれば、巻一から巻五は弘安2年(1279)から翌年にかけて、巻六から巻十は弘安6年に撰述されたようで、私を取り上げるのは第五巻以前のものである。
- 密教における阿弥陀は、大日如来の一徳が現れたもので、その仏土も大日密厳浄土の範疇にあるから、無量寿経が説くところの西方極楽浄土とは異ると考えられる。そのゆえ、法然が目指した西方極楽浄土の阿弥陀信仰と、密教の阿弥陀信仰は区別して考えたい。
- 空海の『法華経開題』は五篇ある。同名の『法華経開題』三篇は冒頭の字句にちなんで、A「開示茲大乘経」、B「重円性海」、C「殍河女人」と表示して区別され、これにD『法華経釈』、E『法華経密号』が加わる。内容的には共通する面が多いが、『理趣釈』を引用する

か否かで、二つの系統に大別でき、第一類は引用があるA・B・E、第二類は引用がないC・Dである。撰述年代は第一類の方が早いとされる。

- 空海が最澄の借用を断ったことで有名な『理趣釈』は、密教經典の理趣經の注釈書であり、上記のごとく『法華經開題』の第一類は『理趣釈』を利用して法華經を解釈している。

(1) 法華經開題の影響をうける沙石集

前置きが長くなったが、ではまず『沙石集』における空海の影響を見よう。はじめに掲げるのは『沙石集』巻四の一「無言上人の事」の文章である。

「弘法大師の曰く、「淨妙国土にして成仏の身を現じ、雜染世界にしては觀自在と云ふ。法には妙法蓮華、三摩耶には蓮華なり」と云云。真言には弥陀をば蓮華部の仏と云へるはこの義なり。衆生の心中の覺悟の蓮華と云ふは、妙法の体なり。弥陀の三摩耶の身なり。また觀音の体なり。」

【現代語訳】

弘法大師は、「淨妙国土では成仏の身を現じ、雜染世界では觀自在菩薩という。法では妙法蓮華、三摩耶では蓮華である」と言っている。真言宗で阿弥陀を蓮華部の仏と呼ぶのはこの意味からである。衆生の心中の覺悟の蓮華とは、妙法の本質である。阿弥陀の三摩耶の姿であり、觀音の姿である。

鍵カッコで括った「淨妙国土」以下が『法華經開題』からの引文で、その内、「淨妙国土にして成仏の身を現じ、雜染世界にしては觀自在と云ふ」は『理趣釈』の文である。この『理趣釈』の文がみえる『法華經開題』（開示茲大乘經）の文章を示すと、

「金剛頂經によれば、また人の名をあぐ。妙法蓮華とは、これすなわち觀自在王(如来)の密号なり。「すなわちこの仏を無量寿と名づく。もし淨妙国土においては成仏の身を現じ、雜染五濁の世界に住せば、すなわち觀自在菩薩たり。……觀自在菩薩は手に蓮華を持し、一切有情の身中の如来蔵性を觀じたまふ。……」この(法華)經は、法においてはこれ吉里字なり。三摩耶においてはこれ八葉の蓮華なり。人においてはこれ觀自在菩薩なり。この人と法と蓮華とともに妙法蓮華と名づけ、……。この人と法と蓮とは、いずれの処にかある。本来一切衆生の心にあり。」

ここに金剛頂經とあるが、実際は『理趣釈』觀自在菩薩般若理趣會品の解釈を利用して、鍵カッコで括った「すなわちこの仏を」以下が『理趣釈』からの引文である。ここに示される等置関係をまとめ、内容を箇条書きにすると次のようになる。

- ① 妙法蓮華經＝觀自在王如来＝無量寿如来(阿弥陀)
- ② 淨妙仏土の阿弥陀仏＝娑婆世界の觀自在菩薩(觀音)
- ③ 法華經の法は吉里(キリク)字、三摩耶は蓮華、人は觀自在菩薩で表される。
- ④ この法華經の人・法・蓮華は一切衆生の本来の心にそなわる。

この①と②の等式を接続させれば、法華經＝阿弥陀＝觀音の等式が成立することからも分かるように、『法華經開題』（開示茲大乘經）は『理趣釈』を利用して法華經と阿弥陀仏と觀音菩薩を結び付けたと言えよう。『沙石集』はこの『法華經開題』の影響を承けているのである。

次に、次下に掲げる『沙石集』を考える準備として、上掲の「すなわちこの仏を無量寿と名づく。もし淨妙国土においては成仏の身を現じ、雜染五濁の世界に住せば、すなわち觀自在菩薩たり」の前後の文章を『理趣釈』觀自在菩薩般若理趣會品から抄出して、内容を確認しておこう。

「『得自性清淨法性如来』とはこれ觀自在王如来の異名なれば、すなわちこの仏を無量寿如来と名づく。もし淨妙の仏国土において成仏の身を現じ、雜染五濁の世界に住せば、すなわち觀自在菩薩たり。『また……を説きたもう』とはすなわちその毘盧遮那仏は觀自在菩薩たり。」

二重鍵カッコで括ったのは理趣經の經文である。この等置関係を箇条書きにすると、

- ㊦得自性清淨法性如来＝觀自在王如来＝無量寿如来(阿弥陀)
- ①淨妙仏土の阿弥陀仏＝娑婆世界の觀自在菩薩(觀音)
- ㊧毘盧遮那仏(大日如来)は娑婆に觀自在菩薩として現れる。

この㊦の等置関係、すなわち、『理趣經』では得自性清淨法性如来は觀自在王如来であり、觀自在王如来は阿弥陀仏である点が次で問題となる。

(2)十住心論の解釈にしたがう沙石集

二つ目に、多少長いが『沙石集』巻二の四「薬師・觀音の利益によりて命を全くする事」の文章を掲げる。

「觀音は久住娑婆の菩薩の中に、施無畏者の名を得給へり。殊にこの娑婆世界は、耳根利にして聞法の因縁を以て道に入る。觀音、昔、耳根得道の菩薩として、この界の能化にまします。首楞嚴の中に文殊この義を説き給へり。別(わ)きては日域の仏法の濫觴、聖徳太子、救世觀音の御方便なり。

密教の習ひには、弥陀、觀音、一体ながら因・果の差別なり。果徳の弥陀は権(かり)にして、穢土を捨てて淨土を択び、修行して道を成し給ふ。形出家の相を示す。因位の觀音は実体にして穢土を出でず、自性清淨の道理を示し、俗形にて本性を動ぜず、金の泥に朽ちず、蓮の水に染まぬごとくなり。されば得自性清淨法性如来と名づく。蓮華を三摩耶形とし給へり。故あるにこそ。

一切衆生の心中に覚悟の蓮華ありと云ふは、本性觀音なり。一切衆生の仏性は、弥陀・觀音に成るべき性なり。仏菩薩、毎(つね)に蓮華に坐し給へり。觀音の本誓にあらざる仏の慈悲・智恵はなしと心得べし。されば一切仏心は慈悲なり。一切慈悲は觀音なり。また妙法蓮華經も觀音を以て体とす。旁旁(かたがた)本朝には一乘、弥陀・觀音、有縁の国なり。深く信を致すべし。」

【現代語訳】

觀音は、この世に永久にとどまっておられる菩薩の中でも、施無畏者の名を得ていらっしゃる。ことに、この娑婆世界は聴覚の世界であって、仏法を聞いたという因縁をもって仏道に入るのである。觀音は、昔耳根によって悟りを得た菩薩として、この娑婆世界の教化者となられた。首楞嚴經の中で、文殊がこの意味を説いておられる。とりわけ、日本の仏法の始まりである聖徳太子は、救世觀音の方便として出現されたものである。

密教で言い慣わしているところでは、阿弥陀と觀音は、一体でありながらも、因果の点で違うのである。修行を達成した仏であるところの弥陀は、現世では仮であり、穢土を捨てて淨土を選び、修行して悟りを得られたのである。その形は出家の姿を示している。修行中の身である觀音は、娑婆世界に実体として留まり、穢土を出ない。衆生は本来清淨であるという道理を示して、俗の姿のままで本性を動かさない。あたかも金が泥の中で朽ちないように、また蓮が泥水に染まらないようなものである。それで、觀音を得自性清淨法性如来と名づける。觀音の三昧耶形を蓮華としておられる。それも理由があるのだ。

一切衆生の心中に悟りの蓮華があるというのは、衆生の本性は觀音だということである。一切衆生の仏性とは、弥陀・觀音に成るはずの性質である。仏菩薩は常に蓮華の上に坐していらっしゃる。だから觀音の本誓でない仏の慈悲・智恵というものはないと心得るべきである。したがって、一切の仏心は慈悲である。一切の慈悲は觀音である。また妙法蓮華經も觀音を体とする。あれこれの面から、日本は一切を成仏させる弥陀・觀音の縁がある国である。深く信ずるべきである。

ここでの觀音菩薩、阿弥陀仏、得自性清淨法性如来の関係は次のごとくである。密教では阿弥陀と觀音は同体であり、阿弥陀が娑婆世界で修行している姿が觀音で、修行を達成した阿弥陀は仏土で仏身を得る。しかるに、觀音は修行中の身のまま永遠に娑婆にとどまって教化する。觀音が説くのは自性清淨の道理、すなわち、衆生は本来清淨であるという理であり、それゆえ得自性清淨法性如来と呼ばれる。しかして、觀音の三昧耶形——觀音の誓願を表す持ち物——は蓮華であることから、觀音と妙法蓮華經は等しい関係にあり、法華經は觀音を体とす

る。

しかるに、ここに明かな空海の影響がみられる。赤色下線部分の所がそれで、現代語訳が「観音を得自性清浄法性如来と名づける」と適訳するように、無住は観音を得自性清浄法性如来としている。これは空海の解釈に従ったものである。というのは、上掲の青色下線部分の『理趣釈』原文は、

「『得自性清浄法性如来』とはこれ観自在王如来の異名」とあるのに、空海は『十住心論』第八住心で、

「『得自性清浄法性如来』とはこれ観自在菩薩の異名」と、観自在王如来を観自在菩薩に変えたのである。しかし、㊦として上記したように、もともと不空訳の『理趣釈』では得自性清浄法性如来＝観自在王如来＝無量寿如来(阿弥陀)という等置関係であり、『密教大辞典』によれば金剛智訳・不空訳の密教經典において観自在王如来は阿弥陀仏のことを指す。それを空海が知らなかったはずはなく、空海はあえて観自在菩薩(観音)に変えて、得自性清浄法性如来＝観自在菩薩(観音)の等式を成立させたと考えられる。これは先学の指摘によれば、法華経や天台宗の教理を象徴する菩薩を観音に統一するためだったようだ。

(3) 法華経開題に依拠する強仁状

一方、『強仁状』の第三段には次のようにある。

「また妙法とは心法妙を指す。『是心作仏、是心是仏』これなり。蓮華と言うは正しく西方を標す。蓮華部の主はまたこれ弥陀なり。法華開題にいうごときは『妙法蓮華とはこれすなわち観自在王の密号なり』已上。観自在王如来とは阿弥陀如来の異名なり。」

ここでは「法華開題にいうごときは」以下に、妙法蓮華(法華経)と観自在王如来と阿弥陀如来を等置しているが、典拠は『法華経開題』(開示茲大乘経)(重円性海)と『法華経密号』の、

「妙法蓮華とはこれすなわち観自在王の密号なり。すなわちこの仏を無量寿と名づく。」

である。「妙法蓮華とはこれすなわち観自在王の密号なり」は空海の注釈で、「すなわちこの仏を無量寿と名づく」は『理趣釈』の文である。この注釈を一つの有力な根拠として、『強仁状』は法華経と阿弥陀を同一視したのであり、この法華経と阿弥陀の上部・本地に大日如来がいるのと言うまでもない。さらに『強仁状』第五段では、

「初生は悪人なれども蓮華の開くる時はすなわち諸法実相・除滅罪の法を聞く。その諸法実相とは、あにこの法華に非ざるや。」

と、法華経と「諸法実相・除滅罪の法」を結び付けるが、法華経を滅罪の法とする解釈は『法華経開題』(開示茲大乘経)に次のようにみえる。

「いわゆる妙法蓮華経とは抜苦・与樂の万善はこの経偏に勝れ、滅罪・生福の千門はこの法独歩せり。」

ここで法華経は滅罪と抜苦に絶大な効果を発揮する經典と位置づけられており、『強仁状』はこれを根拠にしていると推せる。かくして、『強仁状』は『法華経開題』の影響が色濃いことが判明するのである。

『沙石集』と『強仁状』の思想には共通しない面も少なからずあるが、その密教優位の思想を支える理論に空海教学があることは疑いなかろう。さらに史料を丹念に調べ上げれば、空海教学の流布の実態が掴めると思う。識者の御批正と御示教を乞う次第である。

(菅原)

[▲このページの先頭に戻る](#)

『沙石集』と『強仁状』の共通性（二）

[▲このページの先頭に戻る](#)

『沙石集』と『強仁状』は当時流布していた法華・弥陀一体説を受容している。今回注目するのはその一体説を、①一心三諦、②阿弥陀三諦説、③『法華経開題』の法華・弥陀一体説、この三つを基本に論ずる共通性である。なお、『沙石集』の本文は『新編日本古典文学全集』『日本古典文学大系』から適宜に引用する。

（1）沙石集に見える一心三諦と阿弥陀三諦説

『沙石集』巻四の一「無言上人の事」は次のようにいう。

「法華の正体は、一心三観をもって一体三諦を觀ず。三諦というは空・仮・中なり。……かくのごとくの一心中道常住の妙理、衆生の一念の心に本来より具せるを、在纏真如といい、如来蔵理とも仏性ともいう。密教には覚悟の心蓮というは、妙法の正体なり。諸仏の法身なり。この理を悟り給える弥陀なれば、名号も三諦なり。……この三諦は法華の妙体なり。我らが一念の心中にある時は、如来蔵理なり。天台の師のいわく、「一念心すなわち如来蔵理、如の故にすなわち空、蔵の故にすなわち仮、理の故にすなわち中」と云云。しかれば阿弥陀すなわち妙法蓮華経なり。」（新編日本古典文学全集）

【現代語訳】

法華経の本質は、一心三観の觀法をもって一体三諦の真理を觀念することにある。三諦というのは空諦・仮諦・中諦である。……このような一心に中道が常住するという妙理が、衆生の一念に本来備わること、在纏真如とも如来蔵理とも仏性ともいう。密教で覚悟の心蓮というのは、妙法の本質、諸仏の眞実の姿である。この道理を悟っておられる阿弥陀であるから、その名号も三諦なのである。……この三諦は法華経の妙体であり、我々の一念の心中にある時は、如来蔵理である。天台大師は、「一念心はすなわち如来蔵理である。如はすなわち空、蔵はすなわち仮、理はすなわち中である」と言っている。ゆえに阿弥陀はすなわち妙法蓮華経なのである。

ここでは、まず天台の一心三諦を取り上げ、それを悟った阿弥陀に三諦が具わるとして阿弥陀三諦説を示し、さらに『摩訶止観』の六即の説明文から理即に関する文を引いて、阿弥陀は衆生一心に本来より三諦が具わるという法華経の本質を悟ったと、悟りの内実が示される。これを箇条にして記すと次のようになる。

- ㊦法華経の一心三諦を悟った阿弥陀に三諦が具わる（阿弥陀三諦説）。
- ㊧阿弥陀は衆生一心に本来より三諦が具わるという法華経の本質を悟った。
- ㊨それゆえ法華経と阿弥陀は一体不二である。

(常円寺日蓮仏教研究所所蔵の複写より)

【図版は無断転載禁止です】

一方、『強仁状』もまず第三段に、

「法華開題にいうときは「妙法蓮華とはこれすなわち観自在王の密号なり」已上。観自在王如来とは阿弥陀如来の異名なり。」

と、③『法華経開題』の法華・弥陀一体説を示し、第六段では、

「まさに知るべし。阿弥陀如来と妙法蓮華経と全体同一にして、さらに異物にあらず。いわゆる、妙法は軌範のゆえに阿の字は智徳・報身・般若・空諦なり。蓮とは蓮現れるをば顕実に譬うゆえに陀の字は断徳・法身・中諦なり。華とは花敷(ひら)くをば開権に譬うゆえに弥の字は恩徳・応身・解脱・仮諦なり。」

と、妙法蓮華と阿弥陀に三身・三徳・三諦を次のように配した。

妙法—阿—智徳—報身—般若—空諦
蓮—陀—断徳—法身—法身—中諦
華—弥—恩徳—応身—解脱—仮諦

この配当が①一心三諦と②阿弥陀三諦説を踏まえていることは明らかで、法身・般若・解脱の三徳、法・報・応の三身の配当は「類通三法」が意識されている。これらを根拠に『強仁状』は、

「ゆえに知るべし。覚王(弥陀)の名号と経王(法華)の題目とはこれ別異なしということ。あにまたその体の差降あることを得んや。」

と、法華・弥陀の一体を結する。

かくして、『沙石集』『強仁状』は一様に、①一心三観、②阿弥陀三諦説、③『法華経開題』の法華・弥陀一体説、この三つを基本に法華と弥陀の一体不二を叙述していることが判明する。法華・弥陀一体説の形成に果たした①②の役割はつとに知られているが、③の重要性は十分認められているとは言えず、もっと注目されて良いであろう。(菅原)

[▲このページの先頭に戻る](#)

『沙石集』と『強仁状』の共通性〔三〕

[▲このページの先頭に戻る](#)

鎌倉時代には己れの信ずる經典以外を排斥する言動がしばしば見られた。『沙石集』と『強仁状』はそれを誡めるが、その際共通して①『像法決疑経』、②竜樹の『大智度論』、③善導の『依

観経等明般舟三昧行道往生讚』(般舟讚と略称される)、④「求那跋摩三蔵の偈」の要文を文証にする。今回はそのことと、①『像法決疑経』の抄出意図をめぐる『沙石集』『強仁状』と宗祖の相違について述べる。なお、引用文に私に①から④の番号を付した。

(1) 是一非諸・自讃毀他を批判する強仁状

『強仁状』の第八段は次のようにいう。

「像法経にいわく、①「三学の行人、さらに互に毀謗して地獄に入ること速箭のごとし」。かの有智の三学を達せる、なおもって地獄に墮つ。この無智の一文に暗き、あに泥梨を免れんや。また智論にいわく、②「自法を愛染する故に他人の法を毀訾せば、持戒の行人といえども地獄の苦を脱れず」。持戒なおしかなり。いわんや破戒をや。ここをもつて高祖和尚の誡めていわく、③「他の有縁の教行を軽毀して自の有縁の要門を讃ずることを得ざれ。すなわちこれ自ら相、諸仏の法眼を破壊するならん。法眼すでに滅せば菩提の道を履む足も由なし。浄土の門なんぞよく入ることを得ん」。極理は掌を指す、察すべし察すべし。また法華遊意に求那跋摩三蔵の遺文の偈を引いていわく、④「諸論おのおの、端を異にすれども修行の理は二つなし。偏執すれば是非あり、達すれば違諍なし。故に知んぬ。縁の所宜に適って教は無定なり」。明らかに知んぬ。教に定相なし、迷いては是非あり、達しては違諍なし。」

ここでは①から④を文証にして、法華経だけを是とする宗祖の是一非諸の教えや、自讃毀他の弘通を難じ、最後に、「教に定相なし、迷いては是非あり、達しては違諍なし」とコメントして、經典の間に優劣の差はないが、これに迷う者は盛んに優劣を論じ、正見に達した者は互いに争わないという。

(2) 是一非諸・自讃毀他を批判する沙石集

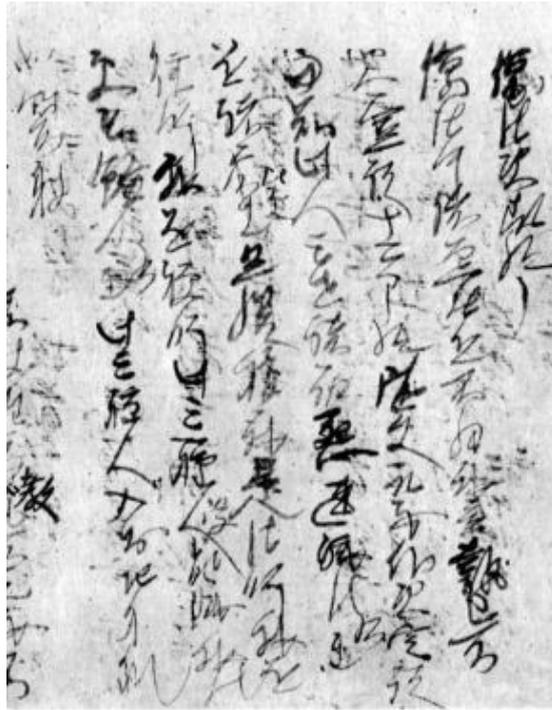
『沙石集』巻第四の一「無言上人の事」でも、

「仏道に入る因縁も、人によりてその愛樂し、信解する法門ことなり。この故に、仏、万機を漏らさず、方便を施して、八万四千の法門を説きたまえり。……すべからく是非・偏執を止めて、修行を専らにすべし。わが有縁の法をのみ執して、他の有縁の法をそしる事、また愚かなる心なり。……求那跋摩三蔵のいわく、④「諸仏おのおの、端を異にすれども修行の理は二つなし。偏執すれば是非あり、達すれば違諍なし」。まことに偏執・是非は、仏祖の意に叶うべからず。互いに万機の入路をふさぐになる。……末代は顕密・禪教・聖道浄土、是非の諍論、世間に多く聞こゆ。像法決疑経にいわく、①「像法の時は、我はこれ律師、禪師、法師といいて、三学互に毀りて、地獄に入ること矢を射るごとし」といえり。……いずれの宗の学者も、互いに是非することなかれ。この故に大智論にいわく、②「自法を愛染する故に他人の法を毀訾せば、浄戒を持つ人といえども悪道に墮するを免れず」。……善導和尚の般舟讚の序には、③「他の有縁の行をそしり、自の有縁の法を讃めば、諸仏の法眼を破る。法眼すでに滅せば、菩提の道、足をふむによしなし。浄土の門、なんぞよく入ることを得ん」と釈したまえり。」(日本古典文学大系)

と、①から④を文証にして是一非諸・自讃毀他の偏執を止めよと誡める。これは単なる偶然とは思えず、かといって、無住と強仁に親密な交流があったとも思えないから、この四つは是一非諸・自讃毀他を批判する際に常用されたと考えて良いのではないか。

(3) 宗祖が像法決疑経の要文を抄出した意図

さて、宗祖も①『像法決疑経』の要文を『像法決疑経等要文』に長めに抄出しているので示そう。



『像法決疑經等要文』に抄出される①像法決疑經の要文

【図版は無断転載禁止です】

「像法決疑經にいわく、「像法の中に諸の悪比丘、わが意を解せず、己が所見に執して十二部經を宣説し、文に随いて義を取り決定の説となす。まさを知るべし、この人は三世諸仏の怨なり、速やかに法を滅せん。乃至、この諸の比丘、また我はこれ法師、我はこれ律師、我はこれ禪師と称せん。この三種の学人、よく我が法を滅す。更に余人なし。乃至、この三種の人、地獄に入ること、なお箭を射るがごとし。」」

赤色下線部分が『強仁状』『沙石集』の①の引用部分に当たる。二書の①を再出して、宗祖の抄出文の全体と比較しよう。

『強仁状』「三学の行人、さらに互に毀謗して地獄に入ること速箭のごとし」

『沙石集』「像法の時は、我はこれ律師、禪師、法師といて、三学互に毀りて、地獄に入ること矢を射るごとし」

一見してわかるように『強仁状』『沙石集』は、悪僧は我見に執して非難し合い地獄に墮ちるという部分を引いて、經典の優劣を争うなど主張している。因みに、青色引線部分は『像法決疑經』の「この三種の人、迭(たがい)に相い過(とが)を説き、迭に相い毀皆す」を簡約したもので、宗祖は上掲のごとくこれを「乃至」で省いている。

では、宗祖はどういう意図で①『像法決疑經』の要文を抄出したのか。それを考えるに当たって注目されるのは『像法決疑經等要文』中の次の『玄義釈籤』と『授決集』の要文である。

「籤の三に云く、今家の章疏は理に附し教に憑る。凡そ所立の義、他人のその弘むる所にしたがつて、偏に己が典を讃ずるに同じからず。」

これは、天台宗が自宗の章疏を自讃するのは、正法の法華經に依憑するからであって、他宗が単に己れの弘める教典を自讃するのは異なる、という意味に取れるから、天台宗の自讃毀他が①『像法決疑經』のいう、「悪比丘、わが意を解せず、己が所見に執して」に当たらないことを示すための抄出と考えられ、その直後に、

「授決集の下に云く、法華の一教は純一の了義なり。五時の中の三箇の円はなおこれ未了義なり。未だ麤を開さざる故に。」

と、法華經を純円一実の了義經とする『授決集』を抄出している。よって、宗祖の①『像法決疑

経』の抄出意図は次の二つにあったと思う。

- ㊦ 仏意は法華経にあることを知らない悪僧が「己が所見に執して」地獄に堕ちようとしている現状を予言した経文として抄出した。
- ㊧ 仏意は法華経にあることを知る宗祖の是一非諸・自讃毀他は「己が所見に執」するものでないことを示すために抄出した。

『像法決疑経等要文』は正元2年(1260)2月上旬作の『災難興起由来』に引続いて書継がれているので、㊦㊧の意図はそのまま『災難興起由来』の法然批判と法華経観に直結していよう。宗祖は『強仁状』が到来する14年も前に㊧『像法決疑経』の研究を済ませていたのである。(菅原)

[▲このページの先頭に戻る](#)

『沙石集』と『強仁状』の共通性〔四〕

[▲このページの先頭に戻る](#)

『沙石集』と『強仁状』は、『選択集』は念仏と密教を等置したと解釈している。今回はこの共通性について述べたい。

(1) 強仁状の選択集観

『強仁状』の第六段は次のようにいう。

「先達、法華念仏一同の義を釈していわく、「もし念仏三昧の醍醐の薬に非ざれば五逆深重の病は甚だ治し難しとす」。醍醐味とは豈に法華に譬えるに非ず。これすなわち西尊善逝の自心阿字の万徳を開覚するなり。」

この先達の一文は『選択集』第十一章のものである。当文で法然は念仏を醍醐味としたが、強仁の解釈は違って「法華念仏一同の義を釈して」いるという。しかし、強仁はすぐさま「醍醐味とは豈に法華に譬えるに非ず」とそれを否定し、「西尊善逝の自心阿字」を醍醐味とする。「西尊」は阿弥陀仏、「阿字」は大日如来の悟りを表す梵字だから、強仁の真意は密厳浄土の阿弥陀が悟った阿字を醍醐味とするところにある。つまり、念仏を密教の体系の中に組み込んで、密教と同じ醍醐味に等置したのである。これはいわゆる真言浄土思想であるが、はたしてこの「醍醐味＝密教＝念仏」の思想が『選択集』から読み取れるだろうか。

これについて拙稿「強仁状」の教学的考察」では、「少しく事情を推察すれば、空海は『弁顕

密二教論』に『六波羅蜜經』の經文を引いて真言秘密藏を「醍醐」としたが、『選択本願念仏集』第十一章はこの『弁頭密二教論』の一段を引き、結論だけを変えて専修念仏を「醍醐の薬」にしているのであり、明らかに空海の論理思考を利用した形跡が見られる。……このような点が、強仁の解釈に影響を及ぼしたのかも知れない。」と推したが、これが妥当だったことを次の『沙石集』は示していよう。

(2) 沙石集の選択集観

『沙石集』巻第二の八「弥勒行者の事」は次のようにいう。

「彼(六波羅蜜經)にいわく、「三世の諸仏の法藏を五に分つ。……五に陀羅尼藏、これは真言教なり。……醍醐の妙薬は、重病を治するがごとく、頭教の治せざる機を、密教これを救う」といへり。末法に入つては、陀羅尼藏の利益盛んなり。……日本の浄土門の祖師、法然上人もこの經文を引き、「念仏の末代に益あるべき事、真言教のごとし」と釈す。選択集に見えたり。先達はか様に隔つる所なし。」(日本古典文学全集)

この趣旨を事実関係に照らして二つに纏めよう。先ず『六波羅蜜經』の引文は經文に忠実なものではなく、青色下線部分では陀羅尼藏を大日如来の真言とするが、『六波羅蜜經』は「諸の陀羅尼藏を説く」「総持門(陀羅尼門)は譬えば醍醐のごとし」というだけで、特に密教に限定してはいない。この陀羅尼門を大日如来の真言としたのは空海の『弁頭密二教論』である。空海は密教の受者たる金剛手菩薩が登場する『六波羅蜜經』の説相はまさに「陀羅尼門＝醍醐味＝密教」であることを示唆していると受け取った。無住はこの解釈に従っている。

『選択集』第十一章も『弁頭密二教論』引用の『六波羅蜜經』を経証にして、

「すなわち、醍醐の妙薬にあらずば、五無間の病、甚だ療し難しとす。念仏もまた然なり。往生の教の中に、念仏三昧はこれ総持のごとく、また醍醐のごとし。もし念仏三昧の醍醐の薬に非れば五逆深重の病は甚だ治し難しとす。」

と、念仏を醍醐味とした。私たちは通常『選択集』に専修念仏思想を読み取るが、ここだけを見れば「陀羅尼門＝醍醐味＝密教」の等式を利用して、「陀羅尼門＝醍醐味＝念仏」と結論だけを置き換えたとも言えるのであり、そのため無住は、法然は念仏と密教を等置したと解釈したのである。赤色下線部分はそれを述べている。以上の二つを箇条で示すと。

- ㊦ 空海は『六波羅蜜經』は「陀羅尼門＝醍醐味＝密教」であることを示唆していると理解した。『沙石集』はこれに従う。
- ㊧ 『選択集』は空海の「陀羅尼門＝醍醐味＝密教」という理解を利用して念仏を醍醐味とした。それ故『沙石集』は法然は「醍醐味＝密教＝念仏」と等置したと読み取った。

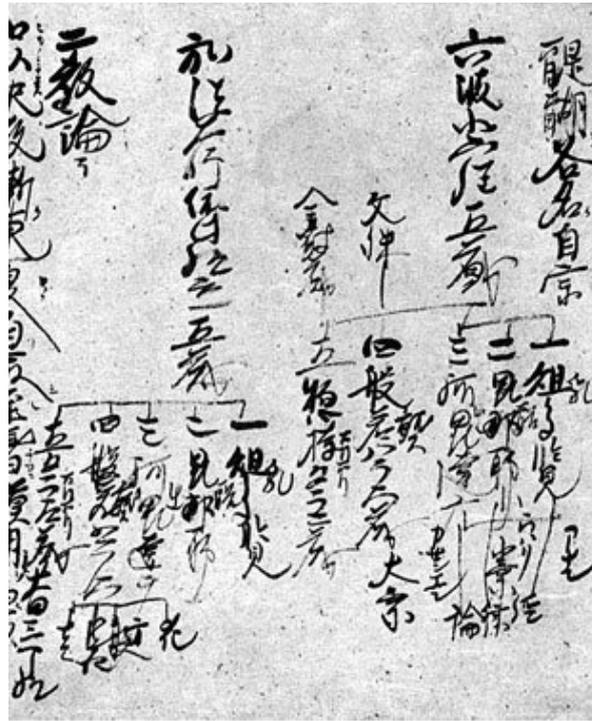
『強仁状』が『選択集』から「醍醐味＝密教＝念仏」という思想を読み取ったのは㊧と同じである。この共通性にかかる『選択集』解釈が世上に流布していたことを思わせよう。そして拙稿が推したとおり、そのポイントは『選択集』が引用する『弁頭密二教論』にあった。

(3) 宗祖の弁頭密二教論の記入

上記のごとく、『弁頭密二教論』は『六波羅蜜經』の陀羅尼門を大日如来の真言とし、密教を醍醐味としたが、宗祖はその『弁頭密二教論』の釈文を『和漢王代記』に、

「弘法大師の二教論に「喩していわく、今この經文によるに、仏、五味をもって五蔵に配当す。総持をば醍醐と称し、四味をば四蔵に譬う。震旦の人師等、醍醐を諍って盗み、おのおの自宗に名づく」と。」

と記入して次のように図示する。



空海が『六波羅蜜經』の陀羅尼藏を真言三部經に定めたことを
図示する『和漢王代記』

【図版は無断転載禁止です】

この二つの図は『六波羅蜜經』の陀羅尼藏を密教に特定したのは空海であることを示していて、宗祖の的確な理解が見て取れる。因みに上掲の『弁頭密二教論』の釈文が『注法華經』の法師品と宝塔品に記入されており、『注法華經』『日蓮遺文』における『弁頭密二教論』の記入・引用を調べると、要所を押さえた綿密な研究の跡が窺える。これについては別稿を期す。

以上、四回にわたって『沙石集』と『強仁状』の共通性を指摘したことにより、『強仁状』の主張が単なる個人レベルのものでなく、当時の仏教思想をかなり反映していることが理解されたであろう。身延期の宗祖が相対したのは密教を中核とする複合的な仏教思想であった。

(菅原)

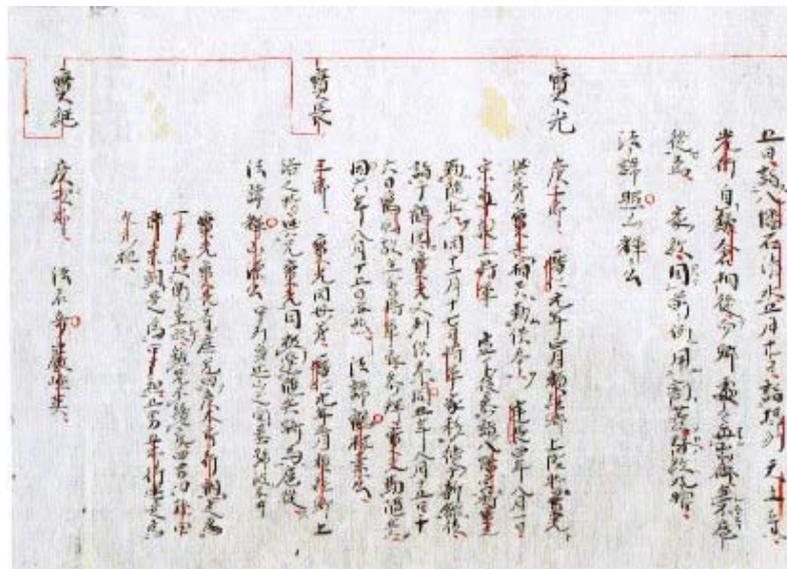
[▲このページの先頭に戻る](#)

「南部氏研究」 雑感

[▲このページの先頭に戻る](#)

近年、南部氏に関する研究が大きな進展をみせている。とくに「青森県史編さん中世史部会」の編さんによる『青森県史 資料編 中世』（2004年3月～2012年3月。既刊1～3）には、「南部氏関係史料」が多数収録され、南部一族の全容が明かされつつある。いうまでもなく南部氏は、身延山久遠寺の開基檀越「実長」を輩出した一族で、その一族にまつわる史料が翻刻・紹介されることは、実長を含めた一族の社会的性格の解明はもとより、日蓮教団史研究にとっても極めて有益といえよう。

中でも長らく中世史部会長をつとめられた齊藤利男氏（弘前大学）の研究は特筆されてよい。齊藤氏は、個別に伝わる文書はもちろんのこと、近世の編纂物にいたるまで渉猟し、実長の系譜についても再考すべきことを提示している（例えば同「資料紹介 盛岡南部氏関係近世前期歴史編纂物・書上類、史料解題」〔『市史研究あおもり』4号、2001年3月〕）。また同氏を研究代表とする科研報告書『南部光徹氏所蔵『遠野南部家文書』の調査・研究』（2010年3月）は350Pを超える大作で、巻末に掲げられた同家所蔵文書の「暫定目録」を披くと、実長に関する文書や系図もまま見られ、基礎作業としてこれら史料を整理し、その存在をアップされたことは、今後の研究に架橋する成果といえる。



「源氏南部八戸家系(選書本)」
 (『南部光徹氏所蔵『遠野南部家文書』の調査・研究』より転載)

『青森県史』の最新刊(中世3)を見ても、『昭和定本日蓮聖人遺文』『日蓮宗宗学全書』『日興上人全集』『日興門流上代事典』などから、関連史料を幅広く収集しており、齊藤氏によって、上記史料集に関する適切な解題も付されている。

なお些細なことだが、一点記しておく、『青森県史』1492号では、十二月十一日付「源(波木井)実長書状」の執筆年次を「(弘安十一年)」と推定し、池田令道「無年号文書・波木井日円状の系年について」(『興風』11号、1997年)による、とされているが、まさしくは「弘安六年」であり、これはなにかの錯誤かと思われる。

また南部氏に関する研究といえば、先駆的な宮崎英修『波木井南部氏事蹟考』があり、同書は絶版となって久しかったが、2011年2月、山喜房仏書林から改版され、再び日のめを見ることになった。『青森県史』の最新刊でも、早速これを用いている。

それから本年3月、南部氏にかかわる内容を収める藻原寺本『金綱集』紙背文書について、寺尾英智「茂原市藻原寺所蔵『金綱集』紙背文書について」(佐藤博信編『中世房総と東国社会』所収、岩田書院刊)が発表されたことも特筆しておきたい。

この紙背文書については、『青森県史』にも再録されているが、寺尾氏は、筆者不明とされた文書についても検討し、中に日祐(中山法華経寺3世)の書状のあることや、及河宗秀、その子息とされる日樹の書状など、全体、下総(真間・中山)門徒から身延に向けて発信された文書群

であることを明らかにされた。南部一族の動向はもとより、下総門徒と身延門徒との関係を、実例をもって浮彫にした秀作である。

近年、下総・身延門徒の関係は、門流史のみならず、日蓮聖人仮託遺文の攷究に不可欠なことが明らかになっており、斯界の研究の進展は、日蓮門下にとっても慶事といえよう。(坂井)

[▲このページの先頭に戻る](#)

日興書状「御しゆ御返事」をめぐって

[▲このページの先頭に戻る](#)



日興書状「御しゆ御返事」

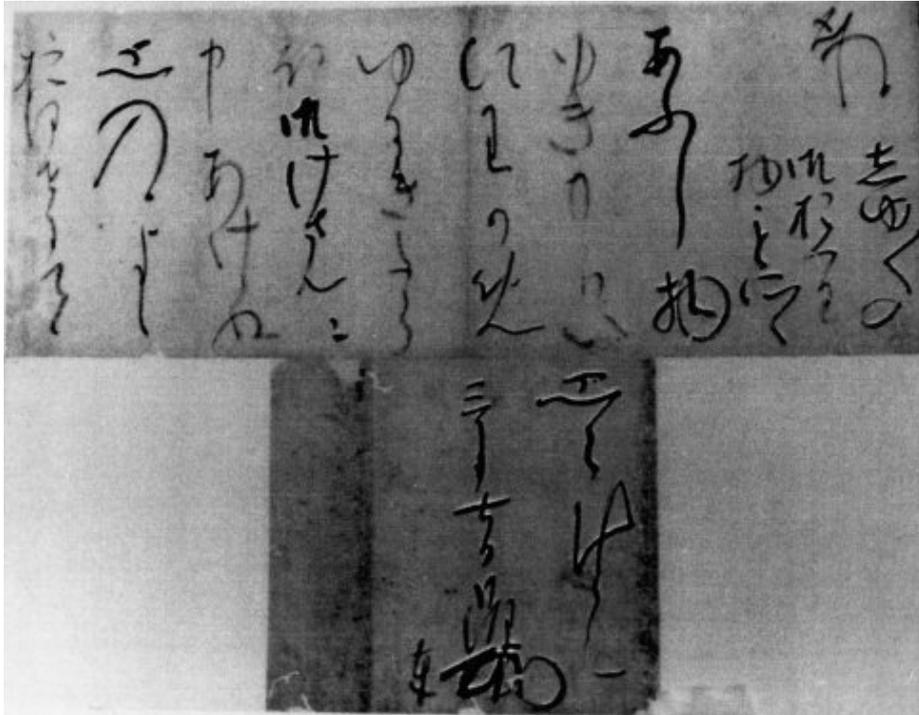
【図版は無断転載禁止です】

妙法華山妙照寺(新潟県佐渡市)に所蔵される日興書状「御しゆ御返事」(『日興上人全集』236頁, 史料システムNo.51460)は、簡略ながら供養の品々を「ほとけしょうにんの御けさん」、すなわち日蓮聖人の御影尊にお供えしたことを報じたものである。

ただ『日興上人全集』の頭注に示したとおり、その筆蹟は常の日興のものとは異なり、これを

日興直筆と認めることはできない。すなわち本状の筆蹟は全体的に細長く、「日興」の署名も違例で、他者の筆蹟であることは明らかであるが、「ほとけしょうにんの御けさんに申あけまいらせ候ぬ」の用法をはじめ、内容に疑わしい点はない。よって本状は「写(うつし)」か代筆書状のいずれかであると考えられよう。

これまで日興書状を代筆した人物としては、伊与房日頂・百貫房日仙等が知られ、また安房妙本寺に所蔵される「甲斐公書状」「伊勢房書状」等(『千葉県歴史資料編中世3』468～471号)も、日興の右筆による書状と推定されている。



日頂書状

【図版は無断転載禁止です】

そこで、日頂・日仙等の筆蹟と比較してみたところ、「しゆ」「けさん」など、本状の筆蹟は日頂筆の輪郭とよく似ており、字間・行間の取り方も類似しているように見做される。併載した日頂書状も、署名の傍らに「奉(うけたまわる)」、また文中に「おほせにて候」の文言のあることから、代筆書状であることは明らかである。年次については「御けさん」の記事から祖滅後のものであること、そして日蓮聖人の最高弟(六老僧)の一人であり、祖滅後に富士へ移住した日頂が、富士において側近として仕える高僧は、もはや日興を置いて他にないことから、日興に代わって筆をとった書状であると推断され(拙稿「二人の伊与公」[『継命新聞』450号、1999年])、あるいは本状も日頂の代筆である可能性があろう。もしこの推測どおりであれば、数少ない日頂の事蹟に1ページを加えることになるけれども、なにぶん対照する文書が希少であり、いまはその可能性を指摘するにとどめる。

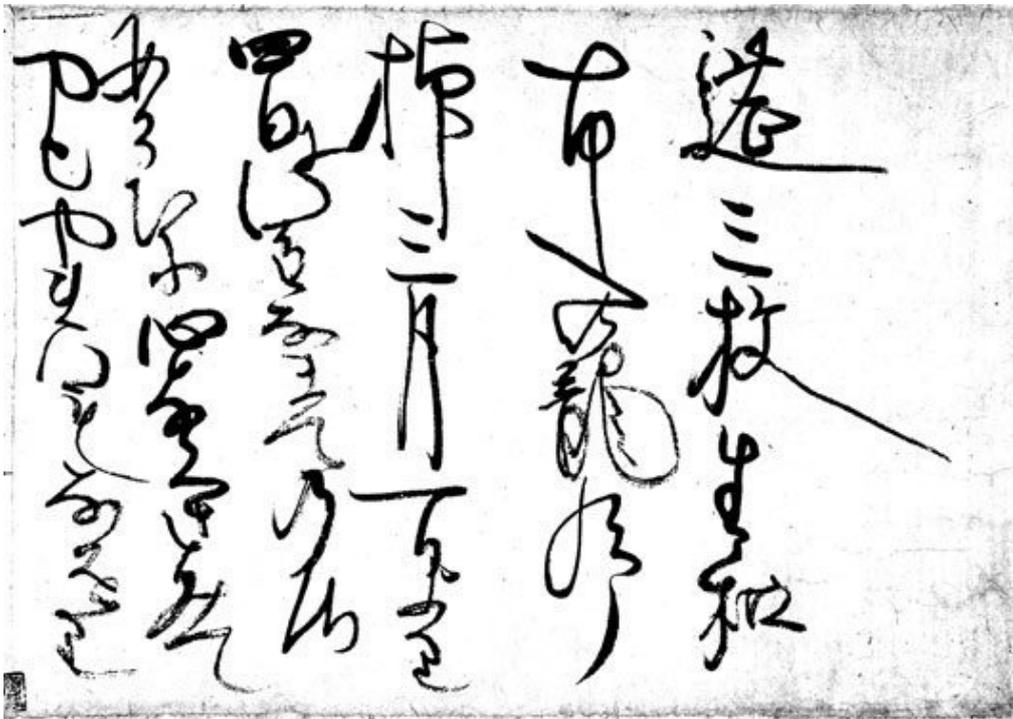
日頂の事蹟については、最近、妙照寺(埼玉県東松山市)所蔵の題目板碑に、関連する碑文のあることを知った(拙筆「妙昌寺題目板碑」[『日本石造物辞典』吉川弘文館、近刊])が、日頂に限らず、日朗・日興等、宗祖直弟に関する未知未刊の史料は意外と多い。

歴史資料は減ることはあっても増えることはない。昭和期には読めていた文字が、あるいは紙魚にむしばまれ、あるいは風化によって判読不能なことがままある。文書を翻刻したり、碑文を採択して後世に伝えることは、この時代を生きる私たちの使命ではないかと、最近、強く感じている。(坂井)

『筵三枚御書』について—「御あそびに」考

[▲このページの先頭に戻る](#)

『昭和定本日蓮聖人遺文』番号(以下『定番』)430『筵三枚御書』は、真蹟冒頭より四紙が静岡県大石寺に所蔵される後欠断簡書状である。目録としては江戸末期の大石寺学頭久遠院日騰の『新定祖書目録攷異』に初めて紹介され、遺文集としては『日蓮聖人御遺文』(『縮冊遺文』続集)にはじめて収録され、影印は『日蓮聖人真蹟集成』第九巻に収録されている。



『筵三枚御書』の第一紙

【図版は無断転載禁止です】

さて本状は後欠書状で日付・宛名を欠いており、その内容から従来さまざまな見解が提示されてきた。それら諸見解については、岡元鍊城氏の論攷「日蓮書簡『筵三枚御書』研究近業批判」(『日蓮聖人遺文研究』3巻399頁以下)において、ほぼ網羅的に紹介されているので詳細については参照されたい。

《[対告者について](#)》

岡元論文では、まず対告者については、堀日亨師が『日蓮大聖人御真筆写真帖』『富士日興上人詳伝』等において南條時光として以来、姉崎正治氏「菴三枚御書の年代について」（『法華』18巻11号）、『日蓮宗事典』、『日蓮聖人遺文辞典』（歴史篇）等がこれを踏襲していることを紹介した上で、本状には対告者より「菴三枚」の供養があったことが記されており、他に菴の供養をしている例は『定番』314『上野殿御返事』のみであること、南條家宛て書状を多く蔵する大石寺に所蔵されていること、等の理由からそれら南條時光説を支持している。私もそれは妥当な見解であると思う。

系年については、以下に述べる本状の「御あそび」の御文が重要なキーポイントとなるので、そのことについて考察した上で後述することにして。

《「御あそび」について》

さて本状には、冒頭菴と生和布の供養の礼を述べられた直後に、

「抑三月一日より四日にいたるまでの御あそびに、心なぐさみてやせやまいもなをり、虎とるばかりをぼへ候上、此の御わかめ給はりて師子にのりぬべくをぼへ候。」（『定遺』1913頁。読みは御書システム本文欄による）

という文言が見られる。この「御あそび」とは、『万葉集』『源氏物語』『徒然草』等の用例からすると、およそ山野での狩り・行楽・酒宴・詩歌・管弦・舞・遊技・娯楽などの意があるが、この場合、本文後段の「心なぐさみてやせやまいもなをり、虎とるばかりをぼへ候上、此の御わかめ給はりて師子にのりぬべくをぼへ候。」の文言からすると、食事を中心としたもてなし、すなわち「宴」であった可能性が高い。さらに「心なぐさみて」の文言からすると、舞や管弦などがささやかながらあったかもしれない。ともあれ以上の文言から、対告者南條时光は三月一日から四日まで、宗祖を「宴」をもつてもてなしたことがわかるのである。

ではそのもてなしは、いったいどこでなされたのか。时光が宗祖をもてなしたというのであるから、一般的に言えば时光が自邸に宗祖を招待したと考えるのが自然であろう。それゆえ前掲堀論文以来その殆んどがそのように解釈している。しかるに姉崎論文のみが南條时光が身延に登山しての「御あそび」と解釈しているのである。そして私は以下の理由で圧倒的少数派の姉崎説を支持したいと思う。

その最大の根拠は、弘安四年十二月八日に系年が確定する『定番』418『上野殿母尼御前御返事』に

「さては去ぬる文永十一年六月十七日この山に入り候ひて今年十二月八日にいたるまで、此の山出づる事一步も候はず。」（『定本』1896頁。読みは御書システム本文）

とあることである。『菴三枚御書』の系年については後述するが、弘安五年二月二十八日状『法華証明抄』で时光は重篤であったことが知れるから、三月初旬に时光が宴を催していることを伝える本状は、少なくとも弘安四年三月以前の書状たることは疑いの余地がない。とするならば弘安四年十二月の段階で、身延山を一步も出ていないと述べられているのであるから、その文言による限り、宗祖が南條家に出向いたとは考えにくい。「此の山出づる事一步も候はず」との文言が、多少潤色・誇張された表現と解釈することも可能である。しかしその対告者が时光の母親であることを考えれば、それは成り立ちにくいであろう。

南條时光は宗祖が「やせやまい」からやや立ち直られた頃を見計らい（病に伏している時に宴をもようすことなどできるはずもない）、滋養のための馳走を持参し、場合によってはささやかながら管弦等の用意もして身延に登山し、病み上がりの宗祖をもてなしたものと思われる。

「此の御わかめ給はりて師子にのりぬべくをぼへ候」

持参した和布は調理され、お膳に添えられた。生まれ故郷である安房の海でもとれる和布は、宗祖の好物であった。宗祖はそれを口にされて、ご自分の体が力強く蘇っていくことを実感されたのであろう。

《系年について》

さて最後に本状の系年について考察したい。これまでの諸説を大まかながら列挙すれば、前掲堀論文は弘安五年上旬とし、『定遺』がこれを踏襲する。姉崎論文は弘安五年説を、この時宗祖・時光の双方が重篤であることから否定し、弘安四年は三月十八日状『定番』402『上野殿御返事』があり、弘安三年は三月八日状『定番』363『上野殿御返事』があるので不可とし、弘安二年は上野殿の祖父に当たる松野六郎入道の百箇日に近いのでその可能性が低く、弘安元年とすべきとしている。『新定』は弘安五年三月に系け、山中喜八氏『日蓮大聖人御真蹟目録』は弘安四年三月、岡元鍊城氏は前掲論文にて山中説をおおむね支持した上で、弘安四年三月四日か五日とし、中尾堯氏は本状に見られる病状の回復状況から、重篤であった弘安元年の翌年弘安二年三月としている（「新発見の日蓮聖人書状について」『日蓮聖人研究』宮崎英修・茂田井教亨篇）。

私はこの中では、中尾説の弘安二年三月が妥当と思う。弘安五年・四年・三年が否定されるのは姉崎論文の通りである。弘安四年については『上野殿御返事』が三月十八日状であるから、三月上旬の本状とは両立しうるとの見解もあろうが、同状には

「御けさんははるかなるやうにこそおぼへ候へ」（『定遺』1861頁）

とあり、三月十八日の段階で、御見参がしばらくないというのであるから、それは成り立たない。

ただし姉崎論文が弘安二年を南條時光祖父の百箇日を理由として否定することには異論がある。姉崎氏は弘安四年十一月十五日状『定番』415『上野尼御前御返事』に

「抑 御消息を見候へば、尼御前の慈父故松野六郎左衛門尉入道殿の忌日と云云。」（『定遺』1890頁）

とあることから、松野六郎左衛門の死去を弘安元年十一月十五日頃と推定しているのだが、詳細は別に述べなければならないが、これは必ずしも確定的見解ではない。

むしろ建治三年十二月三十日の大晦日に、突如激痛を伴って宗祖を襲い、翌建治四年（弘安元年）前半はことに宗祖を苦しめた下痢が、ようやく小康を得たことを伝える弘安元年閏十月二十二日状『定番』316『四條金吾殿御返事』（『定本』1600頁）以降が良いと思われ、よって今は中尾説の弘安二年三月を良としておきたい。

さらに日付については、本状はたとえば『定番』107『日妙聖人御書』のように、宗祖を訪れた本人が帰る際に渡されたものと思われるので、四日か五日としてよいであろう。今は時光の下山を、四日までの「御あそび」の翌日と見て、弘安二年三月五日としておきたい。（山上）

▲[このページの先頭に戻る](#)

『下山御消息』は真蹟断片が諸所に散在する遺文で、上代写本としては寂仙房日澄本が静岡県北山本門寺に、また岡宮光長寺には、和泉房日法本二本(①正慶二年正月十四日書写、②年次不記ながら日法の自署花押がある)が所蔵されている。

本消息は日興の『富士一跡門徒存知事』に

「甲斐国下山郷兵庫五郎光基氏寺平泉寺住僧因幡房日永追出ノ時ノ述作ナリ。直ニ御自筆ヲ以テ遣ス」(『興全』307頁。ただし従来の読みには錯簡があり、拙稿『富士一跡門徒存知事』について)、『興風』19号80頁)で上記のように読み改めている)

とあるように、甲斐国下山郷の領主下山兵庫五郎光基が、その氏寺である平泉寺の住僧因幡房日永を、自身の命に背いて、例時のお経に『阿弥陀経』を読まず『法華経』を読むことを否として追出した際、宗祖が日永に代わって法華経読誦こそが正義たることを主張した、いわば陳状的書状である

ところで下山郷の領主たる兵庫五郎光基と、平泉寺を追出された因幡房日永とは、親子関係であるとする説が古来根強くある。古くは日健の『御書鈔』に「此人(下山兵庫五郎)ノ子ニ因幡殿ト云テ出家之有リ」(巻20-1)とあり、近代では『日蓮聖人御遺文講義』(10巻157頁)『日蓮聖人遺文全集講義』(19巻189頁)『日蓮聖人全集』(春秋社・5巻160頁)『日蓮聖人遺文辞典』(歴史篇)等がこれを踏襲している。

しかるに『録内啓蒙』(32-1)は、『御書鈔』の親子説、『統抄』の日永は下山氏氏寺に奉公する人の子とする説、『平賀本』日意端書きの元天台僧説を紹介し、『統抄』説を良しとしている。たしかに『統抄』『録内啓蒙』が指摘するように、本状冒頭には

「親父の代官といひ、私と申し、此四五年が間退転無く例時に阿弥陀経を読み奉りしが、」(『定遺』1312)

とあり、「(主君の命に従い)、父親の代官としても、また私個人としても、ここ四・五年の間退転無く例時に阿弥陀経を読誦してきたが、」と述べており、主君下山兵庫五郎と父親とは別人であることは明らかである。「親父の代官といひ」とあるから、父親も平泉寺において、主命によって例時に阿弥陀経を読む位置、すなわち平泉寺住僧であったものと思われる。そしてそのことは本状の末尾にも

「また此身に阿弥陀経を讀ミ候はぬも併ら御爲、(又)父母の爲にて候」(『定遺』1344頁・『日澄本』では「又」の字が入る)

とあることによっても確認される。すなわち「自分が阿弥陀経を読まないのは、結局主君のため、父母のためである」と述べているのである。

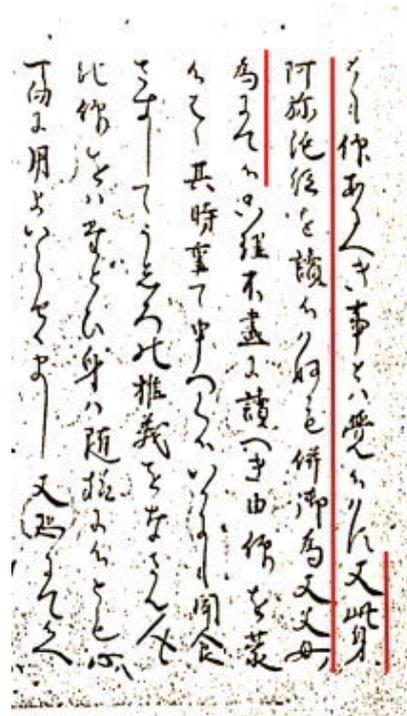
では何故に親子説が生じてしまったのだろうか。その大きな理由の一つとして、右文が『日重本録内御書』(興風談所蔵)『刊本録内御書』では

「併ラ父母ノ御為ニテ候」(原漢文)

となっていることがあげられるのではなかろうか。ここでは「父母の御為」のみで、その前に置かれていた「御為」すなわち対告者＝主君の御為、という文言が無くなっているのである。そして最末文には

「此は親の為に讀まいらせ候はぬ阿弥陀経にて候へば」(『定遺』1345頁)

とあるから、冒頭の「阿弥陀経を読め」と命じ、そして今書き手である日永が説得している相手、すなわち対告者＝下山兵庫五郎は、日永の父親と勘違いされたのではないかと思われるのである。



写真②日澄本『下山御消息』
「又此身(に)阿弥陀経を讀候はぬも併御爲
又父母ノ爲にて候」とある。

食^シホトカ世給^ハ又入^ノ或^ハ道理^ト或^ハ僻事^ト御可^ク
 有事^ト覺^エ候ハス又此身^ニ阿彌陀經^ヲ讀^ム候ハ又^モ
 併^ラ父母ノ御爲^ニ候^ニ理不盡^ニ可^ク讀^ム之由^ヲ蒙^ル
 御候者其時重^ク可^ク申^ス候何^ニ不^レ聞^ク食^シレ^ル推^シ
 義^ヲ成^セ入^ルノ御^ト設^ヒ身^ハ隨^フ様^ニ候^ニ心^ハ一^ニ向^フ
 用^ヒ違^フ候^ヘ不^レ覺^エ候^ニ又^モ御惡^ク候^ヘ兼^テツ^ク知^ル
 新書廿六 五十即

写真①『刊本録内御書』『下山御消息』
「併ラ父母ノ御爲ニテ候」とある。

【図版は無断転載禁止です】

しかるに上掲写真のように日澄本の当該部分には、あきらかに「併御爲」の文言が入っている。ちなみに日朝本は残念ながら『下山御消息』は欠本になっているが、平賀本は日澄本と全く同じである。さらに『定遺』の下注には光長寺所蔵の日法本との校合も行われており、当該部分に何の注記も見られず、また『日蓮』（『日本思想体系 14』334頁）に収録される『下山抄』は「日法所持本」を底本としており、そこには「併御為、又父母の為にて候」とあるから、日法本（日法所持本）にも「父母ノ為」の前には「御為」の文言があることがわかる。

それが恐らく日健時代には、『日重本録内御書』のように表記されるものが流布するようになり、日健はそれによって親子説を提示したのではないかと思うのである。『御書鈔』が講じられたのは永正年間（1504年～）と推測されているが、その後永禄九年（1566）には日統によって親子説は否定され、『録内啓蒙』においても否定されたのであるが、大量に流布した『刊本録内御書』や、その後それを踏襲した『高祖遺文録』の影響は大きかったのか、上記のように親子説が幅を利かせている。

しかし『縮冊遺文』が日澄本・日法本によって上代の読みを訂正し、『定遺』もそれを踏襲して正しく表記されている現在、そうした謬説がまかり通っていることは誠に残念なことである。ことに『日蓮聖人遺文全集講義』『日蓮聖人全集』（春秋社）は、本文は正しく表記されているのに、その口語訳が本文を無視した親子説になっているのは、遺憾千万である。是非とも親子説が払拭されることを強く望む者である。（山上）

▲[このページの先頭に戻る](#)

[▲このページの先頭に戻る](#)

今回は御書の真偽鑑定について、真如院日等の『蓮祖御筆真偽拝見記』(以下『真偽拝見記』と略称)を紹介したい。

日等は江戸中期の学僧で京都頂妙寺に住したが、宝永5年から正徳元年まで中山法華経寺の貫主をも務めた。その3年間で日等は中山の真蹟を模写しつづけ、56巻にまとめた。また真蹟の文字研究に没頭し、難読文字の解明や運筆の変化、花押の形式などを類聚して『祖書拝見知事』を著した。これらは後世に遺る貴重な文献である。

日等の真蹟に関わる博識ぶりは世に知られ、多くの真俗が珍品を携えて、知足庵(京都鷹峰にある日等の隠居所)を訪れた。日等に真蹟か否かの鑑定を求めるためである。

その模様を詳しく書き記したのが『真偽拝見記』。それによれば享保6年～同14年の8年間に、日等は消息224通、本尊179幅を拝見し、その真偽を判断したという(田中喜久三「日蓮聖人真蹟研究者日等上人に就いて」参照)。

むろん真蹟の触れ込みでやって来ても、偽筆が多いことは今も昔も変わらない。来る客ごとに日等は「偽筆にて候」「是れまた似せ候僞筆也」「一向一字も相似ざる偽筆」等と申し渡さざるを得なかった。

もっとも一見して偽筆と分かるのは問題ないが、中には紛らわしい筆もある。「能く蓮祖の御筆を習ひ似せたる物なり」「能筆にて似せ候物なり」という一品もあれば、「此の筆は至極巧者なる似せ物の由申し渡す也。おそろしき偽筆也。さつと拝見候テハ全体祖筆と見るなり」

というように、あつと驚く手練れのワザもある。

おそらく日等は持ち込まれる数々の似せ物にうんざりしただろうが、時には次のように目を輝かせることもあった。

「同月廿八日、蓮祖御消息持ち来たり候。持主周州山口妙泉寺。取次は立本寺内勸持院、当庵之衆徒了雅也。「と勘」ヨリ「伊東」ニ至テ八行之有り。内五行は上の通り三四字づつ字破消し一向見えざる分也。文言の内ニ「日蓮」の二字分明ニ之有り。御真筆疑念無き旨申し渡す也」(寺尾英智氏の史料紹介「江戸時代の日蓮真蹟鑑定記録—日等『蓮祖御筆真偽拝見記』(上)—」より引用)

これは享保9年閏4月28日のこと。山口の妙泉寺から大聖人の消息が持ち込まれた。

日等の前に一紙8行の断簡が広げられる。上部はかなり破損しているが、

「と勘て正元二年／庚申同文応元年／なり七月十六日野／□□入道に付て最／□寺入道殿に奏／□□被了此故日蓮／□応二年辛酉五月／□□国伊東」

と読める。紛れもなく大聖人の筆蹟である。それも『安国論御勘由来』にも似た内容を持っている。日等は驚きとともに断簡の内容を正確に書きとどめた。8行のうち後半の5行に破損があること、文中「日蓮」の二字が見えること、真蹟に全く疑念のないこと等。日等の喜びが目に見えるようでもある。

それはさておき御書システムで「と勘」「伊東」の用語を絞り込むと、何と掲載図版の一紙が検

出された。



京都頂妙寺蔵・真蹟断簡8行。欠損部分を補って意味をとれば、大聖人が宿屋入道を紹介して最明寺殿(北条時頼)に『立正安国論』を呈上したことが了解されよう。

【図版は無断転載禁止です】

京都頂妙寺に現存するこの一紙こそ、日等がその時に拝見した真蹟だったのである。(池田)

[▲このページの先頭に戻る](#)

日等『真偽拝見記』を読む ―再び真蹟が現れないか―

[▲このページの先頭に戻る](#)

今回も引き続き、真如院日等の『真偽拝見記』について解説しよう。

日等はすでに隠居の身であったが、寧日なく依頼主が持ち寄る御書や御本尊の鑑定に勤んでいた。それらの多くは偽筆・模筆の類であった。またそれゆえか、たまさか真蹟にめぐり合

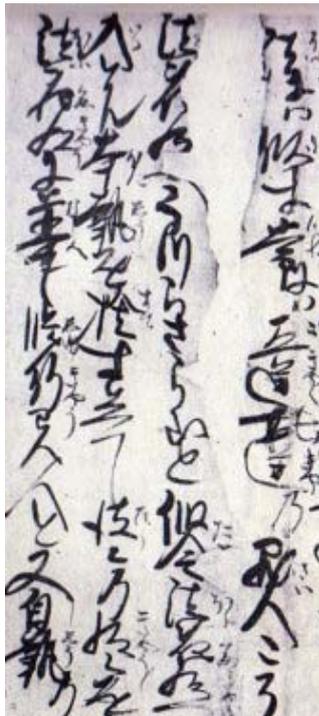
えた時の喜びは、何ものにも替えがたいのであった。

さて日等が拝見した貴重な真蹟を次に掲げよう。

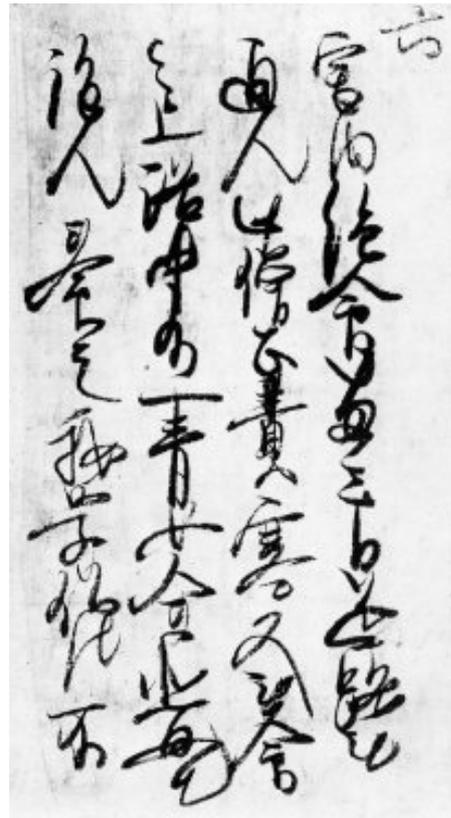
「(享保九年)五月十九日、升屋長九郎と申す仁、蓮祖御消息持参。妙顕寺内宝聚坊同道也。「三蔵」ヨリ「下て」ト云う迄、六行七十九字これ有り。此内「天台」の二字ハけて之れあり。真筆疑い無き也。望みに依って則ち証文を遣(つか)わす也」(寺尾英智「江戸時代の日蓮真蹟鑑定記録」より引用。以下同)

これによれば、持ち寄られた御書は断簡で6行、文字数は79字であった。初行が「三蔵」で始まり、終行は「下て」という途中切れである。文中「天台」の2字が消されているという。日等の見立ては真蹟であり、願いにより升屋長九郎に証文を遣わしたとある。

これを調べてみれば、図版の1紙が浮かび上がった。大阪妙徳寺に現存する『下山御消息』の真蹟断片である。



図版②左。
千葉長福寺蔵『下山御消息』真蹟断片。日等が拝見した真蹟の前段部分。漢字にはすべてルビがある。末尾の「又自執の」から日等が拝見した「経々を」に続く。



図版①右。
大阪妙徳寺蔵『下山御消息』真蹟断片。冒頭「三蔵」から始まり、末尾は「下て」で終わる。本来『下山御消息』には漢字にルビがあるはずだが、日等の閲覧の際には既に消去されていたか。

【図版は無断転載禁止です】

冒頭が「三蔵」で始められ、末尾は「下て」で終わっている。4行目の「と天台」を2本線で抹消。むろん行数は6行で、文字数を数えれば「と天台」を入れて79字である。日等の記述はすこぶる付きで正確である。

おそらくは大阪在の商人で妙徳寺の檀家でもあった、升屋長九郎が日等の鑑定証を添えて同寺に真蹟1紙を収めたのであろう。

当欄(継命新聞連載の『烏鷺烏鷺雑記』)でも『下山御消息』は何回か取り扱ったが、1紙から数行の真蹟断片(だんぺん)が全国30数カ所に散在し、現在でもまだ新発見の知らせを聞くことがある。日等が拝見した『下山御消息』もこの1紙に止まらない。

「(享保九年)十二月五日、嶋や四郎右衛門取次ニテ、太つゝや四郎左兵へと申す仁、御消息持ち之れ有り。「経々を」ヨリ「諸に色」ト云マテ七行八十字余り之れ有り候。此内三行八上へ半分焼失ニテ候。又其外の文字具(つぶさ)二かな付して之れ有り候。……真筆疑い無

きの旨、申し渡し候」

ここに持ち寄られた御書も、ほぼ確実に『下山御消息』の断片であろう。まず「文字具(つぶさ)二かな付して」という状況が総ルビの振られた『下山御消息』に一致する。

「経々を」から「諸に色」までとは同消息の、

「経々を法華経に勝たりといはん人と……疑へきにてはあらねとも、已今当の諸経の説に色」

という一段であると思われる。末尾の「諸に色」と「説に色」との相違は誤植か読み損ないであろう。「上へ半分焼失」という記述も、この前段の真蹟(図版②)を見れば、なる程と思わせられる。これと似たような状況なのであろう。

日等が拝見した真蹟は現存未詳で行取りは分からないが、「八十字余り」の字数はほぼ符合する。これにより『下山御消息』の断片であったことは疑いない。

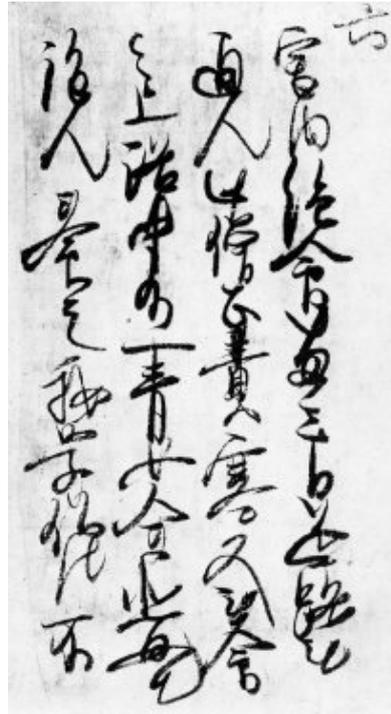
この真蹟断片は江戸中期まで確実にあったのだから、再び何処からか登場しても少しも不思議ではない。(池田)

[▲このページの先頭に戻る](#)

不思議な断簡

[▲このページの先頭に戻る](#)

『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下『定遺』)第三巻の「第四輯 断簡」に収録される「断簡八四」は、山梨県南巨摩郡身延町大野の大野山本遠寺に所蔵される、四行断簡である。



断簡八四」第六紙冒頭四行断簡
 (『日蓮聖人真蹟集成』5巻217頁)

【図版は無断転載禁止です】

「(六)宅内絶食両三日道路無／通人此僧正責寒又無食／之上洛中有一青女余悲母也／誰人養之我学仏法不」——「(六)宅内に食を絶つこと両三日、道路に通人無し。此の僧正寒に責められ、又食無きの上、洛中に一の青女有り。余が悲母なり。誰人か之れを養はん。我仏法を学し不」

と読む。冒頭の文を『定遺』は「宅内絶食し両三日」と読むが、『日蓮大聖人御真蹟対照録』(以下『対照録』、下巻390)の「宅内食を絶つこと両三日」との読み方が良いように思われる。御書システムでは『定遺』の方を採用しているが要検討である。

上部右端に「六」の丁付けがあり、第六紙冒頭であることがわかる。内容からして書状のようであり、漢文体であるところ富木殿か大田殿あたりに宛てられたものであろうか。

前後が欠しているので、文意を十全に把握することは困難であるが、およその状況は推測することができる。前半は「宅内に食もなく寒に責められ、この二・三日道路に通う人もいない」と述べられており、雪などで下界と遮断された身延の状況を思わせる。『定遺』は「文永」とし、『対照録』は文永十一年としているが、『対照録』の文字鑑定を尊重し、かつ身延からの書状とすれば、宗祖は同年五月に身延に入山されているから、寒い時期といえは十一月・十二月頃ということになる。

ところで文中「此の僧正寒に責められ」とあるのが不審である。宗祖はご自身を「僧正」といわれた例は他にない。では「此の僧正」とはご自身のことではないのだろうか。しかし次下には「又食無きの上、洛中に一の青女有り。余が悲母なり。誰人か之れを養はん。」とある。ここに「余が悲母なり」といわれ、かつ前段と文章は繋がっていることを考えれば、やはり「此の僧正」は本状の書き手「余」=宗祖とするのが自然なように思われる。

ただしこれを「此の僧、正に寒に責められ」と読むことも一応可能である。しかし通常「まさに」は「当に」であり、事実御書の中で「正に」を使用しているのは、真偽未決遺文の『爾前得道有無御書』(『定遺』150頁)、『法華初心成仏抄』(『定遺』1426頁)、偽撰遺文の『法華本門宗要抄』(2156頁)ぐらいである。今は参考として、多少無理読みながら「此の僧、正に寒に責められ」と読めば、この問題は一応クリアーできることを示しておこう。

さて「此の僧正」もしくは「此の僧」が宗祖ということになれば、更に不審なのは、「余が悲母」と

あつて母親が洛中に健在であることである。宗祖の母親は『光日房御書』には「御勘気の身となりて死罪となるべかりしが、しばらく国の外にはなたれし上は、をぼろげならではかまくらへはかへるべからず。かへらずば又父母のはかを見る身となりがたしとおもひつづけしかば、いまさらとびたつばかりくやしくて、」（『定遺』1152頁）とあり、文永八年佐渡流罪時点において両親は亡くなっているようであるから、それと抵触する。では本状は佐渡流罪以前に系けられるべきなのかとも思うのだが、その母は「洛中」すなわち京都に住んでおり、「誰人か之れを養はん。」すなわち到底養っていくことはできない、といわれるのである。次下の「我仏法を学し不」とあるのは、その上仏法を学す身としてはなおさらのこと……、といわれているのかもしれない。いずれにせよこのことは、系年をずらしただけでは解決されない。それとも「悲母」とは実母ではなく乳母のことなのだろうか。それにしても京都とは遠すぎる。

こもごも含め、本状に書かれている「余」「我」を、書き手である宗祖と仮定すると、どうにも埋めがたい不審が生ずるのである。一体本断簡はどのように解釈されるべきなのだろうか。あるいはこの四行部分は全体何かの引文なのだろうか。そうとすればそれは何なのか。不審はつきない。

どなたか良い知恵があればご教示願いたい。〈山上〉

[▲このページの先頭に戻る](#)