

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

本圀寺蔵日興本『善無畏抄』について(一)

本圀寺蔵日興本『善無畏抄』について(二)

本圀寺蔵日興本『善無畏抄』について(三)

『大学三郎殿御書』の読みについて少々

『阿仏房尼御前御返事』の真偽について

大石寺蔵『御筆集』とその周辺

大石寺蔵『御筆集』とその周辺(続)

『顕謗法抄』所引「畢竟入於涅槃」の訓読について

仏伝(釈尊伝)からみる『聖愚問答抄』の真偽

「注法華経」とその周辺⑨

第六巻・寿量品『迹本理勝劣の事』の注記について

「注法華経」とその周辺⑩

第七巻・不輕品の経文『其罪畢已』と注記について

「注法華経」とその周辺⑪

観普賢経・大聖人の花押に関する注記について

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](#) [平成25年](#) [平成26年](#) [平成27年](#)

平成28
年
2016
年

「過去のコラム」は、PDFファイルです

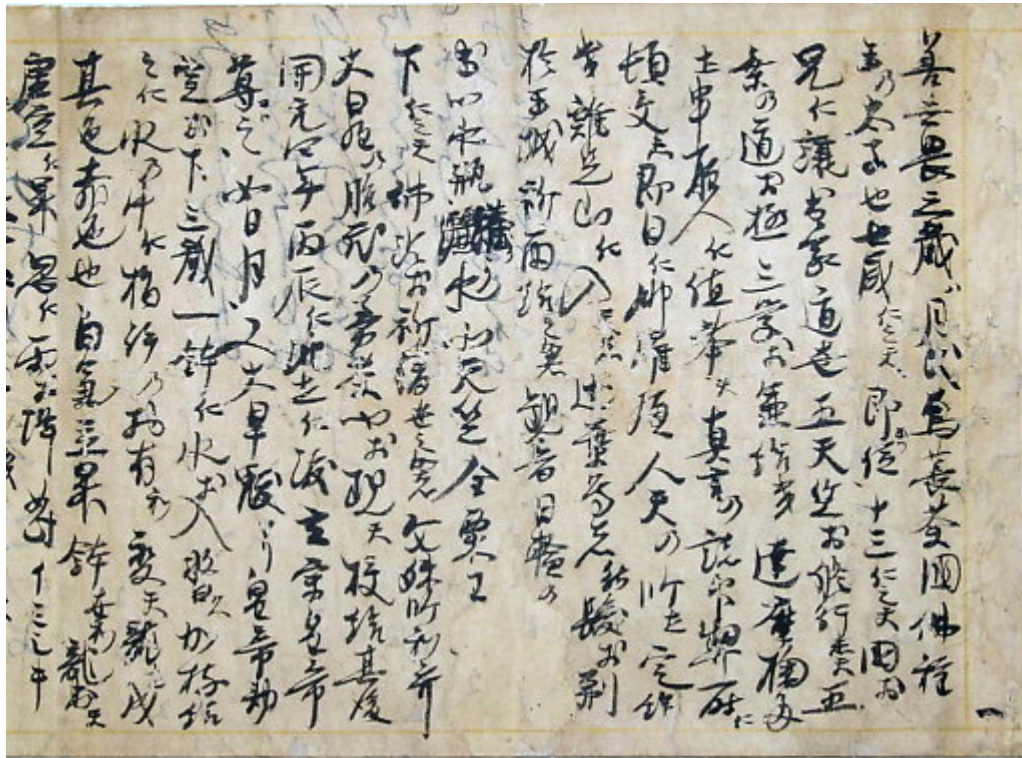
[本圀寺蔵日興本『善無畏抄』について\(一\)](#)

[▲このページの先頭に戻る](#)

今回は京都本圀寺蔵の日興本『善無畏抄』について紹介してみたい。
まず日興本『善無畏抄』は、日蓮遺文研究にとって掛け替えのない貴重な文献であることを確認したい。宗祖真蹟の『善無畏抄』は断片が全国に7点ほど現存するが、その全体を知るには日興本が欠かせない存在である。当然ながら日興本の来歴や伝承、本文の形態や表記等を検討することは、日蓮遺文としての『善無畏抄』を考察する上で避けては通れない。

次に日興本『善無畏抄』には、紙背文書として10通の書状が確認される。それらの中には日興の弟子越後房日弁の書状や「はわき殿」＝日興を宛所とする書状が含まれており、とりわけ日弁書状は「(弘安元年)閏十月十四日」の日付を有している。また各書状の中には「はきり」「おゝくら」等の地名、「四郎殿」「九郎二郎殿」「たか光」「うゑの殿」「おもす殿」等の人名が散見する。さらに紙背文書は、弘安元年(1278)・2年頃、身延山に滞在した日興の元に集まった書状と推察されるので、当時の身延山における日蓮門下の状況や動向を考察する上で、好個の史料となることは間違いない。

今回はそれらの前提となる当該写本が日興筆であることを確認してみよう。まずは本圀寺本『善無畏抄』の図版を掲げよう。



本図寺蔵『善無畏抄』の冒頭部分。『興風』第27号拙稿より転載。

【図版は無断転載禁止です】

抑も本図寺蔵の当該写本は、相当古くから京都の日蓮門下に伝来したが、それは宗祖の真蹟と見誤られて伝承されてきた。中世・近世はもとより、近代に入っても、小川泰堂『高祖遺文録』や霊良閣版『日蓮聖人御遺文』（以下『縮刷遺文』と略称）等が本図寺蔵日興本を宗祖の真蹟と見なしている。ただし、さすがというべきか堀日亨師は、『富士日興上人詳伝』にて当該本を「大聖人御筆ではなくて興尊の御写である」と評されている。日興門流の文献史料を博搜された、日亨師ならではの優れた感覚で、まさしく炯眼といわねばならない。しかしながら鑑定などの実証的な成果を開陳されていないので、ここでは当該『善無畏抄』が日興筆であることを文字対照によって具体的に示していきたい。

以下に掲げた文字対照の一覧を熟覧を願いたい。右側は本図寺蔵の『善無畏抄』より採字したもの、左側は日興筆の『法門要文』（北山本門寺蔵）、『内外見聞双紙』（同上）、『本尊問答抄』（同上）、『諸宗要文』（西山本門寺蔵）等より採字したものである。

日興写本	善無畏抄	日興写本	善無畏抄	日興写本	善無畏抄
三千	三千	傳教大師	傳教大師	日蓮	日蓮
これ	これ	天	天	言	言
善	善	天	天	日本	日本
罪	罪	妙	妙	大海	大海
見	見	三	三	不可	不可
南	南	男子	男子	浄土	浄土
御	御				

◎本圀寺蔵『善無畏抄』と日興写本との文字対照

【図版は無断転載禁止です】

一覧に示したように、日興筆の諸本から幾らでも相似する文字を拾うことができる。

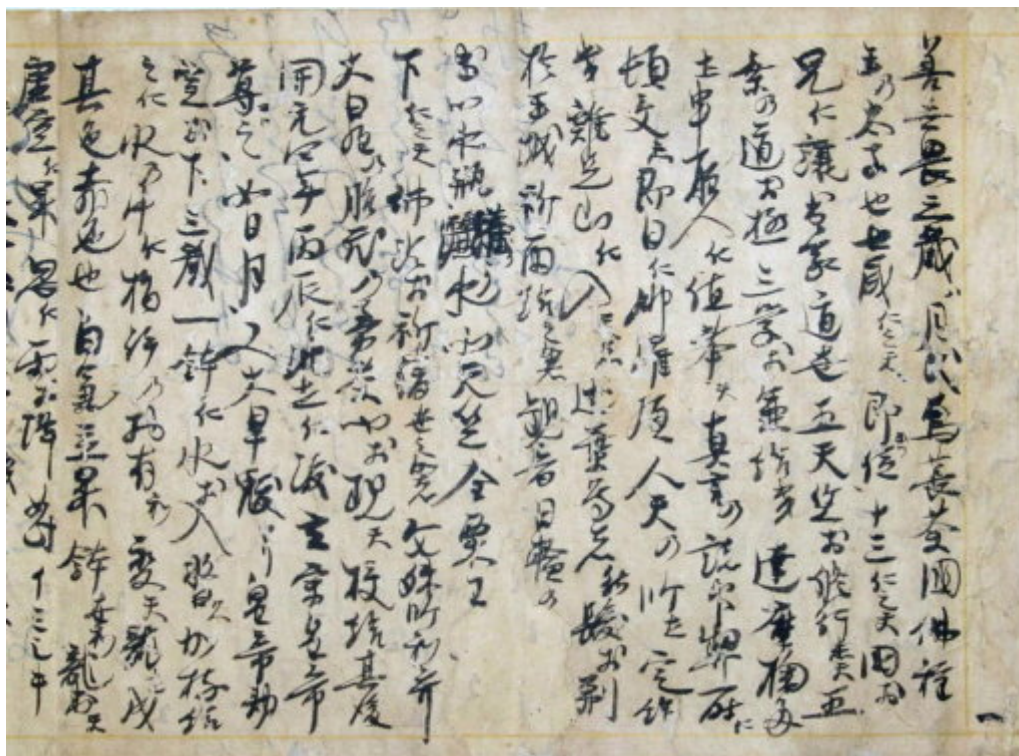
例えば、「日蓮」「日本」「大海」「天台」等は、左側は日興書写御書の『本尊問答抄』から採字したもの。どれもよく右側の『善無畏抄』の文字と相似するが、「本」や「海」「天台」等は特徴が同じで瓜二つである。また『諸宗要文』からは「三蔵」「不可叶」「男子」「三千」等を採字したが、「蔵」の字は特異な字形が相似する。「不可叶」や「男子」は運筆が、「三千」は字形が『善無畏抄』との同筆を裏付けよう。また『法門要文』からは「浄土」「傳教大師」「三論」「法相」「善」「罪」「経」等を採字した。どれも『善無畏抄』の文字と相似するが、とくに「浄土」「法相」「善」等の文字を比較対照してもらいたい。なお日興の「土」の字は四画目になるべき点を先に記すので、「在」か「立」のくずし字に見えるのが特徴的である。あとに残った「妙楽」「見」「南」「御」の文字は『内外見聞双紙』からの採字。見てのとおり「南」「見」の字形は非常に特徴的だが、『善無畏抄』の文字と対照すれば見事に一致する。

その他にも『善無畏抄』に使用されたカタカナは、日興筆『頼基陳状』（北山本門寺蔵）のそれと筆致が粗同じである。これらの文字対照作業によって、本圀寺蔵『善無畏抄』は日興筆たることが十分に論証されよう。（池田）

本圀寺蔵日興本『善無畏抄』について（二）

▲[このページの先頭に戻る](#)

前回は、本圀寺蔵日興本『善無畏抄』が日興筆たることを従來說だけではなく、文字対照によって実証的に確認した。今回はその上で、日興本『善無畏抄』の文章表記について少しく特徴的な点を述べてみたい。まず日興本『善無畏抄』冒頭部分の図版を掲げ、以下にそれをなるべく表記どおりに翻刻してみよう。



本圀寺蔵『善無畏抄』の冒頭部分。『興風』第27号拙稿より転載。

【図版は無断転載禁止です】

【翻刻】

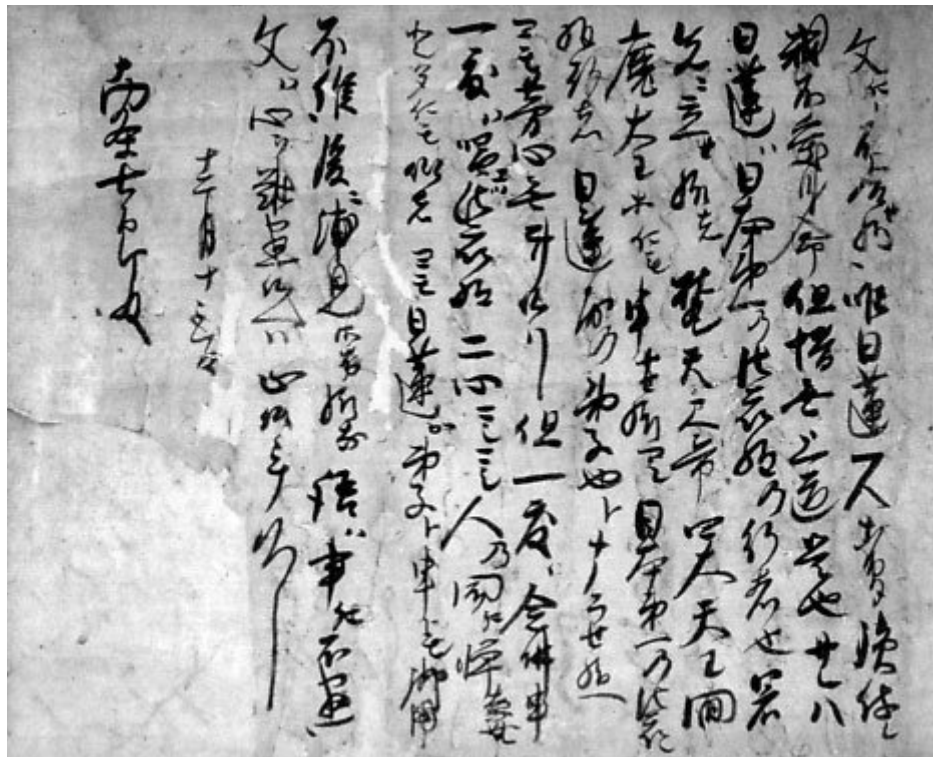
善無畏三藏^ハ月氏烏菟奈國佛種^ノ王^乃太子也。七歲^{仁之天}即^玉位、十三^{仁之天}國^於
 兄^仁讓、出家遁世。五天竺^於修行^者天五^乃乘^乃道^於極、三学^於兼給^樂。達磨掬
 多^ノ申聖人^仁值奉^天真言^乃諸印契一時^仁頓受^者、即日^仁御灌頂、人天^乃師^占定
 給^樂。鷄足山^仁入^天迦葉尊者^樂髮^於剃、^ノ於王城祈雨給^{之加者}、觀音日輪^乃□[□]
 □□^ノ出以^ニ水瓶^ニ灌^レ水、北天竺金粟王□□□^ノ下^{仁之天}佛法^於祈請^{世之加者}、文
 殊師利菩薩^ノ大日經^乃胎藏^乃曼荼羅^於現^天授給。其後^ノ開元四年丙辰^上漢土^仁
 渡。玄宗皇帝^ノ尊^レ之如^ニ日月^一。又大旱魃^{アリ}。皇帝勅^ノ宣^於下。三藏一鉢^仁
 水^於入、暫^久加持給^之仁水^乃中^仁指許^乃物有^利、變^天竜^土成。其色赤色也。白
 氣立昇鉢^{世利}竜出^天虚空^仁昇、忽^仁雨^於降。如此イミシキ^ノ《以下略》

漢字が多くて読みづらいが、上段の写真図版を併せて参照願いたい。翻刻の□は欠損の文字、／は原本の改行を示している。

一読して分かるように、日興本の特徴は助詞や助動詞に一字一音式の万葉仮名を用いることである。ポイントを落とした「乃(の)」「於(お)」「仁(に)」「幾(き)」「天(て)」「志(し)」「土(と)」等の漢字は仮名として読まなければならない。また「仁之天(にして)」「世之加者(せしかば)」「世利(せり)」等の助詞・助動詞も同様に漢字を仮名読みにする。以下の『善無畏抄』本文でも「女太利(めたり)」「太利之加(たりしか)」「津流(つる)」「太流(たる)」「介流(ける)」「仁古曾(にこそ)」等と万葉仮名が多用されている。

これらの文章表記は、宣命体といわれるもので天皇の詔(宣命)を記す際に用いられた。具体的には体言や用言の語幹は大きな文字で書き、助詞・助動詞や用言の活用語尾などは万葉仮名で小さく右寄せに記された。祝詞や託宣等にも用いられるが、それらはいずれも人前で読み上げる必要のある文章である。また宣命体は、漢字仮名交じり文の源泉となったもので、仮名が発達する上で頗る重要な文体かつ文書であった。

日蓮遺文に関連していえば、万葉仮名の使用は宗祖の真蹟にはほとんど見えず、上代諸師の写本御書にもまず類例を見ない。日興写本の大きな特徴といえるであろう。下段に『善無畏抄』以外の一例として、千葉妙本寺蔵の日興本『南条兵衛七郎殿御書』(末尾部分のみ現存)を掲載した。



千葉妙本寺蔵の日興本『南条兵衛七郎殿御書』(末尾部分のみ現存)

【図版は無断転載禁止です】

当該写本は、近年になって日興筆と確認されたもので、『千葉県歴史・資料編・中世3(県内文書2)』四九九号文書に「日興筆日蓮書状写」として収録がある。たしかに3行目の「日蓮」「日本」や宛所の「南」の字など、先の一覧表の文字にも筆致がかなり相似し、全体的な書きぶりや運筆も日興筆の特徴がよく出ている。『善無畏抄』ほど徹底されてはいないが、この日興本にも助詞・助動詞に万葉仮名が用いられている。

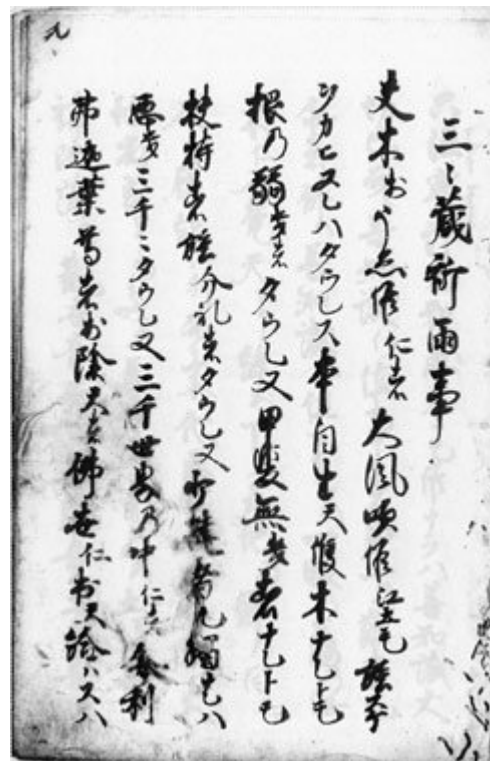
文^レ不^ニ合^セ給^一。唯日蓮一人古曾讀侍^レ。／我不愛身命但惜無上道是也。サ
レハ／日蓮ハ日本第一乃法花經乃行者也。若／先^ニ立^セ給者、梵天・帝釈・四大
天王・閻魔大王等^ニ毛申^{サセ}給^{ヘシ}。日本第一乃法花／經行者日蓮房乃弟子也、
ナノラセ給^ヘ。／ヨモ芳心無事候ハシ。但一度念佛申、／一度^ハ唱^{エツ}法花
經^ニ心マシマシ。人乃聞^ニ憚^テ／^{並多ニ}毛候者、ヨモ日蓮加弟子^ト申^{トモ}御用／不
候。後^ニ浦見^{佐勢}給^テ。語^ハ書^ニ不^レ盡、／文^ハ心^ヲ難^レ盡候^{ヘハ}止候畢。恐恐謹言。
／十二月十三日／南条七郎殿。

日興本『南条兵衛七郎殿御書』の翻刻

ここに記された「仁(に)」「古曾(こそ)」「乃(の)」「仁毛(にも)」「奈無登多仁毛(なむとだにも)」「加(が)」「佐勢(させ)」等は漢字を仮名読みする箇所であり、『善無畏抄』と同じく形式的にも筆致的にも、日興本の特徴がよく示されている。『善無畏抄』『南条兵衛七郎殿御書』の両写本には共に紙背文書があり、反故紙をノート(冊子)に仕立てて御書を書写している点も共通する。(ただし現在は『善無畏抄』が卷子本、『南条兵衛七郎殿御書』は軸装に改められている)。両写本の表記や初期における形態の類似を思えば、二つの御書は日興によって同じ頃に書写されていたのではなかろうか。

さらに宣命体を用いた書写御書として、三位日順の『三三蔵祈雨事』(北山本門寺蔵)が現存する。しかるにこの日順本の親本も日興本であろうと推察される。

日順本の『三三蔵祈雨事』は次のように書き始められる。(図版と翻刻参照)



夫木^於う^る候^に大風吹候^に強スケノヲカヒヌレハタウレス。本自生^天候木
ナレトモノ根^乃弱^者タウレヌ。甲斐無^者ナレトモノ扶持者強^{介礼者}タウレヌ。
少撻者モ獨ナレハノ惡^者ミチニタウレヌ。又三千世界^乃中^仁舍利ノ弗・迦
葉尊者^於除^天佛世^仁出^天給ハスハノ《以下略》

日順本の『三蔵祈雨事』

同書の翻刻文

【図版は無断転載禁止です】

ここでも「仁(に)」「乃(の)」「天(て)」「幾(き)」「於(お)」等と漢字を仮名読みし、「江土毛(えども)」「介礼者(ければ)」等の助詞・助動詞には漢字＝万葉仮名が充てられている。その後も日順本には、「天古曾(てこそ)」「世志加者(せしかば)」「礼太利(れたり)」「加利怒(かりぬ)」等と万葉仮名があり、日興本『善無畏抄』と同じ表記も多く散見される。右文のとおり日順本はカタカナ表記が多いが、これも日興本によく見られることなので異とするに足らない。さらに日順本の親本を日興本とすることは、次に掲げた日順本の末尾識語からも推察されるのである。

本云、正和四年正月七日書写畢。三度拝了。

于時、文保元年四月一日、以二秋山上野殿御本一書二写之一畢。

執筆 日順法師

ここにいう「秋山上野殿」とは、日興の檀越で甲州の櫛形町上野を領した秋山信綱のこと。信綱は日興の信頼も篤く、「甲斐国秋山与一源信綱授与□(之)」

(京都住本寺蔵)と脇書された曼荼羅本尊を授与されている。日順本の識語によれば、日順は文保元年(1317)四月一日に「秋山上野殿御本」を直接の底本として『三三蔵祈雨事』を書写している。「秋山上野殿御本」とは、正和四年(1315)正月七日に秋山信綱が書写した信綱本のことを指す。それでは遡って信綱本は何をもって底本としたのであろうか。

『三三蔵祈雨事』は「西山殿」宛の消息なので、信綱が駿河西山に赴いて真蹟をもって書写したとも考えられなくはない。しかしその場合、少なからず御書本文の表記は腑に落ちないであろう。信綱が真蹟の平仮名を片仮名に改めたり、使い慣れない万葉仮名を用いることは大胆に過ぎるといわざるを得ない。

翻って信綱が日興本を書写したとすれば、疑問は消え、すべてに合点がいくのである。日興には既に漢字片仮名交じりの文体や万葉仮名を使用した御書写本があり、さらに西山氏は日興母方の里であれば、出向いて『三三蔵祈雨事』を書写するのも容易である。その日興本を直属の檀越である信綱が借用したり、日興の居住する重須にて転写することは蓋然性が高いといえよう。信綱本も日順本も万葉仮名の使用など、日興本の表記をかなり忠実に踏襲した写本なのではなかろうか。また『三三蔵祈雨事』は「西山殿」宛の消息なので、もともとタイトルはなく、おそらく日興が付した内題の「三々蔵祈雨事」を信綱本、さらに日順本が受け継いだものとする。

それにしても日興はなぜ御書の書写にわざわざ宣命体を用いたのだろうか。宣命体が天皇の詔を人前に読み上げる特質を持つものであれば、日興も宗祖の御書をことさら尊崇し、檀越の前に読み上げる意識が働いたのではなかろうか。檀越への御書の読み上げに関していえば、日興は宗祖の真蹟書状の漢字部分に多くのルビを振っていることや、「はわき房に度々よませてきこしめせ」、「はわき殿申させ給へ」、「此の由をはわきとの、よみきかせまいらせ」等と宗祖より度々念を押されている。

日興が宗祖に深い畏敬の念をもち、御書を檀越の前に朗読したことは事実なので、それが宣命体を用いて御書を書写した一つの要因であったと指摘することも許されよう。(池田)

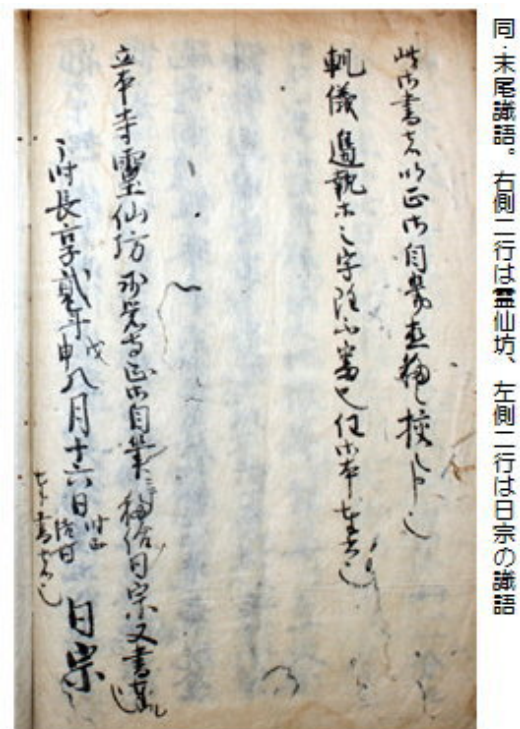
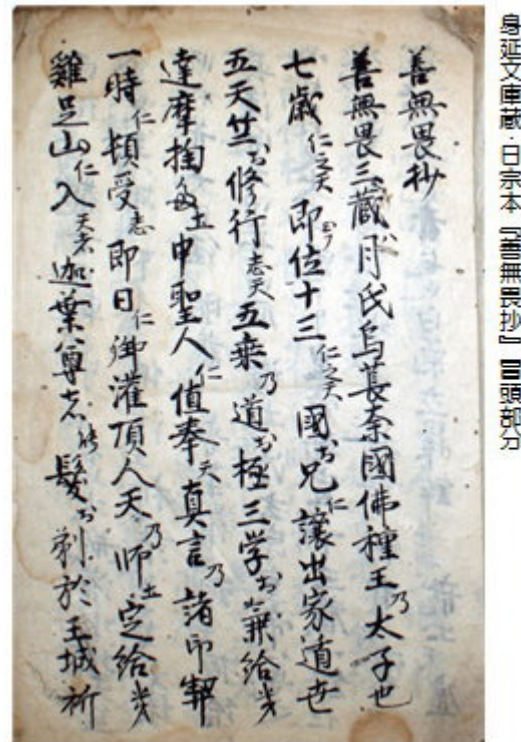
[▲このページの先頭に戻る](#)

本圀寺蔵日興本『善無畏抄』について (三)

[▲このページの先頭に戻る](#)

今回は、日興本『善無畏抄』の文章表記に、一字一音式の万葉仮名が用いられていることを申し述べた。今回はその表記を受け継いだ身延文庫蔵(山梨身延久遠寺)の日宗本『善無畏抄』を紹介したい。後述のように日宗本は日興本を書写した霊山坊日胤本の転写である。

当該写本は平成26年6月の身延文庫調査にて確認したもの。長享2年(1488)の古写本である。



此御書者以正御自筆ニ直移レ之校レ之申也。
軌儀・邊執等之字雖ニ不審也ニ任ニ御本ニ奉レ書也。

立本寺靈仙坊妙覺寺正御自筆ニテ移給フ日宗又書奉ル也。

于時長享貳年戊申八月十六日時正奉レ書者也。 日宗
結日

『興風』第27号より転載

【図版は無断転載禁止です】

次上に掲げた図版(冒頭部分・上段)を見て分かるように、日宗本は助詞・助動詞に万葉仮名を使用する。その表記は全篇を通じており、細部にわたって日興本と同じである。

また日宗本の末尾識語については、下段に写真図版とその翻刻を掲げた。

識語は前後二つの部分から成り立っている。前の二行は本奥書で、日宗が書写した底本に記されていたもの。後の二行は日宗自身が記した奥書である。

後者の奥書には、立本寺の「靈仙坊」が妙覺寺蔵の「正御自筆」を書写した本をもって、日宗が再写したとある。長享2年(1488)8月16日彼岸のことである。つまり前者は「靈仙坊」の奥書であり、この「御書」は直ちに「正御自筆」を書写し校正したものである、と記されている。普通は「正御自筆」とは宗祖真蹟を意味するが、ここでは日興本を見誤って「正御自筆」と称したものである。

次の行は、靈仙坊が『善無畏抄』本文にある「軌儀」「邊執」の用語は不審と思いつつも、御本のままに書写したという意味である。たしかに日興本の本文には、「軌儀」「邊執」と書いたところがあり、その点を靈仙坊は「軌儀」は「儀軌」が正しく、「邊執」は「偏執」ではないかと疑問を持ったのであろう。この奥書からも分かるように、靈仙坊は日興本の一字一句をかなり正確に書写しようとしている。その意志を日宗も受け継いだので、日宗本は殆ど日興本と表記が同じなのである。一例を挙げれば、日興本には「第一乃誤無雙謗法(根本謗法也)也」と傍注した箇所があるが、日宗本も表記を全く同じくする。そこに当然ながら靈仙坊の書写が生きていたわけで、三本の本文表記は全体にわたって一致していたこ

とが了解されよう。

なお識語の「軌儀」「邊執」に関する靈仙坊のコメントは、次のようなことが推察されて興味深い。

靈仙坊が不審を指摘した「軌儀」は、たしかに不空三藏『觀智儀軌』のことなので「儀軌」が正解ではあるが、真蹟の『断簡三四五』には「觀智軌儀」という表記があるので、宗祖の書き癖とも考えられる。日興が「儀軌」を「軌儀」と写し誤るよりも、真蹟の「軌儀」をそのまま書写した可能性が高いであろう。また「邊執」は「偏執」ではないか、という靈仙坊の指摘ではあるが、これも真蹟の表記に「邊執」(『撰時抄』『衆生心身御書』『随眠品事』等)と、「偏執」(『曾谷入道殿許御書』『大田殿許御書』等)との両様があり、意味も双方とも通じるので靈仙坊の不審は当たらない。宗祖は「邊執」「偏執」ともに用いられたのであり、日興は真蹟の「邊執」をそのまま書写したと考えるべきであろう。とすれば、これらの事例は万葉仮名等の使用は別にして、日興の書写が『善無畏抄』の真蹟に忠実なことを証するものに他ならない。

次に筆者の靈仙坊について述べよう。すでに識語により、靈仙坊が立本寺僧であり、長享2年(1488)8月以前に日興本『善無畏抄』を書写したことは了解済みである。これに関連し、この時期—寛正・文明・長享・明応の頃—to多くの御書を書写した僧として靈山坊日胤が注目される。おそらくは先の靈仙坊と靈山坊日胤は同一人であろう。

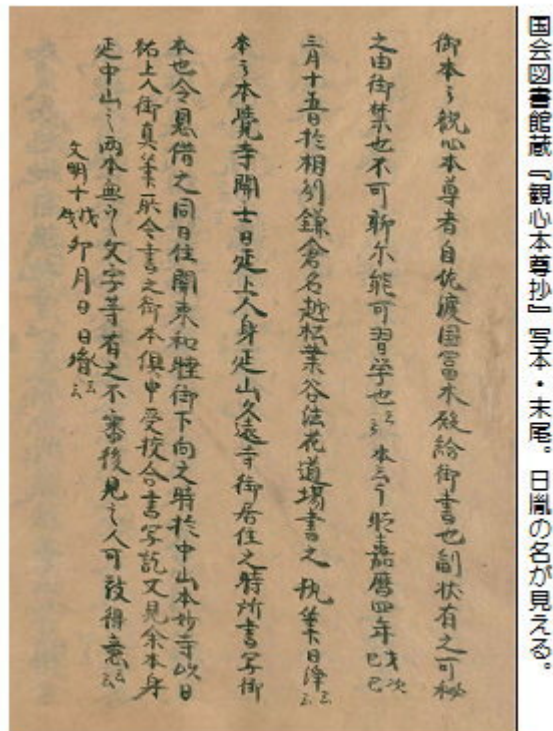
日胤の事跡を挙げれば、まず寛正6年(1465)10月に真如院日住『諫曉始末記』を筆録し、「立本寺日胤」の署名を記している。ここに日胤が立本寺僧であることが確認される。また次に文明10年(1478)4月、日胤は『觀心本尊抄』を書写しており、録内御書の本満寺本や日重本には次のような識語がある。

御本云、觀心本尊者自佐渡国富木殿給御書也。副状有之。可秘之由御禁也。不可聊爾能可習学也 云云。 本云、于時嘉曆四年<才次己巳>三月十五日、於相州鎌倉名越松葉谷法花道場書之。執筆日静 云云。 本云、本覺寺開士日延上人身延山久遠寺御居住之時、所書写御本也。令恩借之。同、日住関東和睦御下向之時、於中山本妙寺以日祐上人御真筆所令書之御本、俱申受校合書写訖。又見余本身延中山之両本無之文字等有之、不審後見之人可被得意 云云。

文明十戊戌卯月 日 日胤 云云。

かくの如く日胤の書写は日住本を底本とするが、先の『諫曉始末記』の筆録と思い併せて、日住・日胤両師の密接な交流が窺われよう。

なお近時、ほぼ同文の識語を記した国会図書館蔵の写本『觀心本尊抄』を見いだした。これは日住本を書写した日胤本『觀心本尊抄』が後に種々転写されたことを物語るものである。



『興風』第27号より転載

【図版は無断転載禁止です】

また国会図書館本の筆者は文字対照によって、岡山妙覚寺蔵の録外御書（日奥所持本）の筆者と同一人であることが判明した。国会図書館本と対照作業したのは、妙覚寺録外の『法華本門宗要抄』である。奇しくも、この『法華本門宗要抄』も日胤本を書写したもので、末尾には、

本云、文明十九年（丁未）二月念九奉移之訖。 右筆日胤（六十四才）

との識語がある。国会図書館本の識語にある「日胤」の字形はとても特徴的だが、それと『法華本門宗要抄』の「右筆日胤」（図版不掲載）は同じといってよく、その他の文字も両本の筆致は頗る相似する。

なお『法華本門宗要抄』の識語によって、日胤が文明19年の当時64才であり、右筆として御書を書写したことが了解される。この翌年（1488・長享2年）に、本稿で扱っている霊仙坊（日胤）本の『善無畏抄』を日宗が再写したのである。おそらく霊仙坊（日胤）の書写も、日宗が再写した長享2年をそれほど遡らないであろう。

次いで明応4年（1495）、日胤は妙伝寺本の録内集成のために『撰時抄』『報恩抄』等を書写した。その末尾識語には、

于時明應第四（乙卯）仲呂上旬之候成功之畢。老翰 日胤七十二才。（『撰時抄』識語）

明應第四（旃蒙単閼）交秋念一候成功畢 老翰 霊山坊日胤。（『報恩抄』識語）

等と記されている。この時、靈山(仙)坊日胤は「七十二才」とあるので、文明19年(1487)の「右筆日胤六十四才」とも符合する。なお妙伝寺本の『撰時抄』『報恩抄』は日胤の自筆本である。また、それに続く『観心本尊抄』『法華取要抄』は日胤の識語こそ無いが、『撰時抄』『報恩抄』と筆致が大変相似しており、日胤自筆本と推定される。つまり『観心本尊抄』に関していえば、日胤は文明10年と明応4年の二度にわたり書写を遂行したことになる。あたかも日胤は御書の書写を専門としたかのようなのである。因みに、妙伝寺本録内は円教院日意が企図し、靈山(仙)坊日胤や本覚寺住侶・善林院日通が助筆したものである。

さらに日胤の事跡として、本法寺録内の『四条金吾殿女房御返事』の識語末尾に、

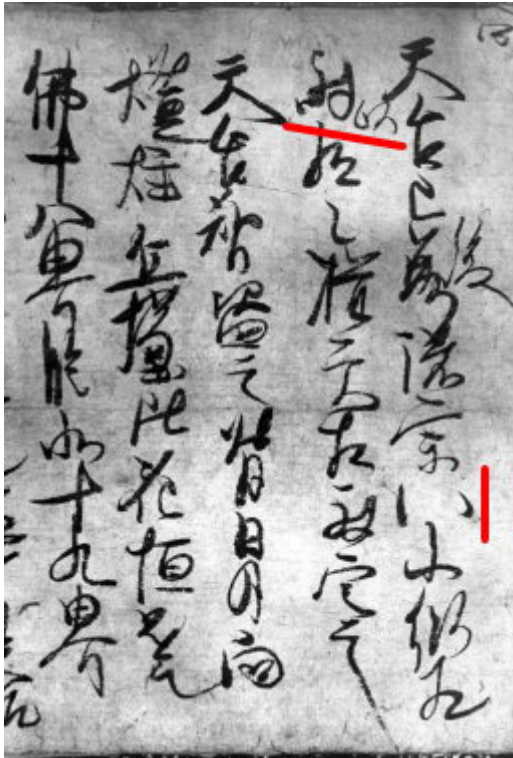
日胤私云、此ハ四條金吾殿女房方ヘノ御消息也。然此二帖京都諸寺無之間、中山本妙寺江送註文移給之者也云云。此胤之名誉歟。

と記されている。京都諸寺に伝来のない『四条金吾殿女房御返事』について、日胤は中山本妙寺より写本を送ってもらい書写したようである。それを日胤の名誉としている。またここにいう「二帖」とは、次上の『爾前二乗菩薩不作仏事』にも「写本云、此本京都無故初自中山取寄申也云云」という同趣旨の識語があるので、それを併せたものとされる。両御書の識語とも年次は不明ながら、日胤の御書書写に関わる事跡であることに相違はない。

こうしてみると靈山(仙)坊日胤は京都の諸寺に通用し、御書の書写に全力を傾注して半生を送ったと形容しても過言ではなかろう。日興本『善無畏抄』を万葉仮名の表記にまで気を配り、丹念に写し取ったのも、一連の書写行の一齣だったのである。また日宗本の識語に「妙覚寺正御自筆」とあるように、現在本圀寺蔵の日興本『善無畏抄』は、曾ては妙覚寺に格護されていたのである。おそらく日胤の書写も妙覚寺に赴いてなされたものであろう。(池田)

[▲このページの先頭に戻る](#)

一、『定遺』が「天台已後に諸宗小衍相對の經々を以て權實相對之を定む。」
(1081頁・『定遺』は漢文体)と読んでいることとについて
まずこの部分の真蹟を下左に掲げよう。



第4紙冒頭部分。『真蹟集成』2巻222
頁



第8紙冒頭部分。2行目に「似」の字が
ある。『真蹟集成』2巻226頁

【図版は無断転載禁止です】

真蹟では「小衍相」の後の「對」の字が、左下に消す印を付けることによって消され、その右行間に「以」の字を記している。もし「以」の字を、「對」と「經」の字の間に入れるのであれば、その間に圈点「○」がなければならない。つまり本文は「天台已後諸宗以小衍相以經々權實相對定之」となっているのである。しかしこれでは意味が通じないので、古来殆んどの写本がこの宗祖の訂正を無視し、「小衍相對」として「以」の字をどのように扱うか苦慮してきたようなのである。

今煩を厭わずその様相を列举すれば、

①『日澄本』

「天台已後諸家以小衍相對經々權實相對定之」(天台已後諸家小衍相對經々を以て權實相對之を定む)

②『平賀本』

「天台已後諸宗以小衍相對以經々權實相對定之」(「天台已後の諸宗も小衍相對を以てし經々の權實相對を以て之を定む」——ただしルビ・返り点および「相對」の「對」の字は後補の可能性が高い)

③『刊本録内』

「天台已後諸宗以小衍相對經經權實相對定之」(天台已後に諸宗小衍相對經經權實相對を以て之を定む)

④『高祖遺文録』

「天台已後諸宗以小衍相對經權實相對定之」(天台已後に諸宗小衍相對の經を以て權實相對之を定む)

⑤『縮刷遺文』

『定遺』「天台已後諸宗小衍相對以經々權實相對定之」(天台已後に諸宗小衍相對の經々を以て權實相對之を定む)

⑥『対照録』

「天台已後諸宗以小衍相對經々權實相對定之」(天台已後の諸宗は小衍相對經々を以て權實相對之を定む)

ようするに諸本多少の読みの違いはあれ、『平賀本』以外は、「小衍相以」を「小衍相對」に戻し、「以」の字を削除することによって意味が通るようにしているのである。

しかるに『日朝本』だけはこれらとは全く異なる読みを示す。すなわち

「天台已後諸宗以小衍相似經々權實相對定之」(天台已後諸宗小衍相似經々を以て權實相對之を定む)

とし、諸本が、宗祖が「小衍相以」としているのを無視して「小衍相對」としたのに対し、「小衍相似」と読んでいるのである。

では改めて真蹟を見てみよう。「對」の字は明らかに消されている。そしてその右にある字は一見「以」の字に見えるのであるが、それは『日朝本』が示すように、実は「似」の字であったのである。

写真②の「似」の字は、同じく『大学三郎殿御書』の第8紙2行目に見られるもので、両者を較べると、人偏が繋がって書かれているか否かの相違はあるが、旁の方はほぼ同じである。また写真①の第4紙1行目にある「以」の字が、平仮名の「い」のように記されていることから、これが「以」ではなく「似」であることの可能性を高めている。

すなわち宗祖は「小衍相對」を「小衍相似」に訂正されたのである。「小衍相對」とは「小乗大乘相對」=「大小相對」であるのに対し、「小衍相似」とは「小乗大乘相似雜乱」というほどの意であろう。つまり本文は「天台以後の諸宗は、小乗大乘相似雜乱した經々を以て權實相對を定めている」と批判されているのである。そしてそれは次上において、三論・法相兩宗の大小雜乱を批判していることとも対応している。よって本文は『日朝本』説を採用すべきことを提言しておきたい。

二、『定遺』が「聲聞乗と緣覺乗と大乘の菩薩と佛乗と四乗と之を説く」(1082頁3行目・『定遺』は漢文)としていることについて

この『定遺』の読みは『縮刷遺文』を踏襲したものであるが、これでは「聲聞乗と」「緣覺乗と」「大乘の菩薩と」「佛乗と」「四乗と」、以上五つが並列に並べられることになり、意味が全く通じなくなっている。

しかるに『対照録』はこれを

「聲聞乗と緣覺乗と大乘の菩薩と佛乗との四乗之を説く」(上巻367頁)

と読んでおり、これでこそ「声聞乗から仏乗までの四乗が説かれている」との意が明確にわかるのである。よって『定遺』はこのように訂正すべきことを提言してお

きたい。

三、上記文に続く「佛乗は實大乘也」について

宗祖は上記「(大日經等は)聲聞乗と緣覺乗と大乘の菩薩と佛乗との四乗之を説く。」の文に続けて、

「其中の大乘の菩薩とは三藏教の三祇の菩薩衆也。佛乗は實大乘也。」(『定遺』は漢文)

と述べられている。

真蹟がこのように記されていることから、諸本そのように記述するが、アンダーラインを付した部分は、「佛乗は實大乘也」では不都合であり、本来「佛乗は權大乘也」でなければならない。すなわち大日經等でいう「大乘の菩薩」とは所詮「三藏經の三祇の菩薩」であり、また「佛乗」とは所詮「權大乘也」といわれているものと思われるのである。これは宗祖のイージーミスと思われるので、ここは「佛乗は權大乘也」に訂正すべきである。〈山上〉

[▲このページの先頭に戻る](#)

『阿仏房尼御前御返事』の真偽について

[▲このページの先頭に戻る](#)

一、伝来

『阿仏房尼御前御返事』の真蹟および上代写本は伝来しない。最古写本は『日朝本』で、身延山久遠寺十一世行学院日朝が蒐集した御書の内、弟子日意が記録した「朝師御自筆録外御書分」にその名が見え(『定遺』2784頁)、現在身延文庫に所蔵される『朝師真筆録外合本 五』に日朝筆写本が収録されている(『身延文庫典籍目録 上』241頁)。以降『本満寺録外御書』『三宝寺録外御書』には収録されず、『刊本録外御書』に収録され、『高祖遺文録』『縮刷遺文』『定遺』等に収録されている。

二、内容

本状は、阿仏房尼御前が謗法の浅深軽重によって、その罪の軽重もあるか否かを問うたことに対する返状である。まず『法華經』は皆成仏道の御經であるが、

信ずる者は救われ謗る者は無間大城に墮ちることは原則として知らねばならぬとした上で、謗法に軽重があることは勿論であり、信心厚き者の軽い謗法は重罪とはならぬと述べられ、次で教化法については、相手の謗法の浅深軽重によって異なるのであり、一往強いて説く場合と、呵責を控える場合とがあるが、強説しても控えた場合もともに法華経誹謗がなされるのであれば、敢えて強説折伏をとるべきことが示される。そして貴殿等も自身少しの謗法不信を持たぬよう努力し、力有らんほどは謗法を責めるよう指示されている。

以上がおおよその内容であるが、今般御書システムのバージョンアップにあたり、本状の現代語訳を担当し、たとえば「輕罪の者をばせむる時もあるべし。せめずしてをくも候べし。自然になをる邊あるべし。」「浅き罪ならば我よりゆるして功德を得さすべし。」(『定遺』1109・10頁)と述べる一方で「少しも謗法不信のところが候はゞ、無間大城疑ヒなかるべし。」(1110頁)とも述べられているなど、常の宗祖の理路整然としたよどみのない文章や内容構成に比して、やや稚拙な感を正直ぬぐい去ることができなかったのである。

ただし稚拙であるか否かというのは、極めて感覚的・主観的な観点であり、それのみで不審視することは、学問的に通用しないことは論を俟たない。また本状には、真撰と見做すべき宗祖独特な用語と、逆に偽撰と見做すべき特殊用語の双方が使用されている点で、極めて珍しい書状なので、以下に用語の問題を中心に、その特徴を二三取り上げて、真偽の判断を試みたい。

三、本状を真撰と想定する材料について

まず本状を真撰と想定する要素として、一応以下の二点を取り上げよう。

(一)「偽り愚かにして」の用語について

本状には次のような特殊な用語が使われている。

「但し謗法に至りて浅深あるべし。偽り愚かにしてせめざる時もあるべし。真言・天台宗等は法華誹謗の者、いたう呵責すべし。」(1109頁)

ここに使用されている「偽り愚かにして」という用語については、池田令道氏が「烏鷺烏鷺雑記」(『継命』平成18年12月1日)において、辛島美絵氏著『仮名文書の国語学的研究』や同氏からの直接の教示を踏まえ、鎌倉時代の他の資料には見られない極めて珍しい用語であること、その出典としては漢籍の『毛詩』などに見られ、日本ではそれを下敷きにしたと思われる弘法の『三教指帰』があることを示し、かつ『立正安国論』等に『三教指帰』の影響——四六駢儷体(しろくべんれいたい)や、対句的文章に類似性が見られる——が看取されることから、宗祖はおそらくそこからこの用語も習得したのではないかと推定している。

ただし『毛詩』『三教指帰』では「徳を隠して愚を装う」との意で用いるのに対し、宗祖の場合は「はっきりしない」「おぼろげである」の意で用いられており、若干その意が異なるとの指摘も見られる。

いずれにせよ宗祖が「はっきりしない」「おぼろげである」という意で使われるこの「いつわりをろか」という用語は、一般的にはあまり見られない、極めて日蓮的用語といえるであろう。

そこで改めて本状を見てみると、ここでは謗法者を、「偽り愚かにして」=「厳しく

はっきりとは「せめない場合もあるが、真言宗や天台宗の法華経誹謗の者に対しては、厳しく呵責しなければならない、と述べられているのであり、常の宗祖の使われ方と同じである。このことは本状を真撰と見るべき有力な要素といって良いであろう。ただし他のすべての遺文が「いつわりをろか」と仮名書きで記されているのに対し、本状の場合漢字交じり体で書かれているという相違があるが。

ちなみに以下に、この用語が使用される遺文を列举しておこう。『新尼御前御返事』(『定遺』868頁)、『撰時抄』(1046頁)、『宝輕法重事』(1179頁)、『三沢抄』(1446頁)、『妙法比丘尼御返事』(1570頁)、『大田殿女房御返事』(1755頁)、『諫曉八幡抄』(1838・1847頁)、『断簡二八八』(2936頁)、以上である。

(二)一谷入道のこと

本状には一谷入道について

「一谷の入道の事。日蓮が檀那と内には候へども外は念仏者にて候ぞ。後生はいかんとすべき。然れども法華経十卷渡して候ひしなり。」(1109頁)

と述べている。ここに見られる一谷入道が念仏信仰を捨てきれないでいること、また約束した法華経一部十巻を渡したことは、真蹟断存御書たる『一谷入道御書』と共通しており(994・5頁)、これも一応真撰遺文と見做す材料といえるであろう。

四、本状を偽撰と判断する材料について

右に対し、今度は偽撰と判断する材料を以下に列举しよう。

(一)「金言」「如説修行の人」の用語について

本状には次のような文言がある。

「法華経・釈迦仏・天台・妙楽・伝教・章安等の金言に身をまかすべし。如説修行の人とは是れなり。」(1109頁)

まずここでは「金言」の語が、経典や仏のみならず人師等にも宛てられていることに注目しよう。宗祖は真撰遺文によるかぎり、例外なく「金言」は仏の言葉のみに使用され、人師の言葉に用いることはない。そうした宗祖の意識を端的に示すのが、『新池殿御消息』の「當世の人は人師の言を如来の金言と打ち思ひ」(1652頁)との文で、「人師の言」と「如来の金言」を明確に立て分けている。

こうした用例は他に疑義濃厚な『如説修行抄』の「法華折伏破権門理の金言なれば」(733頁)との文があり、天台の『法華玄義』の文を「金言」としている。『如説修行抄』は他の種々の面からも疑義濃厚と判断されるが、これもその大きな理由の一つといえよう。

次に「如説修行」の用語である。これは『薬王品』に見られるものであるから、真撰遺文にあってもよさそうなものなのだが、不思議なことに真撰遺文にはまったく見られない。その一方で、疑義濃厚な『如説修行抄』に多用される他、同じく疑義濃厚な『十如是事』(2033頁)、『一念三千法門』(2039頁)、『此経難持十三箇秘決』(2069頁)等に見られるのである。

ちなみにこの用語を宗祖が使われない理由の一つとして、今成元昭氏は「日蓮信仰と文学」(『仏教文学論纂』第2巻242頁)において、『梁塵秘抄』(今様)の歌

に女人往生の根拠として、『薬王品』の女人往生思想とその条件として「如説修行」があげられ、また『今昔物語』(17巻40話)の悪党改心談に悪人往生の根拠として用いられているように、宗祖当時「如説修行」は、往生思想と密接不離な用語として一般に流布していたことをあげている。傾聴すべき見解である。

(二)「相構へて相構へて」

次に「相構へて相構へて」との用語が見られることについて。これはごく一般的用語であり、宗祖遺文に比較的頻出するので、一見全く問題がないようであるが、実はこれも疑義濃厚な遺文に頻出し、真撰遺文には全く見られないという、特徴的な用語なのである。煩を厭わず以下にこの用語が使用される遺文を列挙しよう。

- ①『総在一念抄』「相構へて」(81頁)
- ②『生死一大事血脈抄』「相構へ相構へて」(524頁)
- ③『最蓮房御返事』「相構へ相構へて」(620頁)
- ④『祈祷経送状』「相構へ相構へ」(690頁)
- ⑤『諸法実相抄』「あひかまへて、あひかまへて、」(728頁)・「此の文あひかまへて秘し給へ。」(729頁)
- ⑥『義浄房御書』「相構へ相構へて」(731頁)
- ⑦『経王殿御返事』「あひかまへて御信心を出だし」(751頁)
- ⑧『彌源太殿御返事』「相構へて」(806頁)
- ⑨『立正観抄』「相構へ相構へて」(848頁)
- ⑩『曾谷入道殿御返事』「相構へて相構へて」(913頁)
- ⑪『四條金吾殿御返事』「相構へて」(1092頁)
- ⑫『阿仏房尼御前御返事』「相構へて相構へて」(1110頁)
- ⑬『上野殿御消息』「相構へて」(1126頁)・「相構へて相構へて」(1127頁)
- ⑭『日女御前御返事』「相構へ相構へて」(1376頁)
- ⑮『大田左衛門尉御返事』「相構へ相構へて」(1496頁)
- ⑯『十王讃歎抄』「相構へて相構へて」(1987頁)
- ⑰『新池御書』「相構へて」(2125頁)
- ⑱『撰法華経付属御書』「相構へ相構へて」(2149頁)
- ⑲『御講聞書』「相構へ相構へて」(2586頁)
- ⑳『法華本門宗血脈相承事』(『本因妙抄』)「相構へ相構へ」(『新定』2698頁)

一見して了解されるように、その殆んどが今日では偽撰遺文たることが論証されている遺文であり、真撰が確定する遺文が一つも見られない。⑬『上野殿御消息』⑮『大田左衛門尉御返事』などは、私自身これまで真偽未決に分類してきたのだが、こうした極めて顕著な傾向が見られる以上、疑義濃厚と判断せざるを得ない。

(三)冒頭の尼御前の御文が漢文体であること

次に本状冒頭に掲げられている尼御前の質問が、「御文云」以下漢文で書かれていることに注目したい。もとより尼御前が直接書かれたものではなく、口頭筆記されたと考えるべきであろうが、それにしても尼御前の手紙であることに違はなく、それが漢文体であることは違和感を禁じ得ない。ましてその質問以下の

宗祖の文章が仮名交り体であることを思えば、その違和感は一入である。

五、本状を疑義濃厚遺文と判断する

さて、最後に上記のような状況からして、本状は真撰遺文と判断すべきか、はたまた疑義濃厚遺文と判断すべきか、一応の結論を述べておきたい。結論から先にいえば本状は疑義濃厚遺文と判断する。

その理由であるが、まず上述した二つの真撰遺文と見做すべき要素については、それはあくまで本状に疑義的要素がない場合に大切な要素なのであって、疑義的要素がある場合には、真撰遺文の決定的根拠とはなりえない。なぜかならば偽作をする場合には、他の真撰遺文を参考にしながら、それらしく作るとはままたまあるのであり、本状の場合『一谷入道御書』を参考とし、そして『新尼御前御返事』などに見られる「いつわりをろか」という宗祖の特徴的な語を用いるなどして、それらしく偽作したと想定することが、充分可能だからである。

一方本状に、偽撰遺文と見做すべき要素たる、真撰遺文には全く見られず、偽撰遺文に頻出する用語が使われていることについてはどうであろうか。たとえば「相構へて相構へて」の用語についていえば、とりあえず本状を除いて、実に十九編にものぼる疑義濃厚遺文ばかりに使用され、四百編以上にものぼる膨大な真撰遺文に全く使用されていないのである。この事実は本状を疑義濃厚遺文と推定する決定的根拠といってよいであろう。なぜかならば、もしこれが二・三の用例であれば、たまたまということで片付けられても仕方あるまい。しかしこのような多数の、しかも画然とした傾向が、偶然として片付けられるとすれば、もやは真偽の研究など全く無意味なものとなろう。

よって今は、他の疑義をも含めて、本状を偽撰遺文と判断しておきたい。

なお、この同一用語を使用する二十編の偽撰遺文について、各遺文の関連性や共通性などを細かく分析し、さらに各遺文の成立をできるだけ精査することなどによって、この用語がどのように伝染使用されていたのかが、ある程度わかるのではないかと思うのだが、それは今後の課題としておきたい。〈山上〉

[▲このページの先頭に戻る](#)

私ごとながら現在宗祖遺文の解題集の作業を進めており、その一環として大石寺蔵『御筆集』や、そこからの取材と思われる『日朝本』の写本などについて、先行研究を踏まえながら私見を纏めておく必要に迫られ、以下に本コーナーをお借りして二回に分けて述べたいと思う。

一、大石寺蔵『御筆集』の先行研究と概要

(一) 先行研究とその概要

大石寺蔵『御筆集』は従来日興筆写として伝来し、稲田海素氏『日蓮聖人御遺文対照記』(116頁)に紹介され、『縮刷遺文』に初出本あるいは対校本として活かされている。昭和62年には山口法興氏がその影印本を発行し(『富士大石寺蔵日興上人御筆 日蓮大聖人御書』)、それに基づいて寺尾英智氏『日蓮聖人真蹟の形態と伝来』(313頁以下)では、『御筆集』が「A巻」=「窪尼充書状中心十六通」、「B巻」=「南条時光充書状集十五通」で構成され、これらは日興が「日蓮の書状を集成するという明確な意志の下に書写したもの」と位置づけている。

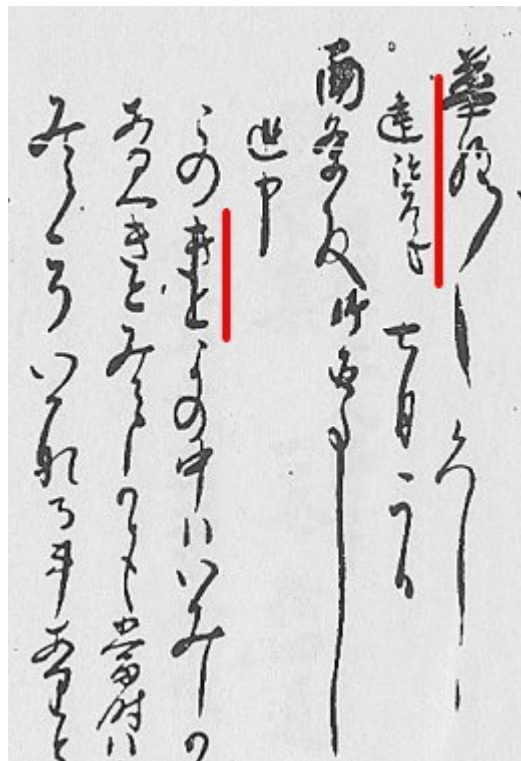
池田令道氏は「日興上人書写御書の考察」(『興風』13号173頁以下)において、第1集(寺尾論文「A巻」)に収録される十六通の内、宛所が「御返事」とのみあり、かつ『南条殿女房御返事』(『御筆集』4番)『種々物御消息』(同5番。南条宛・松野宛両説あり)『上野殿御返事』(同6番)『西山殿後家尼御前御返事』(同14番))とされるものは、いずれも高橋六郎入道の女房宛と推定し、第1集は高橋家宛『御筆集』、第2集は南条家宛『御筆集』と推定している。さらに第1集には窪尼宛、妙心尼宛、持妙尼宛書状があり、三者は同人であるとの見解を示している。

小林正博氏は「大石寺蔵日興写本の研究」(『東洋哲学研究所紀要』24号)において、『御筆集』の筆蹟は日目所持本『法華経題目抄』(宮城県柳目妙教寺蔵)と同じであり、かつ日興筆ではない可能性があり、日興筆と仮定すれば青・壮年時代のものか、としている。

坂井法暉氏は「日興写本をめぐる諸問題について」(『興風』21号)において、小林氏の問題提起を受けて綿密な文字対照をし、『御筆集』の筆蹟は年代的な変化を考慮しても日興筆とはいえないと結論し、同筆蹟として上記日目所持本『法華経題目抄』があることから、その筆者は「日蓮直参クラスの人物」と推定し、かつ日興の指示によって編集した可能性があるのではないかとしている。また「即断は避けよう」としながらも、大石寺蔵の『法華取要抄』『四信五品抄』も同筆の可能性あることを示唆している(277頁)。

(二) 『御筆集』についての私見

『御筆集』は、『法華証明抄』や『定番』185『南条殿御返事』に、真蹟に見られない日興の到来筆が見られることから、真蹟からの筆写ではないと推測される。そして以下の理由から、現『御筆集』は日興が制作した『御筆集』からの忠実な筆写本であると推定する。



「きと」がミセケチされている」

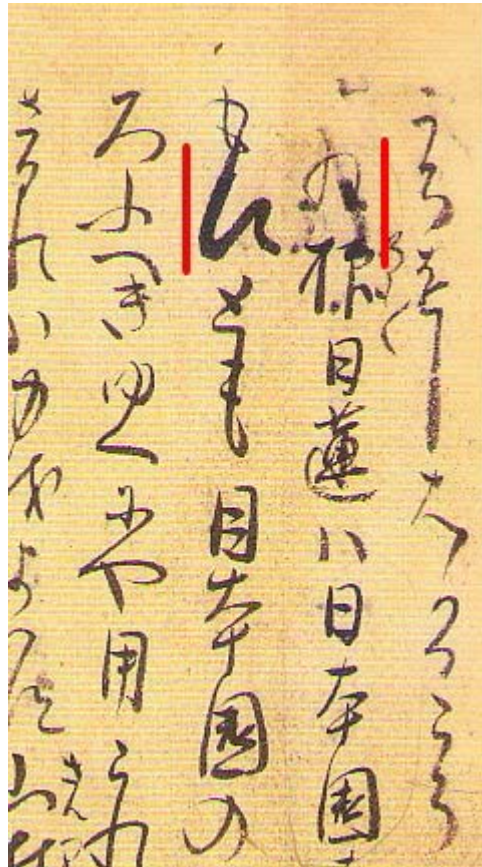
【図版は無断転載禁止です】

その第一の理由は、現『御筆集』第2集の殆んどに見られる到来筆が、小さく斜めに記す書きぶりや筆蹟が、日興が『定番』357『上野殿御返事』（『真蹟集成』9巻74頁）などの真蹟に書き入れたもの、また北山本門寺蔵日興筆の『日興賜書写本掛物』に見られる到来筆の書きぶりによく似ていることである（上掲写真参照）。また『高橋六郎入道殿御返事』の奥に「はし書云」（後掲写真⑥）「うわかきに云」と、また『妙心尼御前御返事』にも「はしかきに候」と、端書き上書き冒頭にそれとわかるように記すのが、これも『日興賜書写本掛物』の「御状上書云」「始書云」などの記述と符合していることである（坂井論文282頁参照）。

第二の理由は現『御筆集』の185『南条殿御返事』の追申に見られるミセケチの部分である（上掲写真参照）。

冒頭「このきとよの中ハ」とあり、ミセケチされている「きと」は次の行の真横にある「あるへきと」の「きと」であり、一瞬目が次行にいつてしまい誤って記したものと思われるが、この間違いは現『御筆集』が、自作の編集ではなく、あるものから、行立てまで忠実に筆写していることを示していよう。それは第一の理由を勘合すれば、日興筆『御筆集』とするのが自然である。

（三）本来綴葉装であったこと



大石寺蔵『御筆集』。『図録 立正安
国論と忍難弘教の歩み』(大日蓮出
版・平成21年1月1日刊、29頁)から
転載。

【図版は無断転載禁止です】

上掲の写真の、棒線で示した部分を見てわかるように、3行目の「え」の字の墨痕が2行目「抑」の上側ににじんで見える。これは2行目と3行目が表裏であったことを示しており、現在は相剥されて、このように左右つながった形となっているが、元は綴葉装の冊子本で、表裏に記されていたことがわかる。現在は表裏相剥され2巻の卷子本になっているが、それは両卷子本の奥に識語を記している日典(大石寺20世、晋山は承応元年〈1652〉)が行ったと思われる。

なお寺尾英智氏『日蓮聖人真蹟の形態と伝来』(186頁以下)によれば、中山法華経寺の表裏に記載された聖教が、相剥され表装されたのは、正保3年(1646)の大修理の際であったようであり、その他にも、門流を問わず江戸時代初期頃に相剥作業がなされており、この時期相剥の技術が一般的になったことがうかがえる。

二、その他の『御筆集』に関連する写本

(一) 北山本門寺蔵『御筆集』

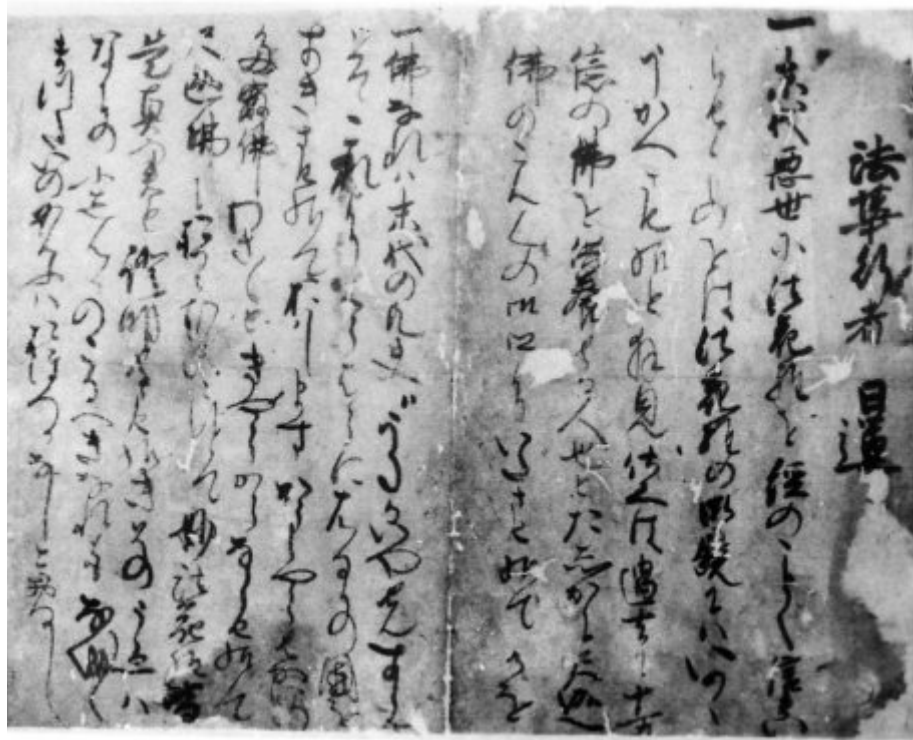


北山本門寺蔵『御筆集』。上掲坂井論文
(247頁)において、表紙の「御筆集」の文
字が日興筆である可能性が高いことが、
文字対照により示されている。

【図版は無断転載禁止です】

北山本門寺に所蔵される、日興筆の『曾谷二郎入道殿御報』(『定番』408)、
『波木井三郎殿御返事』(『定番』127)、『四條金吾殿御返事』(『定番』112)、
『実相寺御書』(『定番』271)の合本の表紙に、日興筆かと思われる「破三大師
(破)抄一卷 御筆集」との表題及び識語が見られ、日興は宗祖遺文を筆写編集
するにあたり、「御筆集」との名称を使われていたものと思われる。

(二)大石寺蔵日道写本『法華証明抄』『持妙尼御前御返事』(『定番』276『上
野殿御返事』)



大石寺蔵日道写本『法華証明抄』冒頭部分。「一、……」で始まっている。

日道写本『法華証明抄』は冒頭から三紙が大石寺に、末尾一紙が大坂府蓮華寺に所蔵される(『日蓮実宗仏生山蓮華寺二十周年記念誌』10頁影印所収・坂井論文250頁参照)。

【図版は無断転載禁止です】

冒頭は『御筆集』と同じく「一、……」の書き出しであり、末尾は「弘安五年二月廿九日 御はんハはしめにあり 下伯耆房」とある。

日付が「弘安五年二月廿九日」であり、真蹟は「五月二十八日」であるから(『真蹟集成』1巻247頁)、これは大石寺蔵『御筆集』に「〈弘安五年二月廿九日〉二月二十八日」とある到来筆によったものと思われる。また「御はんハはしめにあり」との注記も、『御筆集』に「御判ハはしかきにあり」と記されているのに似ており、両者の共通性を看取することができるとともに、ことに日付の相違からして、真蹟からの筆写ではないことをうかがわせている。

また同じく日道筆写の『持妙尼御前御返事』が大石寺に存し、その冒頭も「一、……」としており、末尾には

「元徳四年〈甲申〉三月十四日〈癸未〉巳時於上野南殿持佛堂書寫畢 伯耆房 日道(花押)」

とあり、日にちの近いことも勘合すれば、同じく大石寺蔵『御筆集』か、その元本たる日興本『御筆集』からの筆写の可能性が高い。

ただし双方の奥に、日道の筆写の識語が見られるところ、大石寺蔵『御筆集』のように、『御筆集』全体を筆写したのでなく、その中から必要に応じて一編ずつ筆写したものと思われる。「上野南殿持佛堂書寫畢」とあり、日付の近さからおそらく『法華証明抄』も同所で書写したと思われ、そうであればこの時には、同持仏

堂に大石寺蔵『御筆集』かその元本である日興本『御筆集』が所蔵されていたものと思われる。

なお日道本は、大石寺蔵『御筆集』が真蹟とほぼ同じく筆写されているのに対して、たとえば「者」を「もの」、「金口」を「こんく」と、漢字を仮名に直しているという傾向が見られる。これは同写本が単に筆写されたのではなく、新発意かあるいは信徒用を想定してなされたことを示しているのではなかろうか。

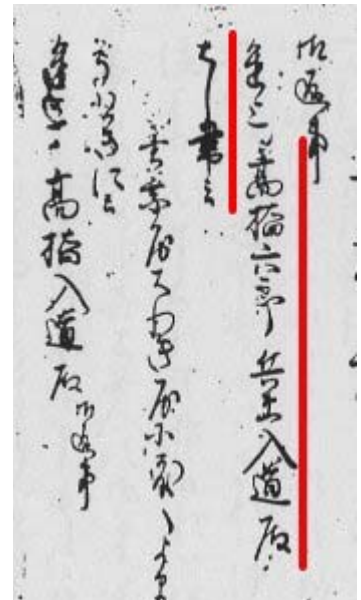
(三) 妙本寺蔵日睿筆写『法華証明抄』

冒頭「一、……」との書き出しであり(坂井論文288頁参照。『千葉県歴史資料編中世3 県内文書2』483頁)、末尾は「弘安五年二月廿八日 下伯耆房」とあり、真蹟にはない「弘安五年」との年号が記されていることから、真蹟からではなく『御筆集』からの筆写の可能性が高い。『御筆集』が平仮名であるのに対し片仮名を用いているものの、ほぼ同じ表記内容である。

(四) 『富士日興上人詳伝』(502頁)に紹介される日盛本『御筆集』の存在



大石寺蔵日盛筆『御筆集』の識語部分。本体は現存しない。



大石寺蔵『御筆集』の『高橋六郎殿御返事』まつび宛名。

【図版は無断転載禁止です】

大石寺に日盛筆の識語部分が所蔵されているが、本体は現存しないようである。

「康永才四(乙酉)五月廿一日書寫功了 同廿二日一校了 御筆集 高橋六郎兵衛入道給分 日盛 五十九 謹奉相傳之 日時(花押)」

とある。

この識語によれば、日盛は康永4年(1345)5月21日に、高橋六郎入道に給わった書状を収録した「御筆集」を筆写しており、これは現『御筆集』の第1集であろうと思われる。

ちなみに日盛筆の「高橋六郎兵衛入道」の筆蹟が、『御筆集』第1集冒頭の『高橋入道殿御返事』奥の宛名「高橋六郎兵衛入道殿」の筆蹟によく似ているように

思われる。

ただし『御筆集』は先述のように元は綴葉装で表裏に記されており、日盛本は裏文書（日盛に関連する書状のようである）が表面に克明に写っており、こちらは紙背の書状を反故紙として使用し、袋綴じにしていることがわかり、『御筆集』とは別物としなければならない。しかしこの字の類似性は、日盛筆写本が現『御筆集』から筆写したことを示しているように思われる。

日盛筆写『御筆集』はその後大石寺六世日時が相伝したようであるが、現在大石寺に伝わらないのはまことに残念なことである。——続く——〈山上〉

[▲このページの先頭に戻る](#)



[▲このページの先頭に戻る](#)

三、『日朝本』に見られる冒頭「一、……」と書き出す御書群から

『日朝本』に見られる、冒頭書き出しが大石寺蔵『御筆集』と同じく「一、……」からはじまる遺文については、池田令道氏が「身延文庫蔵 日朝本録内・録外御書の考察」（『興風』21号344頁）に、「一、富士大石寺蔵『御筆集』との関連」との項を設けて紹介している。

（一）その内容

その内容は以下のごとくであり、『身延文庫典籍目録 上』の「録内合本二十冊」「録内合本六冊」「録外合本十冊」の冊数と番号を示しておく。

※「録内合本二十冊」分

《第十三冊》(2)御消息七通の内四通（『身延文庫典籍目録 上』69・70頁）

- ①（ア）『定番』185『南条殿御返事』（『御筆集』に収録）
- ②（イ）『定番』153『上野殿御返事』（『南条七郎二郎殿御返事』・『御筆集』に収録・⑩と重複して収録）
- ③（ウ）『定番』215『南条殿御返事』（『御筆集』未収録）

④ (才)『定番』426『春初御消息』(『御消息』・『御筆集』未収録)

《第十四冊》(2)御消息四通の内一通(同目録70頁)

⑤ (ア)『定番』192『妙心尼御前御返事』(『御筆集』に収録)

《第十八冊》(2)御消息六通の内五通(同目録72頁)

⑥ (ア)『定番』379『上野殿後家尼御前御書』(『上野殿御返事』・『御筆集』未収録)

⑦ (イ)『定番』372『上野殿御返事』(『上野殿御消息』・『御筆集』未収録)

⑧ (ウ)『定番』363『上野殿御返事』(『上野殿御消息』・『御筆集』未収録)

⑨ (エ)『定番』415『上野尼御前御返事』(『御筆集』未収録)

⑩ (才)『定番』377『上野殿御返事』(『御筆集』に収録)

《第十八冊》(3)御消息六通の内五通(同目録73頁)

⑪ (ア)『定番』350『上野殿御返事』(『御筆集』に収録)

⑫ (ウ)『定番』325『上野殿御返事』(『御筆集』未収録)

⑬ (エ)『定番』300『時光殿御返事』(『上野殿御返事』(『御筆集』に収録)

⑭ (才)『定番』338『上野殿御返事』(『御筆集』に収録)

⑮ (力)『定番』394『上野殿御返事』(『御筆集』に収録)

※「録内合本六冊」分

《第六冊》(1)御消息四通の内一通(同目録79頁)

⑯ (ア)『定番』153『上野殿御返事』(『御筆集』に収録・②と重複して収録)

※「録外合本十冊」分

《第一冊》(1)御消息十四通の内一通(同目録80頁)

⑰ (イ)『定番』246『上野殿御返事』(『御筆集』に収録)

《第二冊》(2)御消息十五通の内一通(同目録82頁)

⑱ (ア)『定番』349『持妙尼御前御返事』(『御返事』・『御筆集』に収録)

《第三冊》(2)御消息十三通の内一通(同目録86頁)

⑲ (シ)『定番』402『上野殿御書』(『御筆集』に収録)

以上十九通であるが、②と⑯が重複であるから実質十八通である。その内大石寺蔵『御筆集』に収録されるのは①②(⑯)⑤⑩⑪⑬⑭⑮⑰⑱の十一通である。

そして注目されるのは、③④⑥⑦⑧⑨⑫の七通が「一、……」と記されながら、大石寺蔵『御筆集』に収録されていないことである。

これらのことについて以下少々述べたい。

(二)大石寺蔵『御筆集』との関連

(A)大石寺蔵『御筆集』との密接な関係

これは池田論文(345頁)で指摘されていることであるが、394『上野殿御返事』の冒頭部分に、350『上野殿御返事』(『龍門御書』)の追申が、あたかも袖書きのように記されていることである。



『日朝本』の394『上野殿御返事』の冒頭部分
【図版は無断転載禁止です】



追申「此ハあつわらの……」は次項の
394『上野殿御返事』冒頭に続いてい
て、あたかもその袖書きにも見える

『御筆集』の350『上野殿御返事』の
末尾宛名部分

【図版は無断転載禁止です】

『御筆集』第2集では、第一番目に350『上野殿御返事』、続けて394『上野殿御返事』が収録されており、しかも『御筆集』は一編一編を独立して収録するので

はなく、遺文と遺文との間の余白をあまりとらず、ほぼ連続した形で編集されているので、写真のように350『上野殿御返事』の追申が、一見394『上野殿御返事』の袖書きのように見えてしまうのである。

要するに『日朝本』は『御筆集』そのものか、またはそれを忠実に筆写し同じ形態を有したものから筆写した故にこそ、このような過ちをしてしまったのであり、このことは両者に直接的関係があることを示していよう。

(B)『御筆集』からの直接的筆写ではないと思われること

ただし以下の理由で日朝本は、大石寺蔵『御筆集』からの直接的取材ではなく、いくつかの転写を経て、本体とはかなり変形したものからの取材であったものと推定する。

第一に表記や日付等の記載がかなり異なっていることである。たとえば338『上野殿御返事』冒頭、『御筆集』が「一、鶯目一貫しほ一たわら蹲鴟はしかみ少々」とするのを、『日朝本』は「一、鶯目一貫文塩一俵蹲鴟一俵はしかみ少々」として、『御筆集』にない「蹲鴟一俵」が入っている。また246『上野殿御返事』の末尾、『御筆集』が「〈建治三年到来〉五月十五日 日蓮在御判」と記すのに対し、『日朝本』は「建治三年 五月十五日 御判」と簡略である。この他にも『御筆集』が「日蓮在御判」と記すのを『日朝本』では「御判」「在御判」と署名が略されているものが散見される。これらは決定的とはいえないものの、『日朝本』が大石寺蔵『御筆集』から直接筆写したものではない可能性が、非常に高いことを示していよう。

第二に、185『南条殿御返事』の追申が、『日朝本』では同状奥に余白があるにもかかわらず見られず、その追申は394『上野殿御返事』(録内合本十八)の末尾裏に、一紙に独立しているかのように記載収録されていることがあげられる。



394『上野殿御返事』最末尾。左の追申はこの裏に記されている。

【図版は無断転載禁止です】

ちなみに同追申は、394『上野殿御返事』最末尾の裏に記されているので、本来185『南条殿御返事』の追申として記されていたものが錯簡したものではない。そしてこのことは、『日朝本』が『御筆集』から直接筆写したものでないことの、決定的証拠といえるであろう。

(C)『御筆集』に収録されていながら、『日朝本』では『御筆集』の形態「一、……」と記されていないものについて

『日朝本』には、たとえば『法華証明抄』の場合のように、『御筆集』に収録されているのに「一、……」との形式を持たない、つまり『御筆集』から収録されていないと思われるものが以下のごとく存する。番号は『定遺』番号である。

- 189『高橋殿御返事』
- 297『窪尼御前御返事』
- 290『南条殿女房御返事』(『持妙尼御前御返事』)
- 299『種々物御消息』
- 276『上野殿御返事』(『持妙尼御前御返事』)
- 192『妙心尼御前御返事』(『御筆集』分と重複)
- 288『窪尼御前御返事』
- 420『窪尼御前御返事』
- 333『窪尼御前御返事』
- 356『窪尼御前御返事』
- 422『西山殿後家尼御前御返事』(『窪尼御前御返事』)
- 206『南条殿御返事』
- 338『上野殿御返事』(『御筆集』分と重複)
- 402『上野殿御返事』
- 357『上野殿御返事』
- 429『法華証明抄』
- 377『上野殿御返事』(『御筆集』分と重複)

これらは『御筆集』に出会う以前に、他よりすでに蒐集していたもので、それ故『御筆集』からは筆写されなかったのであろう。

ちなみに右の内192『妙心尼御前御返事』338『上野殿御返事』377『上野殿御返事』の三通は、『日朝本』に「一、……」の形態を有するものと、有しないものが重複して収録されているが、これはすでに蒐集していることを失念してのことであらう。

(三)『日朝本』に「一、……」との形態を有しながら、大石寺蔵『御筆集』に見られない遺文について

次に『日朝本』に「一、……」とあって『御筆集』の形態を持ちながら、大石寺蔵『御筆集』には収録されていない遺文が以下のごとく存する。

215『南条殿御返事』(真蹟断存)

426『春初御消息』(日隆所持本)

379『上野殿御返事』(真蹟完存)

372『上野殿御消息』(真蹟断存)

363『上野殿御消息』(『日朝本』到来筆有り)

415『上野尼御前御返事』(真蹟断存)

325『時光殿御返事』(真蹟断存)

注目されるのはこの七編がいずれも南条家宛てであり、かつ最後の五篇は「録内合本二十冊」の「第十八冊」にほぼ続けて収録されており、この事実は大石寺蔵『御筆集』の続編、ことに第2集の南条家宛て『御筆集』の続編があった可能性が、甚だ高いことを示しているように思われる。〈山上〉

▲[このページの先頭に戻る](#)

『顕謗法抄』所引「畢竟入於涅槃」の訓読について

▲[このページの先頭に戻る](#)

『顕謗法抄』は、その冒頭「第一に八大地獄の因果を明かし、第二に無間地獄の因果の軽重を明かし、第三に問答料簡を明かし、第四に行者弘経の用心を明かす」と示されているように、この四段をもって構成された御書である。真蹟はかつて身延山久遠寺に伝わっていたが、いまは確認されない。

いわゆる身延曾存御書だが、寂照院日乾『身延山久遠寺御霊宝記録(日乾目録)』に簡単な書誌が記されていて「一顕謗法抄(初云一者等活地獄者／奥云をもてなり／裏二有弘仏法用心抄)廿五紙」とある。これによって身延曾存本は「一者等活地獄」以降の二十五紙の伝わっていたことがわかる。また「奥云をもてなり」に漢字を充てれば「奥云、表也」で、これは料紙の表裏にわたって書かれた『顕謗法抄』の表裏関係を示す注記と考えられる。すなわち「表也」は「一者等活地獄者」の書かれた方が表で「裏二有」と記す「弘法用心抄」が裏側に書かれていることを示したものと判断されよう(ちなみに日乾は「目録」に「弘仏法用心抄」

と記録しているが、「真蹟対照本」では「弘法用心抄」としており、いまは対照本による)。

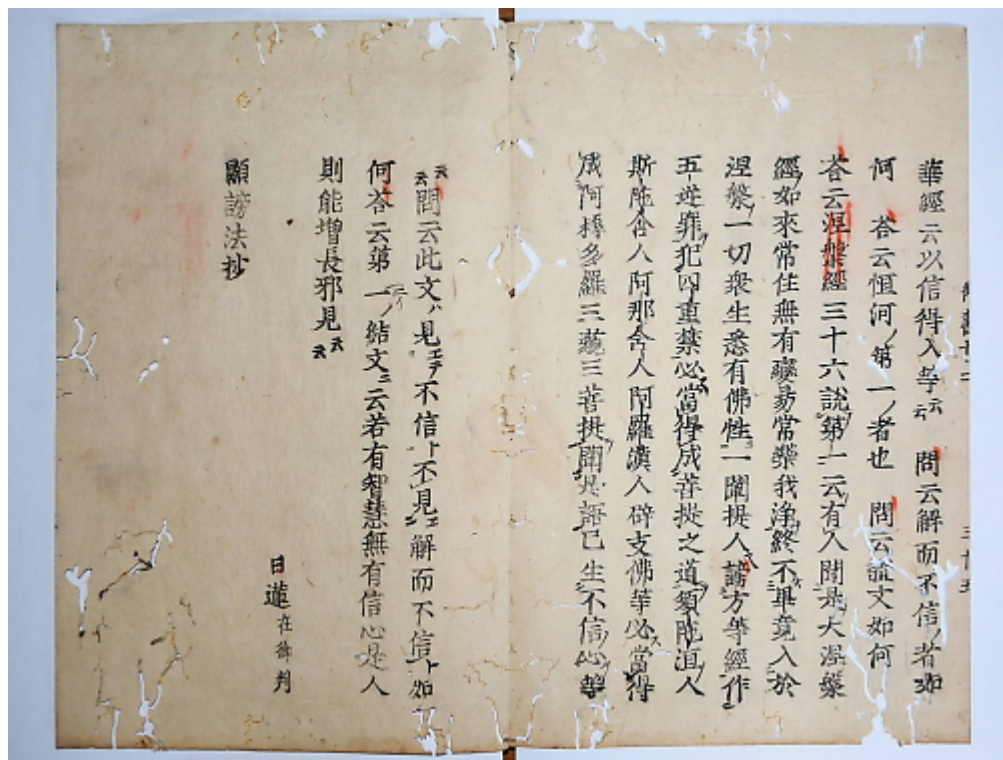
よって第四段「弘法用心抄」以降は裏面に綴られていたわけだが、その「弘法用心抄」の末には「四句。一信而不解、二解而不信、三亦信亦解、四非信非解」が挙げられている。それまで和漢混交で書かれていた文体が、以降は漢文体で綴られ、また日乾は真蹟と校合した写本に「私云、四句ノ已前二三行程餘紙御正本有之」と注記していて、この「四句」の一節は、文体のみならず、記された時期も前の文章と少しく異なることが窺える。

ただ内容的にこれを見ると、「四句」以降は、主に『涅槃經』に説かれる「恒河七種衆生」の譬をもって、信而不解と解而不信が説明されており、これは「弘法用心抄」の「闡提とは、天竺の語、此には不信と翻す。不信とは、一切衆生悉有仏性を信ぜざるは闡提の人と見えたり。不信とは、謗法の者なり。恒河の七種の衆生の第一は一闡提謗法常没の者なり。第二は五逆謗法常没等の者なり。あに謗法ををそれざらん」と関わるもので、その補足的な問答が、この「四句」にあたると見なされよう。実際「闡提とは、天竺の語」云々に関する説明は、「四句」前の問答には示されていない。そして日蓮聖人は「四句」において、解而不信を恒河七種衆生の第一、信而不解を同第二としており、文体は異なるが、内容的には相通ずるものがある。

ところで日蓮聖人は、この「四句」において、解而不信の者を恒河七種衆生の第一とすることの証文を求められ、『涅槃經』卷三十六「迦葉菩薩品第十二之四」の、次の一節を示している。

有人聞是大涅槃經如來常住無有變易。常樂我淨終不畢竟入於涅槃。一切衆生悉有仏性。一闡提人謗方等經作五逆罪犯四重禁。必當得成菩提之道。須陀洹人斯陀含人阿那含人阿羅漢人辟支仏等。必當得成阿耨多羅三藐三菩提。聞是語已生不信心即作是念。(正蔵12-574c~575a)

傍線部を「平賀本録内御書」「本満寺本録内御書」等の写本、「刊本録内御書」「縮刷遺文」「定本遺文」「昭和新定」「平成校定」等の刊本御書は、多少の相違はあるけれども「終に畢竟して涅槃の一切衆生悉有仏性に入らざるは一闡提の人なり」と訓読している。これに対し「類纂高祖遺文録」は「終に畢竟じて涅槃に入らず。一切衆生悉く仏性有り。一闡提の人は」と訓むが、こちらの訓みが正しい。



古活字版録内御書『顯謗法抄』(興風談所寄託)の末尾部分

【図版は無断転載禁止です】

日蓮聖人が常用した『涅槃經』(四十巻本・北本)によって見ると「畢竟入於涅槃(畢竟じて涅槃に入る)」の一節は十五箇所にわたって用いられているから、これは慣用句と言ってもよいもので、また同経「光明遍照高貴徳王菩薩品第十之一」に説く、涅槃經の修行で得られる十事功德の一つに「一切諸佛無有畢竟入涅槃者常住無変(一切諸仏にして畢竟じて涅槃に入る者有ること無く、常住にして変ずること無し)」(正蔵12-487a)のあることはよく知られている。そして何れの箇所においても、「畢竟」が「涅槃に入る」「涅槃に入らず」以外にかかることはない、現行日蓮遺文集の訓読は『涅槃經』の文意にも違っている(当文の解釈については、望月良晃『大乘涅槃經の研究』[春秋社、1988年]129P、田上太秀『ブツダ臨終の説法4』[大蔵出版、1997年]224P等を参照)ので、「御書システム2016年版」では、これをあらためた。

ちなみに当文は最澄『法華秀句』、源信『一乗要決』、親鸞『教行信証』等にも引かれるが、現行日蓮遺文集のような訓読は見られない。おそらく現行版の訓読は、『顯謗法抄』の他所に見える「一切衆生悉有仏性を信ぜざるは闍提の人と見えたり」や「第二の者は涅槃經の一切衆生悉有仏性の説を聞いて之れを信ずと雖も而も又不信の者なり」の文に引きずられたのだろう。

湛然は智顗の『法華文句』について「今、但だ句を以て其の文を分かつか故に、文句と云う」といっている。つまり『法華文句』は「もともと句読点の打たれていない経文に対して、句点を打つことによって、文意を明らかにする」(菅野博史訳注『法華文句[I』][レグルス文庫、2007年]284P)ことを目的の一つとした注釈書だが、経文のどこに句読点を打つかによって、当然のこと文意は異なる。

日蓮聖人遺文に引かれる膨大な経釈はもちろんのこと、日蓮遺文そのものに

打たれた現行版の句読点も、十分に注意しながら再読を重ねなければなるまい。

なお『大般涅槃經』のテキスト検索に「SAT大正新脩大藏經テキストデータベース」を使用し、訓読は塚本啓祥・磯田熙文校註『新国訳大藏經：大般涅槃經（南本）』（I～IV）によった。また『涅槃經』の当該文は「恒河七種衆生事」（中山法華經寺蔵）にも引かれているが、『日蓮大聖人御真蹟対照録』（立正安国会）は、正確に乎古止点をほどこしている。（坂井）

[▲このページの先頭に戻る](#)

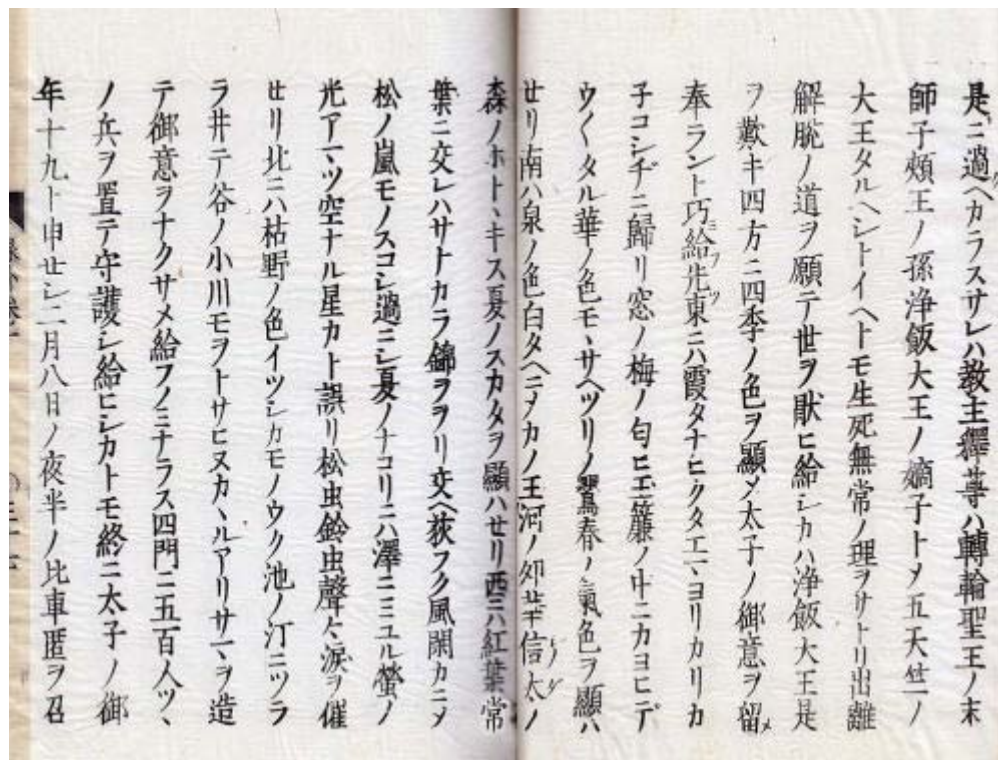
仏伝（釈尊伝）からみる『聖愚問答抄』の真偽

[▲このページの先頭に戻る](#)

偽書説のたえない日蓮遺文の一つに『聖愚問答抄』がある。これまで、文体・用語・引用文献・史実との整合など、さまざまな角度から偽書と指摘されており、たとえば文体について一如院日重『見聞愚案記』巻三は「日重彼ノ御書数遍披見スルニ御文体一向不似常ノ御書ニ、是後人ノ所造ナルヘシ」（『日重上人集』第1巻119P）といっている。

文体についての率直な私的感想を述べておくと、「御書システム2016年版」の改訂にあたり、同抄を再読する機会を得たが、やはり日重のいうように、私も違和感をぬぐえなかった。のみならず、内容についても、はたして日蓮聖人当時に、こんなことが語られていたのだろうか、と思う箇所もあった。

すなわち同抄では、釈尊の「四門出遊（四園遊観）」に関する一節が、次のように語られている。



『聖愚問答抄』の「仏伝」部分(刊本録外御書＝興風談所寄託)

【図版は無断転載禁止です】

教主釈尊は転輪聖王の末、師子頬王の孫、浄飯王の嫡子として五天竺の大王たるべしといへども、生死無常の理をさとり出離解脱の道を願ひて世を厭ひ給ひしかば、浄飯大王是れを歎き、四方に四季の色を顕はして太子の御意を留め奉らんと巧み給ふ。先づ東には霞たなびくたえまより、かりがねこしぢに帰り、窓の梅の香玉簾の中にかよひ、でうでうたる花の色、ももさへづりの鶯、春の気色を顕はせり。南には泉の色白たへにして、かの玉川の卯の華、信太の森のほととぎす、夏のすがたを顕はせり。西には紅葉常葉に交はればさながら錦をおり交へ、萩ふく風閑かにして松の嵐ものすごし。過ぎにし夏のなごりには、沢辺にみゆる螢の光、あまつ空なる星かと誤り、松虫・鈴虫の声々涙を催せり。北には枯野の色いつしかものうく、池の汀につららゐて、谷の小川もとさびぬ。

かように風景がまったく和様に描かれており、とりわけ「玉川の卯の華、信太の森のほととぎす」などは、本邦において平安期から歌枕として取材され、詠まれてきた景観であって、仏伝(釈尊伝)の原形をとどめていない。これら和様の文言について観寿日耀『録外考文』(日蓮宗全書版)は、「余云、一年分四時。或分寒熱雨ノ三時。統記ハ取三時云三時殿歟。吾祖用四時。是依本邦故吾朝四季之庭相。山水之美其来久矣」(45P)と解説する。すなわち志磐『仏祖統記』は「王聞仙説。慮恐出家。起三時殿七宝莊嚴。城門開閉。聞四十里。五百采女。宿衛殿宇。花果衆鳥。流泉浴池。光麗心目以悦太子」(正蔵49-142b)と記すが、これはインドの三時(季節)をそのまま記したものだから、日蓮聖人はこれを日本の四季によって表現したのだ、という。

問題の核心は、はたして本当に、日蓮聖人が仏伝を上掲のように和様に改め、

語ったのかどうかにあるが、仏伝を通覧した小峯和明氏は「日本における仏伝の展開」(『世界大百科事典』[2014年改訂新版6刷]12巻614P)において、次のような興味深い指摘をしている。

御伽草子の《釈迦の本地》(釈迦出世本懐伝記)は《今昔》に次ぐまとまった仏伝文学であるが、太子時代の釈迦が東・西・南・北の四門で老者・病者・死者・出家者と出会い、それが出家の機縁となる四門出遊の場面は、御伽草子特有の四方と四季を重ねた日本的な風景・景物の描写でつづられる。さらに《塵添壺囊鈔(じんてんあいのうしよう)》では、実母摩耶夫人の死を知らされていなかった太子が、たまたまその墓に詣でて事情を知り、それがもとで出家してしまう話となる。日本人好みの〈母子もの〉の物語に完全に変貌している。

平安時代の《今昔》の段階ではまだ仏典をふまえつつ離れようとする緊張が表現の源になっていたが、鎌倉時代の釈迦信仰の隆盛(明恵など)を経て室町時代に至ると、仏典とはまったく切り離されて日本人の好みにあわせた釈迦の物語が形成され、近世の《釈迦八相物語》もその延長線上にある。仏教に対する信仰の変遷と釈迦の物語(仏伝文学)の変容とはまったく相応じている。

まことに我が意を得たりで、『聖愚問答抄』に見える仏伝は、まさしく室町期に成立した御伽草子『釈迦出世本懐伝記』『釈迦の本地』と同じく「四門出遊の場面は、御伽草子特有の四方と四季を重ねた日本的な風景・景物の描写でつづられ」ている。ちなみに『釈迦出世本懐伝記』『釈迦の本地』の関係について、黒部通善氏は、『釈迦出世本懐伝記』に文飾をほどこし、増補したものが『釈迦の本地』と指摘している(『日本仏伝文学の研究』和泉書院、226P[初出1981年])。そこで『釈迦出世本懐伝記』を見ると、大王(浄飯王)が、

大(太)子ナクサメ奉ラン為、四方ニ四季ノ気色ノ造、御覧セヨトテ、公卿全儀申サレケレハ、大王御覧有テ、内裏四面ニ造、東ニハ春ヲ作ル、南ニハ夏ヲ作ル、西ニハ秋ヲ作、北ニハ冬ヲ作、行幸成シ給ケリ(『室町時代物語集・第四』6～7P)

といい、東面(春)の景色を

春ノ始ノ、ヤサシキハ焼野ノ虫居タル所、白梅ハ残雪カト見、霞メルキリノ、木ノ間ニハ、百ノサエツル鶯有リ、王(三)笠山ノ松ニ懸ル藤波ヲ見、北路ニ舁ル鴈、霞ヲ待花ノ色、西海ニ宿ル月影...(同上7P)

とつづっている。これは前掲『聖愚問答抄』の描く東面の「霞たなびくたえまより、かりがねこしぢに帰り、窓の梅の香玉簾の中にかよひ、でうでうたる花の色、ももさへづりの鶯」と異ならない。

また『釈迦出世本懐伝記』は西面(秋)の景色を描きつつ、これをご覧した太子(釈尊)が、「世中ニ、有りつる人の、おく見れは、只一時の、煙リナリケリ」(同上8P)と、無常観あふれる和歌一首を詠んだことを記すなど、これまた仏伝の原形

をとどめていない。

国文学の分野では早くから、こうした和様の仏伝に関する研究がすすめられていたようで、『聖愚問答抄』の描く仏伝についても、すでに着目した研究のあることを知った。

一つは、徳田和夫『お伽草子研究』(三弥井書店, 1988年)で、第一篇第二章「四方四季の風流」において「日蓮聖人の著作『聖愚問答鈔(抄)』は文永二年(一二六五)に成った。この書状に『釈迦の本地』の原態をしのばせる記事がある」(52P)として『聖愚問答抄』の前掲文をあげ、

和文的韻律の中に、多くの季語とともに『かの玉川の卯の華、信太の森のほととぎす』と連ねるところに拠れば、およそこの時期には我が国の人々の季節感と情趣を七五調でかく表現することが定着していたのであろう。日蓮聖人がこの例語をどこから引用したのか不明である。おそらく、既に当時の唱導説教や談義注釈の場では釈迦の四門出遊譚前後をこの様に語ることができあがっていて、そのテキストを彼が利用したとしておくべきであろう。いずれにしろ、この趣向は意外にはやくから存在しそれなりに人々の認める言語芸術であった。すれば、『釈迦の本地』古活字版系統が用意した四方四季の趣向は、何も独創的なことではなく、既に鎌倉期このかたの釈迦伝の方法であったと言えよう(53P)

という。『聖愚問答抄』の日蓮真作を前提とした所論である。

もう一つは、前掲『日本仏伝文学の研究』の著者、黒部通善氏の「日蓮遺文における仏伝説話考」(『愛知学院大学教養部紀要』37巻3号[通巻92], 1990年)で、黒部氏は徳田氏の説を挙げた上で逆の見解を示し、日蓮遺文『聖愚問答抄』に『釈迦出世本懐伝記』と同類の記事がみられることは「いささか問題である」といい、

『聖愚問答鈔』は、古来より偽書とみられているものの一つである。日蓮遺文の偽書は、日蓮の滅後百年前後から百年ばかりのあいだに作成されたもののようで、それ以後においてはあまりないという。『問答鈔』を偽書としてその成立年次を考究したものは、ないようであるが、四園遊観一つをとりあげる限り、『問答鈔』の成立は、お伽草子が作られはじめた室町時代とした方が妥当であると思う。『問答鈔』の仏伝説話は発展して『本懐伝記』となるのである。『問答鈔』にわずかにみられる伝行基作『法華讃嘆』の影響は、『本懐伝記』に至ると一つの説話となる。これらのことから、法華経至上主義の『本懐伝記』は、日蓮宗の徒により作成されたのではなかろうかという推測が生まれる。なお江戸時代初頭に成立した『釈迦物語』は、『本懐伝記』の増補本である『釈迦の本地』を改変したものであるが、その改変者(作者)寿仙院日箋は、その名から推して日蓮宗の僧である可能性が大きい。

と指摘する。

すなわち黒部氏は『聖愚問答抄』→『釈迦出世本懐伝記』→『釈迦の本地』→『釈迦物語』の順で、いずれもその作成に日蓮宗僧侶が関わっているのではないかと

という。私も黒部氏と同様、『聖愚問答抄』に、お伽草子と同類の記事が見えることは、「いささか問題である」と考える。『釈迦出世本懐伝記』『釈迦の本地』については、さらに検討を重ねたいと思うが、『釈迦物語』は、これまた黒部氏の指摘どおり、日蓮宗僧侶の関与は疑いない。私見を加えておくと『釈迦物語』は冒頭、

それ人には、三のちうをんあり、一には主のをん、二には師匠のをん、三にはおやの(「をん」脱カ)、これなり、しかれば、をんをしつてをんをほうするものを、天これをあはれんて福をあたへ給へり されは、重華と申せし人、おやかうゝの、心さしふかゝりしかは、堯王これをめして、御くらゐを、ゆつり給ふ、たみの身、げん身に、玉体となれり、これを舜王と申たてまつる、郭臣(巨カ)と申せし人、よく母をやしなひしかは、天より、金のかまを、あたへ給へり(『室町時代物語集・第四』23P)

と、日蓮遺文『開目抄』の冒頭をアレンジした一節を載せ、また「主と申は、國のあるしなり、この世界のあるしは、釈迦佛にてましますゆへなり、弥陀も薬師も、この世界のあるしにはあらず」(同上24P)とか、「衆生の心を、とゝのへんかために、四十二年のあひた、種々ほうへんの法を、ときしなり、これらのほうは、実に仏になる法に、あらされは、みなこれをすてよと、とき給へるを、無量義経と、申すなり この無量義経と申は、たゝ一卷の、経なれと、もつてのほか、いりきつよき、御経なり、そのゆへは、法華経よりさきに、とき給へる、しゆゝの経々をは、この一卷をもつて、ことゝく、うちけしたり...(中略)...天につらなる、ほしのひかりは、そのかす、無量無辺なれとも、一の日天、ひんがしのそらに、いて給へは、もろゝの、ほしのひかりは、あとかたもなく、きえうするなり」(同上48～9P)など、日蓮教学の色彩が濃厚で、もはや日蓮門下僧の関与は疑いない。

これら室町時代に作成された仏伝(いずれも『室町時代物語集・第四』収録)と『聖愚問答抄』の仏伝とがどこまで関わるのかは不明だが、『聖愚問答抄』の記す仏伝の一節は、やはり問題視すべき記事といえよう。

『聖愚問答抄』は、その内容の豊富さから、ひとり日蓮研究のみならず、仏教学・国文学・日本史学など、多くの分野で活用されている。しかし存疑濃厚な『聖愚問答抄』の記事が、無批判に鎌倉時代の史実や用例として多く挙げられている現状を見ると、日蓮門下は偽書に関する情報を、もっと積極的に提示していかなければならないと思うのである。

『聖愚問答抄』に対しては「仏伝」以外にも種々の疑義が呈されており、これらの疑義については、山上弘道「長倉論文『初期日蓮教団をめぐる富士山信仰への諸問題』への批判」(『興風』27号、2016年。227P注1)に列举されているので、是非とも通覧していただきたい。

ついでながら『聖愚問答抄』の作者について付言しておくと、同抄では「法華経を大日経に劣ると云ふ人は、富士山は須弥山より大なりと云はん人なり」と、相対的に「法華経(須弥山)=勝」「大日経(富士山)=劣」を説いている。日蓮聖人は晩年、真言宗をもっとも強く批判し、依経である大日経等を法華経の「大怨敵」といつているが、『聖愚問答抄』では、その法華経の大怨敵を富士山になぞらえていることから、日蓮門下の中でも「富士山者閻浮無双之名山」といい、富士戒壇論を標榜した富士門流(日興門流)の作成関与は否定されよう。あるいは富

士戒壇・富士門流に批判的な人物によって、作成された可能性も視野に入れてよいのではないか。ちなみに「閻浮」は「閻浮提」の略で、『聖愚問答抄』が「法華経」になぞらえる「須弥山」を中心とした人間世界のことである。

ともかく『聖愚問答抄』は、きわめて存疑濃厚な日蓮遺文であることを、ここにあらためて念記しておくものである。(坂井)

[▲このページの先頭に戻る](#)

「注法華経」とその周辺⑨

第六巻・寿量品『迹本理勝劣の事』の注記について

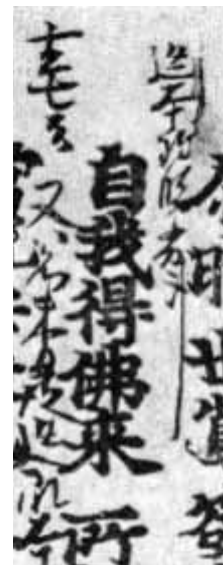
[▲このページの先頭に戻る](#)

よく知られているように、弘安5年10月16日に日興上人が記録された「宗祖御遷化記録」の末尾には、その3日前に入滅された大聖人のご遺言が掲載されており、その中で「注法華経」は身延の墓寺に安置して、給仕の門弟が常に披いて見るように、大聖人は直接指示されている。

しかし、その後、門弟間で何らかのトラブルがあり、結局は大聖人のご遺言は履行されず、「注法華経」は日昭門流に秘蔵されて、長く一般に公開されることは無かった。しかるに、もしこの大聖人のご遺言が履行されて、「注法華経」が門弟間に公開されていたならば、果たしてその後に展開した日蓮教団の歴史に、何か影響を与えることがあっただろうか、それとも無かっただろうか。

今回はそのような事を考える一材料として、如来寿量品の自我偈冒頭部分の右肩に書き入れられた『迹本理勝劣の事』という大聖人のお言葉に言及してみたい。

最初に、この『迹本理勝劣の事』という大聖人のお言葉が見える自我偈の当該部分の写真を、あらためて見ていただきたい。



「自我得仏来」の經文の右肩に「迹本理勝劣事」という標題を掲げ、
それに続いて「玄七」以下の12箇の注記が書き込まれている。

【図版は無断転載禁止です】

ここには、次のような12箇の注記が自我偈の偈文の間に書き込まれている。

- 《⑥38》「玄の七に云く、又若し未だ発迹顕本せずんば、但だ迹の中の事理の
b》 麤妙を解して、終に本の中の事麤を解すること能わず。況や本の中の
理妙を解せんや。弥勒尚を達せず。何に況や余人をや。」
- 《⑥39》「籤の七に云く、若し先に迹門の開顕を將て且く麤妙を判じ、本の所証
と更に差別なきにあらずんば、如何ぞ迹中の妙の本の麤に及ばざること
を知ることを得ん。開顕・待絶等に約して判ぜざるを以て、但だ久遠
実成に約して以て論ず。故に中間今日、若しは麤、若しは妙、皆先得
にあらず。是の故に先得は麤も亦妙と名づく。中間今日は妙も亦麤と
成る。」
- 《⑥40》「又玄の七に云く、問う、十麤を破して十妙を顕わさば、則ち無明の惑
尽き、一実の理彰わる。今更に迹の妙を破して麤となし、本を顕わして
妙となす。何れの惑を破して何れの理をか顕わすや。答う、無明の重
数甚だ多し。実相の海深くして無量なり。此のごとく破顕するに咎な
し。」
- 《⑥41》「玄義要略に云く、問う、実相を体とせんや、性とせんや、修とせんや。
答う、迹門は性より修を起こし、修を以て性を証するを体となす。本門
は如来の久証の実相を体となす。故に体は即ち妙法、妙法は即ち修
性なり。修性は即ち実相、実相は即ち迹本二門に通ずるなり。」
- 《⑥42》「文句の十に云く、理に順ずとは、仏の本地の深遠深遠なるを聞いて
○。事に順ずとは、仏の三世の益物は横豎該亘して一切処に遍するを
聞いて 文。」
- 《⑥43》「記に云く、理深く時遠し。故に深遠と云う。」
- 《⑥44》「籤の一に云く、長寿は祇是れ体を証するの用なり。」
- 《⑥45》「記の九に云く、若し但祇だ事中の遠寿のみを信ぜば、何にして能く此
の諸の菩薩等を増道損生して極位に至らしめん。故に本地難思の境

智を信解すと。信心初転して自在無礙なるを方に名づけて力となす。」

《⑥46》「玄の一に云く、私序王。夫れ理は偏円を絶すれども、円珠に寄せてしかも理を談ず。極は遠近にあらざれども、宝所に託してしかも極を論ず。極会し円冥すれば、事理俱に寂す。」

《⑥47》「籤の一に云く、理絶等とは、既に開顕し已れば偏円の名を絶す。華嚴・方等・般若に偏円対して明かすことを形(たくら)べんがために、往きて法華絶待の縁を結べり。今、円珠に寄せてしかして絶理を譚ず。」

《⑥48》玄の一に云く、一期の化導、事理俱に円かなり 文。

《⑥49》籤の一に云く、顕本を事円となし、開権を理円となす。又化事已に周しを名づけて事円となし、本迹の理顕わるる故に理円と云う。

今さら説明するまでもなく、この寿量品の最後に説かれている自我偈とは、「自我得仏来」で始まるの偈文という意味であり、それまでに通常の文章で説いた寿量品の教説を、ここでは五字を一句とした詩文の形式で説き直されたものである。

つまり、「法華経」28品の中でも最も重要な寿量品に説かれる久遠の仏寿と仏国土の常住という法門を、よりコンパクトにして、覚えやすく、かつ唱えやすくした文章がこの自我偈であるところから、大聖人は「自我偈は法華経の魂であり、三世の諸仏を成仏に導く師である」と讃えられている。

そんな「法華経」8巻の中でも最も大切な自我偈の直前に『迹本理勝劣の事』と記し、「ここには迹門と本門のそれぞれの真理には勝劣があることを示す要文を書いておく」と断った上で、およそ12箇の引用文が載せられており、この部分に対する大聖人の一種特別な配慮が強く感じられる。

というのは、この本迹二門の立て分けで言えば、像法時代に出現した中国の天台大師や妙楽大師が、あくまでも迹門にその足場を置くのに対して、末法の日本に出世した大聖人は、寿量品を中心とした本門に立脚して、「開目抄」や「観心本尊抄」その教えを説いたとされる。

その本門立脚を最も良く表すご文を一つ挙げるとすれば、「本尊抄」の中に「十方三世諸仏の微塵の経々は皆寿量の序分なり。……爾前迹門の円教すら尚仏因にあらず」

とあり、意味を取れば、次の通り。

「十方三世の諸仏が説かれた数多くの經典は、すべて法華経の寿量品を説き顕わすための導入部に過ぎない。……法華以前の諸経や法華経迹門の中に説かれる円教でさえ成仏の真因とはならない」

ここで大聖人は本門寿量品以外の教えは、たとえ迹門に説かれる円教であっても、それは私たちを成仏へと導かない、と述べて、明快に迹門を否定されている。

ところが、従来はこのようなご文を含めて、大聖人は本門を表に立てながら、迹門をその裏に置いて教えを説かれた(これを本面迹裏という)のであって、一方、天台では迹門を表に出し、本門を裏に置きながら、その法門を展開した(これを迹面本裏という)と説明されてきた。

また、本門と迹門の関係にしても、それは手の表と裏のようなものであって、見

える姿は確かに違うけれども、大きく見れば、それは同じ一本の手の両面に過ぎず、本体そのものは一つであり、迹門と本門に説かれる真理も一つである、という理解であった。

しかし、今回取り上げた「注法華經」の寿量品の自我偈部分に掲げられた『迹本理勝劣の事』という標題と、その標題に応じて書き込まれた12箇の注記をを重視する限り、このような従来の見方は大きく訂正しなければならないだろう。

今は、そのあたりのことを理解していただくために、12箇の注記の内、非常に象徴的なものを一つ取り上げて、そこに示される大聖人の本勝迹劣の義の一端を紹介してみたい。

それは上掲の写真で言えば、末尾から数えて5行目の行頭に「宝樹多華果。衆生所遊樂」という經文があり、その右肩部分には小文字で、

「籤云、長寿只是証体之用」

という一行が見える。

これは上の12箇の注記の内、7番目に当たる文であるが、「籤に云く、長寿は只是れ体を証する用なり」と訓み下すもので、妙樂大師の「玄義釈籤」の巻一に説かれる文である。

最初に「長寿」とあるのは、寿量品に説かれる五百塵点の仏寿、つまり久遠実成のことであるが、その長寿は是れ体を証する用であるという。

この体と用は、体とは本体、用とはそのはたらきのことで、この場合の体＝本体とは、右の一文だけでは分かりにくいものの、その前後を含めて読んでみると、迹門に説かれる諸法実相の真理を指しているというのが、通常理解である。

それゆえに妙樂大師は、本門の寿量品に説かれる久遠の仏寿は、所詮、迹門に明かされる諸法実相の体理を証得した後にもたらされる用＝はたらきに過ぎないと述べており、本門に説かれる仏寿の価値を非常に低く見た要文であるとされる。

ところが、大聖人は「体＝本体とは迹門の諸法実相の真理である」ことを明示する前後の文章を省略し、その標題として『迹本理勝劣の事』と記すことにより、この体＝本体は迹門の体理ではなく、それを本門の体理と解釈し、それが久遠実成の長寿によって証明されると読んだ上で、この短い一文を「注法華經」に書き込まれているのである。

つまり、本来は本迹二門の理の一致を示した「釈籤」の文を、強引に勝劣と読み替えた上で「注法華經」に引かれている訳であり、それ程までに大聖人の本迹の理の勝劣を、ここに示そうという気持ちが強かった、ということになるだろうか。

この本迹の理の一致か勝劣かの問題は、大聖人滅後に方便品を読誦するかしないかという問題を伴いつつ、室町時代に発生した日蓮教団の分派に大きな影響を与えたことは、よく知られた事実である。

それゆえ、このように本迹の理の勝劣を強く示す注記を、本迹二門の理は一致であると主張する立場の人が目にした場合、どのような対処をするだろうか。

昭和7年に日宗社から出版された「日蓮聖人註法華經」の当該部分には

「玄七の上に迹本理勝劣事と見出しあるも真蹟に無し。今これを除く」

という、まことに不思議な記述がなされているが、その除く理由については述べられていない。(大黒)

「注法華經」とその周辺⑩

第七卷・不輕品の經文『其罪畢已』と注記について

[▲このページの先頭に戻る](#)

「法華經」第七卷の常不輕菩薩品は、法華の行者を謗る者の罪報と「法華經」を護持する者の功德が説かれているが、その内容を紹介します、次のとおりである。

はるか昔、威音王仏の滅後の像法時代に一人の菩薩が出現し、行きかう人々を礼拝して、

「私はあなたたちを敬う。決して軽べつしない。なぜならば、あなたたちは皆菩薩の道を修行して、成仏すべき人たちだからである」

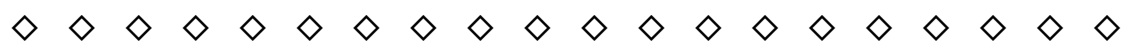
と唱えた。

それに対して、人びとの中には心良からず、非常におごり高ぶった者たちがいて、この言葉を聞いて、かえって自分はばかにされたと思い、菩薩を悪口罵詈訾し、さらに杖木で打ったり、瓦石を投げつけたりした。

けれども、菩薩は決して怒らず、遠く逃げ去って、声高に上の言葉を繰り返したので、人びとはこの菩薩を『常不輕』と呼んだ。

菩薩は生涯にわたって迫害を忍受し、礼拝行を実践したので、その功德によって自身が過去世で犯した謗法の罪障を消滅し、臨終の時に空中より「法華經」を聞いて六根清浄を得、最終的に仏道を成じた。

一方、菩薩を迫害した者たちは、謗法の罪により一旦は地獄に堕ちて苦しみを受けるが、菩薩の礼拝行を迫害したことが『逆縁』となって再び不軽菩薩に値い、「法華經」を聞いて得益した。



文永8年9月12日に勃発した竜口法難は、大聖人の頸を白刃にさらし、その身を佐渡へと流しただけでなく、「千人が内の九百九十九人は退転した」と言われているように、鎌倉を中心とした日蓮教団を壊滅的な状況へと追い込んだ。

そんな中、「法華經」の經文には法華の行者がいれば必ず諸天の加護があると

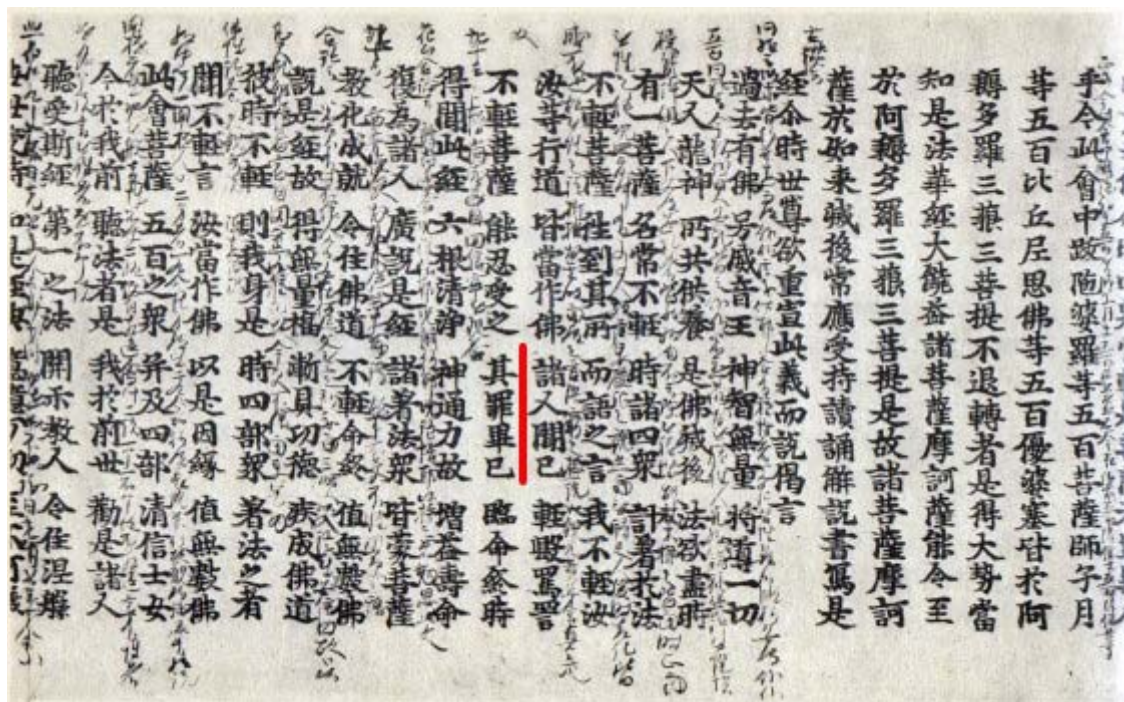
説かれているが、そのような諸天の加護なく、諸難に値い続ける日蓮聖人は、果たして本当に法華經の行者なのか、という大きな疑いが弟子・檀越の中に湧き起こった。

法難の翌年2月に流刑地の佐渡で書かれた「開目抄」は、果たして日蓮は法華經の行者か否かを、徹底的にみずから問い詰めた懸命の書であるが、そんな窮地に追い込まれた大聖人を救ったのが、「法華經」不輕品に説かれる「其罪畢已」の四文字であった。

この「其の罪を畢(お)え已(おわ)って」という經文は、不輕菩薩その人に過去世に正法を誹謗した罪があり、その罪を今世で「法華經」を弘通することにより降りかかってくる諸難を忍受することによって消滅し、罪がすべて無くなった後に仏道を成じるといふ、『転重輕受(重きを転じて軽く受く)』の教えを説いたものである。

大聖人は、みずからの値難の意味をこの「其罪畢已」の四文字の中に見出され、またそれを決定的な媒介として、竜口法難の最中において『日蓮＝不輕菩薩』の自覚を獲得され、それはその後の教義的な展開すべての重要なベース・キャンプの役割を果たして行く。

下の写真は、その不輕品全体のちょうど真ん中部分に当たるが、そのまた中央に「其罪畢已」の經文が見える。「ああ、この四文字が窮地の大聖人を救ったのか」と思うと、何となくそこだけ神々しく見えるのは、単なる眼の錯覚というものであろうか。



「法華經」常不輕菩薩品の偈文に見える「其罪畢已」の四文字。これが窮地の大聖人をよみがえらせた

【図版は無断転載禁止です】

そのようなところから、この「其罪畢已」の經文の真裏には、正法受持の功德力によって過去世の重い罪業を転じて、現世において軽くその報いを受けるという『転重輕受』の教えを説いた「涅槃經」第十六の文が書き込まれている。

本欄においてはこれまでに、經文の真裏にピンポイントで書き込まれた注記には、大聖人の一種特別な意志のようなものが、強く感じられることに触れたけ

れども、これもその典型的なものの一つである。

大聖人がこの「其罪畢已」の四文字に説かれる『転重軽受』の教えを介して『日蓮＝不軽菩薩』の自覚を獲得されたことは、上に述べたとおりであるが、実はその瞬間に極めて大切なことが二つもたらされた。

その一つは、右の不軽品の説明の最後に

「一方、菩薩を迫害した者たちは、謗法の罪により一旦は地獄に堕ちて苦しみを受けるが、菩薩の礼拝行を迫害したことが『逆縁』となって再び不軽菩薩に値い、『法華経』を聞いて得益した」

と見える『逆縁』である。

およそ、それまでの大聖人は、あの「立正安国論」に代表されるように、基本的には謗法者が一人もいない『順縁』の世界を目指されていたと言える。

この『順縁』の世界とは、簡単に言えば、みずからを絶対的に正しいもの・善いものと定めて、それに敵対する間違っただけのものや悪いものは、すべてマイナスで不要なものとして徹底排除していく世界である。

それは又、あたかもオセロ・ゲームのように、邪悪なものを一つずつ裏返して行き、最終的には正しいもの・善いものだけが存在する真っ白な世界を目指していると言うものである。

それに対して『逆縁』の世界では、間違っただけのものや悪いものはそれを排除していくのではなく、それらを当然あるものとして認めて行き、むしろ邪悪なものがあるがゆえに、また正しいものや善いものもあるという認識に立つ世界である。

それゆえ、同じように妙法蓮華経の五字を弘通すると言っても、この『順縁』と『逆縁』とは全くその姿・形が異なる。

たとえば、創価学会や顕正会などは徹底的に『順縁』の世界にみずからの足場を固め、最後はすべてが信者であるという順縁の広宣流布を目指すので、いきおい強引な折伏を展開し、とにかく一人でも会員を増やして、数の多さで勝負しようとする。

それに対して『逆縁』の信仰世界というのは、この妙法蓮華経が持っている逆縁という不思議な働きを、堅く信ずる上に成り立つ世界である。それゆえ、逆縁を結ぶこと自体が一番重要なのであって、後はその逆縁を結んで植え付けた仏種・仏因が芽吹いて、花を開かせることを信じて、時を待つというのが基本的な態度である。

よって、逆縁の世界に立つ限り、数の多さを追求するというような態度はない。むしろ、逆縁を徹底して行けば、自然と最後は自分一人という形になる。実際、不軽菩薩は終始一貫して一人の修行であつたし、また大聖人も最後は自分一人になってもこの信仰を守ると宣言されている。

そんなところから、この「注法華経」の不軽品の経文部分の表裏にも、『逆縁』の世界に立った下種行や折伏行を強く説き勧める注記が七つほど書かれている。

そして、もう一つの大切なこととは『靈山往詣』の法門である。これは「開目抄」に

「我並びに我が弟子、諸難ありとも疑ふ心なくば、自然に仏界にいたるべし。天の加護なき事を疑はざれ、現世の安穩ならざる事をなげかざれ。我が弟子に朝夕教へしかども、疑ひををこして皆すてけん。つたなき者のならひは、約束せし事を、まことの時はわするるなるべし。妻子を不便とをもうゆへ、現身に

わかれん事をなげくらん。多生曠劫にしたしみし妻子には、心とはなれしか、
仏道のためにはなれしか。いつも同じわかれなるべし。我法華經の信心をや
ぶらずして、靈山にまいりて返りてみちびけかし。」

と説かれているように、「其罪畢已」の經文を信じてみずからの過去世における
謗法の罪障の存在を自覚し、現世において妙法蓮華經を信受し、その結果とし
てもたらされる迫害を忍受して罪を『転重軽受』し、未来世においては靈山淨土
へまいって成仏するという三世にわたる成仏道である。

よく知られているように、大聖人は特にその最晩年の御書の中でこの『靈山往
詣』の法門を繰り返し説いて、お互いその靈山に往詣して、そこで再会しましょ
う、と檀越に書き送られている。

大聖人の成仏論と言え、それは一般に、専ら南無妙法蓮華經の五字七字を
受持し唱えて、生きながらにして成仏するという即身成仏だと言われる。しかし、
この「其罪畢已」『転重軽受』『靈山往詣』という三つの四文字熟語で示される三
世の成仏道も非常に重要であって、おそらく大聖人の中ではこの即身と三世の
二つの成仏道が、あたかも車のアクセルとブレーキのように、両者のバランスを
うまく取ることによって安定した信仰がもたらされる、というようなイメージがあっ
たのではないか、と考えられる。(大黒)

[▲このページの先頭に戻る](#)

「法華經」とその周辺⑪

觀普賢經・大聖人の花押に関する注記について

[▲このページの先頭に戻る](#)

今回当欄で取り上げる『花押』とは、現代の印鑑のように自己を証明する機能
を持つ一種のサインであり、起源は自署名の草書体にあるといわれ、判(はん)・
書判(かきはん)・判形(はんぎょう)とも呼ばれる。

花押の作り方には幾つかの方法があり、多くは自分の名前の一字や二字を用
いて作り、中には名前とは関係なく、小鳥を図案化したり、本人にとって意味のあ
る特定の文字を用いて作ったりした。

また、一人の人間が複数の花押を使用することもまあり、有名な例としては、
戦国武将の織田信長は生涯に8種類の花押を用いている。

その内、信長が永禄8年(1565)から同11年頃にかけて用いた花押は『麟』の

字に基づいたものとされる。『麟』は、天下がよく治まっている世にのみ姿を見せる想像上の動物「驥麟(きりん)」の略で、信長はこの花押を用いることにより、そこに治世の世・和平一統の代への願いを込めたと推測されている。

このように、その花押がどのような字や図案によって作られているか読み取り、更にその字や図案にどのような意味が込められているか読み取ることができれば、その人の表面的な言動の奥に潜んでいる意図や志向にたどり着く可能性があるものと考えられる。

しかるに、大聖人が用いられた花押について、古来より諸説あるものの、各門流の「本尊相伝」では、およそ梵字の『𑖀(ボロン)』字に基づいて作られたものという説で一致していた。

それに対して、日蓮主義研究者の山川智応氏は昭和8年に発表した論文の中で、大聖人は二つの花押を使われており、弘安元年(1278)4月頃までの花押は『𑖀(バン)』字、同年6月(大曼陀羅本尊は7月)頃よりの花押は『𑖀』字に基づいていると指摘し、又この二つの梵字が何を意味しているか、私説を述べられた。

ここでは、見やすいということで、御本尊の中の花押の写真を載せて置いた。右が弘安元年4月に図顕された御本尊の花押で、左が同年7月に図顕された御本尊の花押である。『日蓮』の署名の上に横長の楕円形の花押がそれぞれ大書されているが、その左部分に『𑖀』と『𑖀』の字が用いられているという説明である。



「𑖀(バン)」字花押(左)と「𑖀(ボロン)」字花押(右)。両者は弘安元年、大聖人57歳の4月頃から7月頃に交替した

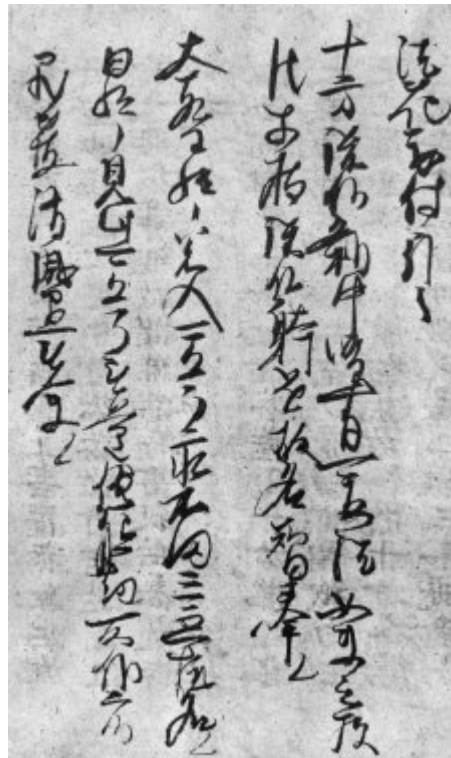
【図版は無断転載禁止です】

今は、特に前期の『𑖀』字花押については触れないで、後期の『𑖀』字花押の意味と、それが使われ始めた弘安元年という時期の問題に焦点をあてて、述べてみよう。

まず『𑖀(ボロン)』字が何を表しているのかと言え、これは一字金輪仏頂尊(いちじきんりんぶつちようそん)を象徴した梵字であるとされる。この一字金輪仏

頂尊とは、真言密教で仏の頭頂＝智慧の功德を仏格化した五仏頂尊の一つで、金の輪宝を持ち、『き』の一字をその真言とすると説明される。

そして、この一字金輪仏頂尊に関係する記述が、果たして大聖人の著作や御書等の中にあるかどうか探索してみると、一つの文に行き当たった。それが、下の写真にある「法華義引」の一文である。



結経の「観普賢経」第16紙の裏面に書き込まれた「法華義引付」の文。

【図版は無断転載禁止です】

これは「法華経」の結経である「観普賢経」の第16紙の裏面に見える書き入れで、右端から3行目にかけて、次のように書かれている。

「法華義付引云。十方諸仏刹中。唯一乘法。如来之頂法。等持諸仏体。是故名智拳^文。

（法華義付引に云く、十方の諸仏刹の中に唯だ一乘法あり。如来の頂法にして、諸の仏体を等持す。是の故に智拳と名づく^文）」

最初の「法華義付引」は書名かと思われるが、該当する書籍は現存せず、不明である。あるいは、「法華の義に付けて引く」とでも読むのだろうか。

ただし、その後に引かれている文章は「金剛頂経一字頂輪王瑜伽一切時处念誦成仏儀軌」という長名の書中に見える文であり、同書は「金輪時处儀軌」「時处軌」と略称され、一字金輪仏頂尊を本尊として修する供養法の儀式規則が説かれた書である。

上の要文は、その中で一字金輪仏頂尊の真言である『き』字と、手印の『智拳印』を明かした後に、その『智拳』の義を説明する文として説かれている文章である。

簡単に意味を取れば、次のようになる。

「あらゆる所にある多くの仏の国には、ただ一仏乗の法だけがある。それは仏の頭頂にある法で、数多くの仏の身体を等しく握り持つ。それゆえに『智拳』と名づける」

この注記に関して、大聖人は何もコメントされていないので、ここからは推測の連鎖となるが、私はこの「一仏乗の法」を、大聖人は妙法蓮華經の五字と見られ、その妙法五字の中に諸仏の尊体がすべて握られている、というイメージを込めて、この一文を書かれたのではないかと思う。

つまり、『諸仏を内包し、それに優先する妙法』というイメージであり、そして、おそらくそんなイメージがまた『𑖀』字、および『𑖀』字花押の意味内容として大聖人は把握されていたのではないかと考えるのである。

そして、これをもっと単純化して、仏＝釈尊と妙法の関係性を示した文と見た場合、『𑖀』字花押が使用され始めた弘安元年六月という時期との近さから、自然と関心が趣くのが、その三ヶ月後に書かれた「本尊問答抄」の内容である。

同抄の冒頭には、一抄のテーマとして、

「問うて云く、末代悪世の凡夫は何物を以て本尊と定むべきや。答えて云く、法華經の題目を以て本尊とすべし」

とあり、末法の凡夫は「法華經の題目」である妙法＝大曼陀羅を本尊とせよ、と明快に述べられている。そして、

「問うて云く、しからば、汝云何ぞ釈迦を以て本尊とせずして、法華經の題目を本尊とするや。答う、……其の故は、法華經は釈尊の父母、諸仏の眼目なり。釈迦・大日、総じて十方の諸仏は法華經より出生し給へり。故に今能生を以て本尊とするなり」

と述べて、釈尊をはじめとする諸仏は「法華經」より出生されたのだから、私たちは釈尊を本尊とせず、妙法＝大曼陀羅を本尊とすると明言されている。

これは、それまで釈迦仏像本尊と大曼陀羅本尊の並存と受け取られがちだった状況を清算して、大曼陀羅本尊こそ末法の衆生を成仏へと導く正本尊であることを改めて宣言されたものである。

そして、私はそのほとんど同時期に、それまでの『𑖀』字花押を、『諸仏を内包し、それに優先する妙法』というイメージを持つ『𑖀』字花押へと改めた大聖人の意図も、この「本尊問答抄」と同じように、大曼陀羅本尊を末法の正本尊と定めるものだったのではないかと考えるのである。

そして又、このことを明示する「法華義付引云…」という注記が、「注法華經」の結經第十六紙の裏面に存在するという事実は、おそらく「注法華經」の成立が弘安元年にまで亘ることを示す重要事ではないかと思われる。

ちなみに、この花押が交替した弘安元年という年は、このような本尊義をはじめ、いくつかの教義的に重要な事柄が新たに表明された時期であり、それらが又翌年十月に惹起した熱原法難と緊密な関係を持っているものと推測される。(大黒)

▲[このページの先頭に戻る](#)