

日蓮の後期の思想

——王法と仏法との關係を中心として——

佐藤弘夫

はじめに

本稿は、日蓮の佐渡流罪（文永八年・一二七一）以降、弘安五年（一二二二）に池上において没するまでの思想を、「後期の思想」として一括し、仏法至上主義の確立と王法の相対化の論理を中心として、その思想構造を總体的に把握し、後期の思想の特質を明らかにしようとするものである。⁽²⁾

日蓮の仏法為本の思想に関しては、藤井学氏が、日蓮における道理と釈尊御領という觀念を中心として彼の國家觀を論じ、それを中世的思惟の中に位置づけようと試みられている。そして、日蓮の國家觀念は、三界の本源的主權者たる釈尊を想定し、一切の俗的權威をそのもとに従属させるものであり、そこに、宗教がすべてを支配するという、典型的な中世的思惟の方式を見出しうると結論づけられている。⁽³⁾

しかし、日蓮において王法を超越する釈尊御領という思惟が成熟するのは、佐渡期に入るのをまたなければならなかった。また、釈

尊御領觀が成立する時期は、上行菩薩の自己規定、あるいは靈山淨土思想といった、後期の日蓮の思想を考察する上できわめて重要な觀念が、相繼いで出現する時期にも相当しているのである。それゆえ、日蓮の國家觀を検討する場合、彼の思想から釈尊御領といった特定の思惟のみを抽出して論ずるのではなく、それらの諸觀念が一時に顕在化する背景をふまえて、他の主要な要素をも併せて、後期の思想構造を總体的に解明し、日蓮の思想全体の中で、仏法と王法との關係を總的に把握しなければならないと考える。

仏法為本の立場からの國家の相対化は、量的・質的な差はあれ、親鸞や道元にも看取しうる。日蓮の國家觀が、藤井氏の指摘されるように、中世的思惟に位置づけられるものであるにせよ、以上の手続きを経てはじめて、他の中世的思惟に対する、日蓮の王法を超える仏法至上主義の論理構造の特質を明確にすることが可能となるであらう。

以上の問題提起に基づいて、日蓮の後期の思想を考察する場合、まず、日蓮が自己の掲げる仏法と王法との關係について、いかなる

問題意識を懐いて後期の思想を形成していったのかという点が、明らかにされる必要がある。すなわち、第一に後期日蓮の国家観形成の背景と課題が明確にされなければならない。そして、それをふまえて、次に日蓮がその思想的課題に対し、どのような思想を形成することによって解答としたかという視点から、日蓮の後期の思想を検討してゆくことにしたい。

一、日蓮の後期の思想の課題

当時頻発していた災害の根本原因が、法然の専修念仏という「悪法」の流布による善神捨国にあるとみた日蓮は、念仏の禁圧を求めて、文応元年（一二六〇）、『立正安国論』を鎌倉幕府に提出した。日蓮は、「居^ル王位^ニ君^ニ治^ム、国^ハ臣^ハ以^テ佛^法為^シ、先^ト可^レ治^レ國^也。」（『守護国家論』）という仏法為本の原則に基づき、「但^シ入^レ弘^道、數^回愚^案禁^テ謗^法之^人、重^シ正^道之^侶、國^中安^穩、天^下泰^平。」（『立正安国論』）と、災難を鎮め安国を実現するためには、何よりもまず謗法の対治と正法への帰依が不可欠の前提であると考えたのである。そして、それ以後も、日蓮はしばしば幕府に対して同様の趣旨による諫暁を行った。

特に、文永五年（一二六八）に到来した、蒙古の世祖フビライからの国書は、日蓮には『立正安国論』で予言した、他国侵逼難の前ぶれとみえた。この来牒こそが、自分の献策をとりあげさせるべき千載一遇の好機とみなした日蓮は、同年四月、一篇の意見書（『安国論御勸由来』）を幕府に上呈した。そして、このたびの蒙古の牒の到来は、九年前に『立正安国論』で予言した他国侵逼難に符合

するものであり、蒙古の襲来は、日本国中が正法に背き、法然や大日能忍を崇重しているからに他ならないと述べ、日蓮に帰すべきことを説くのである。

ところが、日蓮の期待に反して、この上書に対し、幕府当局からは何の回答も得られなかった。そこで、日蓮は同年九月、宿屋入道充則に再度進言を行い、十月には北条時宗ら幕府の要人、ならびに建長寺道隆・極楽寺忍性など諸大寺十一カ所に書状を送り、諫暁の受容を求め、公場での他宗との対論を要求したとされている⁴⁾。

しかし、日蓮の熱意にもかかわらず、それらの上書はことごとく無視され、逆に幕府の為政者達は、日蓮にとって不倶戴天の敵であった念仏・禅に帰して、日蓮に弾圧を加えた。至上の妙法たる法華經を受持してその弘通に邁進する、「日本第一の法華經の行者」（『南条兵衛七郎殿御書』）たる日蓮の意見に耳を貸すことなく、伊豆・佐渡へと追放するという幕府の行為は、日蓮にとっては、法華經に敵対する行為以外の何物でもなかった。日蓮が当時の日本を、「悪国・悪王・悪民のみ有」（『如説修行抄』）る、「謗法の国」（『観心本尊抄』）と規定した背景には、国中をあげて「正法を背て邪法・邪師を崇重」（『如説修行抄』）し、「一国こそりて日蓮をかへりてせむ」（『主君耳入此法門免与同罪事』）という状況が存したのである。

こうしたきびしい環境の中で、日蓮は彼の掲げる仏法（法華經）の、一切の世俗の權威に対する原理的優位を自覚すればするほど、謗法に陥った国王が圧倒的な政治的権力をもって、正法を持つ彼に迫害を加える現実との乖離を痛感せざるをえなかった。王法を超え

る仏法至上の原則を、妥協することなく貫こうとした日蓮は、王法が強大な權威を有し、仏法がその下に從屬せしめられている現実の壁に突き当たってしまったのである。

その結果、日蓮は法華經こそが一切に優越する至上の妙法であり、それを受持し実践する日蓮が、いかなる世俗の権力者にも勝ることを、また、国の盛衰はひとえに正法の護持いかんにかかっているがゆえに、国主は法華と日蓮とを保護し、その弘通を助けることによつてのみ、国主としての地位が保証されるという点を、一般的な原則論を越えて明確に理論化してゆく必要にせまられた。この、王法の權威を超える仏法至上主義の理論的確立こそが、後期の日蓮に与えられた重要な課題であつたといえるのである。

それでは、日蓮はこの課題に対して、いかなる思想を形成することによつて解答としたのであろうか。

二、日蓮の後期の思想

(1) 釈尊御領

日蓮において、王法に対する仏法の絶対的優位の立場を確立する基礎となつたものは、すでに藤井氏の指摘されているように釈尊御領観であるといえよう。しかし、全世界の一切の事象を統括する主宰者の釈尊觀の成立は、日蓮が四十八歳の時の著作である『六郎恒長御消息』の、

第二卷云、今此三界等云云。此文は日本国六十六箇国島二の

大地は教主釈尊の本領也。娑婆以如、此全非阿弥陀仏領。

其中衆生悉是吾子云云。日本国の四十九億九万四千八百二十

八人の男女、各有父母といへども、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也。

という言葉をまたなければならなかつた。

それ以前の日蓮が釈尊に言及する場合、

然今法華方便品説、欲令衆生開仏知見。爾時八機竝惡趣、衆生悉皆同成、釈迦如来、互具五眼、二界具十界、十界具百界、(『十法界事』)

過去久遠五百塵点のそのかみ唯一人の教主釈尊とは我等衆生の事なり。法華經の一念三千の法門、常住此說法のふるまいなり。(『船守弥三郎許御書』)

という言葉にみられるように、人間に内在的に捉えられることが多かつた。覺者釈尊とは現実を去つた彼岸の淨土に住する、人間を超越した絶対的存在では決してなく、あくまで人間に即して理解されるべきものであつた。衆生が正法を信じて実践にはげみ、己身所具の本覺の仏界を開顯するとき、それらの人々は釈尊と同じ位まで登ることが可能であるとされた。日蓮は天台教学の一念三千の思想に基づき、すべての人々が目ざすべき成仏の境涯を、歴史上の覺者釈尊の名をかりて比喩的に表現したのである。

それに対し、後期においては、『法華經』譬喩品の、「今、この三界は皆これ我が有なり。その中の衆生は悉くこれ吾が子なり」という文に依拠して、「大地・虚空・山海・草木」すべての存在を支配し、「三界の諸王」(『神国王御書』)の上に君臨する、靈山淨土所住の絶対的主宰者としての釈尊が想定されるのである。釈尊御領という思想が、初期日蓮の思想の核をなしていた天台教学の範疇

を逸脱するものであることは明らかである。釈尊を彼岸にある超越的主宰者として実体視する釈尊御領観の成立は、教学的な面からみて、日蓮の思想の決定的な方向転換を示すものに他ならないのである。

この釈尊御領観が、日蓮の思想の展開上どのように位置づけられるかは明白であろう。正法を護持する「法華経の行者」日蓮の諫曉を、黙殺し疎外する幕府政治に失望した日蓮は、釈尊を此岸の一切を支配する超越的な主宰者として捉えなおすことにより、否定すべき現状にある日本とそこを統治する幕府の権力を、絶対者釈尊のもとに相対化しようとしたのである。

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。毗沙門等は四天下の主、此等が門まもり。又四州の王等は毗沙門天が所従なるべし。其上、日本秋津島は四州の輪王の所従にも及ばず、但島の長なるべし。(『法門可被申様之事』)

右のように、一閻浮提の支配者釈迦如来のもと、梵天帝釈 毗沙門 輪王という階級関係が想定され、幕府はその輪王の所従にも及ばない、「仏の世に出させ給し国よりは東に当りて二十万余里の外、遙なる海中の小島」(『妙法比丘尼御返事』)にすぎない日本を統治する者として位置づけられた。しかも、「国主となる事は大小皆梵王・帝釈・日月・四天の御計」也。法華経の怨敵となり定給はば忽ち治罰すべきよしを誓給へり。(『本尊問答抄』)と、幕府は正法を受持する者を保護・供養することによってのみ、日本の統治者たることを是認されるのである。

そして、もし幕府が、靈山所住の釈尊の意向に反して、法華経の行者を迫害した場合は、

國主誹謗 於持者失位。(『曾谷入道殿許御書』)

過去現在の末法の法華経の行者を軽賤する王臣万民、始は事なきやうにて終はろびざるは候はず。日蓮又かくのごとし。

(『聖人御難事』)

と、その滅亡さえも、日蓮は当然のこととして否定しなかった。釈尊の命をうけて法華経を受持し実践に身を挺している日蓮一門に、幕府が敵対することは、日蓮の背後にある釈尊の意に背くことであり、釈尊の治罰により位を失うに値する行為であると述べて幕府に警告を発するとともに、日蓮は彼の立場の優位を強く主張したのである。

また、日蓮における王法の相対化の論理を考察する場合、釈尊御領という思惟に加えて、法華経至上主義の立場からのそれも看過すべきではない。

法華経を受持する者は、「一切衆生の中において、亦為れ第一なり。」(『法華経』薬王菩薩本事品)という経文に依拠して、「天台法華宗所持法華経最為第一。故能持法華者亦衆生中第一。」とした、最澄の『法華秀句』の文をうけて、日蓮は「持たるゝ法だに第一ならば、持つ人随て第一なるべし。」(『持妙法華問答抄』)という命題を提起するに至った。そして、後期に入るとその原理に従って、社会的にはたとえ身分の賤しい者であっても、法華経を受持し如説に実践する限り、その人は、いかなる世俗的な権勢を有した、高位にある人物にも勝ることを強調するのである。

法華経を経のごとくに持つ人は梵王にもすぐれ、帝釈にもこえ

たり。(『撰時抄』)

法華經を持つ人は男ならば何なる田夫にても候へ、三界の主たる大梵天王・釈提桓因・四大天王・転輪聖王・乃至漢王日本の国主等にも勝れたり。(『松野殿御消息』)

先の『持妙法華問答抄』(四十二歳)の文が、薬王品をうけた一般論として、一切衆生中法華經の行者の第一なることを説いたのに対し、後期に属する右の遺文は、明らかに日本の国主と法華經の行者日蓮との優劣の問題を念頭においてのものである。ここにおいて、

「仏法と申は道理也。道理と申は主に勝物也。」(『四条金吾殿御返事』)という仏法(法華經)の至上性は、法華經の如説の修行者法華經の行者の自任を介して日蓮へと転嫁され、現世での国主に対する彼の立場の優越を裏づけるものとなった。法華經を掲げる日蓮とその門弟は、日本の国主、さらには主宰者釈尊の意をうけてその国主たる地位を保証していると考えられた、梵王・帝釈にも勝るとされ、王法を担当する為政者はその下に位置づけられるのである。

勿論、

善惡に付て國は必王に随ものなるべし。世間如、此仏法も又然也。仏陀すでに仏法を王法に付給。しかればたとひ聖人・賢人なる智者なれども、王にしたがはざれば仏法流布せず。

(『四条金吾殿御返事』)

という言葉に伺われるように、日蓮においては王法はその聖化を阻止されながらも、その存在自体は不可欠のものとして肯定されている。しかし、三界の支配者釈尊及び法華經の下に国主の権力は相対

化され、国主は正法に帰依し、その弘通を保護することによつてのみ国主たりるのであり、諫暁を聞き入れない謗法の君主である場合にはその交替さえも容認されるという、徹底した仏法為本の考え方が主張されるに至つたことは注目に値しよう。

(2) 上行菩薩

それでは、三界の支配者釈尊のもとで、正法を掲げ謗法の幕府に対決する日蓮は、どのように位置づけられるのであろうか。

それをみてゆくには、『生死一大事血脈抄』(五十一歳)を最初として、釈尊御領親とはほ同時期にあらわれる、

今日蓮相承亦復如是。(中略)釈迦如来爲本師。勸結要之付属波上行菩薩流一列師資相承血脈也耳。(『法華宗内証仏法血脈』)

という、上行菩薩の自己規定を検討してみる必要があるだろう。

ここでいう上行菩薩とは、『法華經』從地涌出品に説かれるもので、上行・無上行・淨行・安立行の所謂「本化の四菩薩」の之首をなすものである。法華經には、地涌の菩薩が釈迦説法の席に大地の中から忽然と姿を現わし、釈迦滅後の娑婆世界に正法を弘通する使命を付与されることがみえる。佐渡期以降、日蓮はしばしばこの上行菩薩に自身をなぞらえるのである。

とともに、日蓮は、「若日蓮地涌の菩薩の教に入らば豈日蓮が弟子檀那地涌の流類に非や。」(『諸法実相抄』)という言葉から知られるように、彼に帰依し法華經を持つ門弟を地涌の菩薩に擬している。日蓮は法華經を受持し自己の使命を自覚したとき、すべての人が地涌の菩薩たりうると考えたのである。

そして、この地涌の菩薩ならびにその上首たる上行菩薩の自任こそが、日蓮一門と靈山所住の三界の主宰者釈尊を結びつける絆であった。末法濁世において、謗法の人々と戦いながら、釈尊からの付属を受けた法華經の流布を目ざす衆生こそが、日蓮のいう地涌の菩薩に他ならないのである。

此（地涌の）四菩薩現^{スル}、折伏^{セツ}二時^ニ成^ス賢王^ト、誠責^シ愚王^ト。行^ス二攝受^セ、時^ハ成^ス僧^ト、弘^ク正法^ト。（『観心本尊抄』）

右の言葉は、日蓮における地涌の菩薩の位置を端的に表わしている。「愚王」という言葉が、日蓮の諷刺を拒み、彼を伊豆・佐渡へと追放した幕府の為政者を暗示していることは明白である。日蓮は自身を上行菩薩に擬することによって、彼を先頭とした正法を持つ地涌の菩薩達が、折伏を行じて、謗法に陥った愚王を誠責すべき使命を、釈尊から付与されていると解釈した。日蓮が上行菩薩にあたるならば、謗法の国主を諷刺し折伏するのは、至上の妙法である法華經に説かれている仏の未来記の体現に他ならない。日蓮の行動は仏の意志を実現するためのものであり、彼の背後には、靈山浄土に住する絶対者釈尊がひかえているのである。それゆえ、釈尊の權威を此土において授与されている日蓮にそむく事は、釈尊にそむく事であり、それは、釈尊の意をうけた諸天により、正法の護持と法華經の行者の保護を前提として仮に認められているにすぎない国主という地位を、自ら失おうとする行為にあたるのである。——日蓮はこのように考えたのである。

佐渡期から明確な姿を現わす釈尊御領観と上行菩薩の自己規定は、密接不可分の関係を保ちつつ、仏法為本の思想の確立という視

点からみて、後期の日蓮の思想の二つの主要な側面を示している。日蓮は一方では絶対的支配者釈尊を想定して、現世的事象及び幕府権力を相対化するともに、他方では上行菩薩の自任、さらにはやはり佐渡期に始まる、「日蓮賤身なれども、教主釈尊の勅宣を頂戴して此国に來^レり。」（『四条金吾殿御返事』）という、「如来使」の自覚を媒介として、自己と釈尊との結合を強化した。そして、彼の行動を釈尊の意志の実現を目ざしてのものと考えることによって、幕府と苦闘の中にある自身の立場を正当化し、行動の原動力を汲みとろうとしたのである。

日蓮の主宰者の釈尊観は、彼岸浄土に住する絶対的存在であるという点において、日蓮にとっての宿敵である、専修念仏の祖法然の説く所の阿弥陀仏に類似している。しかし、法然が「厭離穢土、欣求浄土」という浄土教の核心的命題に基づき、「浄土門は、まづこの娑婆世界をいとひすて、いそぎてかの極楽浄土にむまれて、かのかくにして仏道を行ずる也。」（『往生大要抄』）と、極楽往生の前提として、現世を否定し厭離すべきことを説いたのに対し、日蓮は現世における釈尊との結合の絆として、現実変革の主体者たる地涌の菩薩を想定することにより、現実からの逃避を拒否し、彼の宗教に現世的な性格を付与して実践性を持たせたのである。

日蓮における「上行菩薩」を検討する場合、それが先述のように内在的なものとして把握されている他に、三界の支配者釈尊という思惟同様、外在的超越者として想定されている場合があることも見のがすべきではない。すなわち、日蓮は末法に正法を弘通する使命を帯びる彼の立場を、「上行菩薩の御かびをか

はりて、法華經の題目南無妙法蓮華經の五字計を一切衆生にさぶ」(『高橋入道殿御返事』)く者と規定した。また、『観心本尊抄』では、地涌の四菩薩が法華經の題目を受持する者を守護する事は、「大周公、撰ニ扶、成王ニ四皓、侍ニ奉、惠帝ニ不_レ異_ナ者也。」と述べている。ここにおける上行菩薩は、人間を超越した、法華經の行者に加護を与える主宰者と考えられている。佐渡期に前後して主宰者の釈尊觀を表明するに至った日蓮は、上行菩薩も釈尊と同様外在の超越者にまで昂めることよつて、苦難に満ちた現実の中で戦い抜く原動力を獲得しようとしたのである。ここにも、日蓮の天台教学の主体的受容とその展開をみる事が可能である。

(3) 立正安国と靈山淨土(その一)

以上の如き自己の立場の正当化にもかかわらず、実際には日蓮の立場は少しも好転しなかった。日蓮のたび重なる警告にもかかわらず、幕府は主宰者釈尊の罰を被つて滅亡することはなく、逆に圧倒的な権力をもつて日蓮の前に立ちはだかり、容赦ない弾圧を加え、彼を佐渡へと追放し、その門弟を絶望の淵へとつき落すのである。流罪赦免後、日蓮は一度鎌倉へ登り、平頼綱に最後の諫暁を行うが、それが容れられないことを悟ると、もはや諫暁の無意味なことを痛感して身延へと入山するのである。(文永十一年・一二七四) こうした佐後の日蓮の事蹟をみると、彼がいかに自身の行動を釈尊の意をうけてのものとして解釈し、諺法の国への治罰とその滅亡を予言しても、強大な幕府権力の前に、絶望感と挫折感が生じるのは不可避であつたと思われる。そのような状況を背景として、日蓮は

佐渡期に入ると、「相構て能々御信心候て、靈山淨土へまゐり給へ。」(『彌源大殿御返事』)と、しきりに釈尊の住する靈山淨土への往生を説くようになった。そして、靈山淨土と後生という思惟は、身延期に入つていつそその数を増すのである。

戸頭重基氏は、立正安国が不可能な現実に日蓮が挫折し、現世に絶望して彼岸に救済を求めたところに、靈山淨土の信仰が成立したとされている。靈山淨土思想は、「かゝるなきなき国をばいといすてさせ給て、(中略)、常住不壞のりやう山淨土へとくまひりさせ給へ。」(『上野殿母尼御前御返事』)というように、現実世界を穢土として否定し、後生に釈尊所住の靈山淨土への往詣を想定するものである。それは「信ニ法華涅槃行者非可求ニ余処。信ニ此經一人所住処即淨土也。」(『守護国家論』)という娑婆即寂光の思想に基づき、「失_レ国滅_レ家何_レ所_レ遁_レ世。汝須_レ思_ニ一身安堵_ニ先祈_ニ四表之靜謐_ニ者歟。」(『立正安国論』)と、此土世界に安国を實現しようとする初期の思惟とは、一見全く矛盾するものである。それゆえ、立正安国の挫折を経て靈山淨土思想が形成されたとする見解は、傾聴に値するものといえよう。

しかし、日蓮は終生立正安国思想を放棄してはいないのである。それを、まず身延期における、真言・律に対する批判を分析することによつて明らかにしたい。

最初に真言批判について。日蓮においては、佐渡期以降晩年になるに従い、

殊に真言宗が此国土の大なるわざはひにては候なり。大蒙古を調伏せん事真言師には仰付らるべからず。若大事を真言調伏

するならば、いよくいそいで此国ほろぶべし。(撰時抄) という、「真言亡国」を掲げた真言排撃が激化する。真言批判が昂揚する背景には、「真言師だにも調伏するならば、弥よ此国軍にまくべし。」(『種々御振舞御書』)と、真言などの「邪法」による蒙古調伏を直ちに止め、日蓮に帰依する(立正)ことこそが、日本の亡国を避けうる(安国)唯一の方途であるという日蓮の主張があることは明白である。

日蓮が勅文あらわれて、大蒙古国を調伏し、日本国かつならば、此法師は日本第一の僧となりなん。(『中興入道御消息』) 法華経を以て国土を祈らば、上一人より下万民に至まで悉く悦び栄へ給べき鎮護国家の大白法なり。(『法華初心成仏抄』) このように、日蓮は幕府の用いる真言宗ではなく、「日本国中日蓮一人当可爲調伏彼西戎之人。」(『宿屋入道許御書』)と自負していた、日蓮の行う法華経による祈禱こそが、蒙古の侵略を防ぎ安国の理想を実現する、残された、ただ一つの途であると考えたのである。

真言排撃とならんで、後期に入って激化する律宗に対する批判についても、同様の思想的背景が存すると考えられる。

「律国賊」と非難をうけた律宗の場合、日蓮の攻撃対象は、ほとんど極楽寺の真言律僧たる忍性に集中していた。日蓮のそうした一連の忍性攻撃の中でも特に興味をひくものは、文永八年(一二七一)の六月から七月初めにかけて行なわれた、忍性の雨乞い祈禱についての日蓮の論評である。当時早魃に悩んだ幕府は、忍性に祈禱を行うことを申しつけた。それに対して日蓮は誘法者の祈りの叶う

はずはないと激しい批判をあびせた。そして「此次で日蓮が法験を万人に知らせばや」(『頼基陳状』)と、日蓮をして忍性に代わって雨乞いの祈願を行わしむべきことを、幕府に要求するのである。

さて、ここで重要な点は、日蓮の忍性批判では、日蓮こそが祈禱により法験をあらわして雨を降らせることのできる人物であるがゆえに、忍性を斥けて日蓮を用うべきことを強調していることであろう。まさしくその点に、日蓮がつくべき地位を忍性が占拠し、法華経によるべき安国の達成を忍性が代わって行っていると考えていた、日蓮の真意を読みとることができよう。しかも、忍性はその師叡尊とともに、幕府の請によって蒙古調伏の祈禱を盛んに行ったとされている。そうした事実についても、真言と同様日蓮の反発をかつたであろうことは十分想像される。

仏の諫暁を重ずる上、一分の慈悲にもよをされて、国に代て、身命を捨て申せども、国主彼(忍性)にたばらかされて、用ゐる人一人もなし。(『下山御消息』)

律宗は小乘也。正法の時すら仏免し給、事なし。況や末法に是を行じて国主を誑惑し奉るをや。(『秋元御書』)

右の言葉からも知られるように、日蓮には、幕府権門の保護下に全盛を謳歌しているこの忍性こそが、「国主を誑惑し」て日蓮の諫暁の受容を妨害する張本人とみえたのである。

以上、日蓮が身延期に入って、真言・律への攻撃を強化する背景には、それらの宗派の僧が日蓮の担うべき安国の機能を占拠し、権力と結託して日蓮の登用を妨げているという認識が働いていること

を指摘した。そして、それは逆にいへば、日蓮が身延期においても、機会さえあれば立正安国思想を積極的に宣揚し、法華経広布により安国の理想を実現しようとする意図していたことを示すものに他ならないのである。

しかも、京都の本願寺には、日蓮五十七歳ごろの書写とされる『立正安国論』の真蹟本が現存しており、日蓮が身延期においても『安国論』を重視していたことを知ることができる。

日蓮の身延入山自体、「国主の用給はざらん」に其「已下」に法門申て何かせん。」（『下山御消息』）という言葉に伺われるように、現世そのものを厭うての行動というよりは、むしろ彼を用いる賢王の不在にこそ其の理由が存すると考えられる。

賢王聖王の御世ならば、日本第一の権状にもをこなわれ、現身に大師号もあるべし。定て御たづねありて、いくさの僉義をもちぬあわせ、調伏なんども申つけられぬらん。（『種々御振舞御書』）

右の文によれば、日蓮は彼を登用する賢王がいさえすれば、生身に大師号を受け、鎮護国家のために調伏を行うことさえ考えていた。日蓮は、「日本國一同爲日蓮弟子檀那」だった時には、「我弟子等出家爲主上上皇師在家列左右臣下」。（『諸人御返事』）という状況が実現することを、生涯夢み続けていたのである。

それでは、靈山浄土思想は日蓮の後期の思想にあつては、立正安国思想といかなる形でかわりあい、先述の後期の思想的課題を解決する上で、どのような役割を担っていたのであろうか。

(4) 立正安国と靈山浄土（その二）

日蓮は彼が今世で難を被る原因の一つが、過去世で犯した罪障にあると考えた。

今末日蓮強盛に国土の謗法を責れば此大難の来は、過去の重罪の今生の護法に招⁺出せるなるべし。（『開目抄』）

そして、日蓮は、「我今度の御勤気は世間の失一分もなし。偏に先業の重罪を今生に消して、後生の三悪を脱れんずるなるべし。」（『佐渡御書』）として、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、来世には三悪道を免れることが可能になると考えていた。

しかし、難とは日蓮にとっては、ただおしよせるのを待つものではなく、自ら招き寄せるべきものであった。

謗法之失を脱れんと思はば、国主を諫曉し奉て、死罪欺流罪欺に可^レ被^レ行也。（中略）常に仏禁て言、何なる持戒智慧高く御坐て、一切経竝に法華経を進退せる人とも、法華経の敵を見て、責め罵り国主にも不⁺申、人を恐て黙止するならば、必無間大城に墮^レべし。（『秋元御書』）

法華経に敵対する謗法の人を黙認するならば、過去世の罪障を消滅するどころか、逆に来世での墮地獄の原因となるのである。それゆえ、たとえ死罪流罪が一定なることが明らかの場合でも、値難を恐れることなく強盛に折伏を行わなければならない。法難を被ったとしても、それは仏の未来記たる、「如来の現在すら、猶、怨嫉多し、況んや滅度の後をや。」（『法華経』法師品）の经文を色読することを意味するのであり、「法華経の行者あらば必三類の怨敵あるべし。」（『開目抄』）というように、難を引き出す程の強信の人こそ

が、「法華經の行者」の呼称に値するのである。

右のような立場から、日蓮は、「御勘氣をかほれば、いよいよ悦レをますべし。」（『開目抄』）と述べ、現世値難を未來記の追認と解釈して、迫害に耐え抜く心の支えとしたのである。まさしく、日蓮には、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、後生において墮地獄を避けうる唯一の途に他ならなかったのである。

その上、日蓮は今世に難に屈することなく勇敢に折伏に邁進した者は、来世に靈山への往生が許されるとしていた。

我等現には此大難に値とも後生は仏になりなん。（『聖人御難事』）

ここでいう後生に仏になるとは、「後生には靈山浄土にまいるまいらせん。」（『国府尼御前御書』）・「後世には靈山浄土へまいらせ給べし。」（『大田殿女房御返事』）という言葉を併せてみると、釈尊所住の靈山浄土への往生を意味することは明白である。折伏を進めて難を受けることこそが、釈尊の意に叶い、後生靈山往生の業となりうるのである。

およそ、靈山浄土や地獄を実体視する思惟もまた、天台教学の枠を越え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するに至った。そして、「夢幻の世」にすぎない今世限りの安穩な生涯と後生での墮地獄をとるか、或いは現世値難とその代償としての後生靈山浄土における絶対的な悦楽の享受をとるか、日蓮は釈尊が彼に決断を迫っていると考えたのである。

三界の主宰者釈尊の住する靈山への往生の志向を強めることは、日蓮においてはその前提となる、現世での謗法者への折伏を強化することにつながった。立正安国の旗を掲げ、上行菩薩を自任して現実からの遊離を拒否し続ける限り、「命有レ限不レ可惜。遂可レ願仏国也。」（『富木入道殿御返事』）という如く、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やわらげることになった。とともに、靈山浄土思想は後生靈山往生の条件として、此土世界での立正安国の実現を目ざした、日蓮の苦難にたゆむことのない折伏の戦いの継続を要求するという機能を果たしたのである。

以上から、靈山浄土思想は、立正安国思想の挫折の上に形成されたものではなく、結果的には、「かまくらにも御勘氣の時、千が九百九十九人は墮チ候」（『新尼御前御返事』）というきびしい弾圧を受け、国家諫暁の受容が絶望的な状況になった後期においても、日蓮における立正安国思想の維持と、その宣揚を目的とした不退の実践を、支える役割を果たしたということが可能であろう。

結 び

王法の権威を超える仏法至上主義の理論的確立という課題を有するに至った日蓮は、その課題を解決せんがために、後期に入ると、まず釈尊を天台教学の枠を越えて、彼岸靈山浄土に住する三界の主宰者にまで引き上げ、幕府権力を絶対者釈尊のもとに相対化した。とともに、日蓮は自身を上行菩薩に擬することによって、上行菩薩たる日蓮が、釈尊に付属された法華經弘通の使命を貫徹するという

論理でもって、その行動を正当化したのである。

それに加えて、さらに日蓮は、現世において立正安国を目標として折伏に邁進し、あえて難を被ることこそが、過去世での罪障を消滅し、死後に釈尊所住の靈山浄土へ往生する条件であると解釈した。そして、現世値難の代償としての靈山浄土における享樂を想像することにより、弾圧の中で苦境に立たされた、日蓮とその門弟の転向を回避しようとしたのである。

三界の支配者釈尊とその所住の靈山浄土、釈尊と日蓮を結びつける媒介となる上行菩薩の自己規定を組み合わせつつ、日蓮は三界を包摂する壮大な世界を、その思想の中に構築するのである。ここにおいて、彼に敵対する幕府は、釈尊を中心とするその世界の中に組みこまれ相対化された。仏法の下への王法の従属という、後期の日蓮に与えられた思想的課題に対し、日蓮は以上のような解答を用意したのである。

日蓮の後期の思想は、天台教学の娑婆即寂光という思惟に基づく立正安国の思想、及び当時隆盛を極めた専修念仏に通ずる靈山浄土思想という、中世仏教史の二大潮流を汲んだ思惟が、二重構造をなしてその骨格を形成している点で注目するものである。以上の如き構造をもつ後期の思想が、中世仏教思想上にどのような位置づけられるかという問題については、次稿を期したい。

註

(1) 私は日蓮の思想を、十六歳での出家以降伊豆流罪（弘長元年・一二六一）に至る初期、伊豆期から佐渡流罪（文永八年・一二七一）までの中期、さらに後期と三分することが可能であると考えている。日蓮の思想の時期区分の問題、及び初期・中期の思想については別稿にゆずりたい。

(2) 本来の意味では、仏法とは釈尊の説いた仏説を指し、王法は現世の支配者の国家統治の法を指すものである。しかし、日蓮においては、仏法とは彼にとつての唯一の正法である法華經に他ならず、また王法という言葉も、日蓮が当時の事実上の日本の支配者（国主）と認めていた、鎌倉幕府の法令を意味している。（日蓮が当時の国主として、北条氏を想定していたという点に関しては、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」『日本思想史研究』第五号五六頁参照。）

(3) 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」(『説史会編』『国史論集』)

(4) 所謂「十一通御書」。これら十一通の書状は真蹟も古写本も現存せず、かつ「真言亡国」を含む四箇格言がみられる(『与建長寺道隆書』)など、当時の日蓮の思想と合致しない点があり、現存するそれらの書状の真偽については検討の余地がある。

(5) しかし、日蓮は後期においても娑婆即寂光という思惟を放棄してはいないことは、佐渡期以後の遺文に出現する次の例から明らかである。

されば我等が居住して修行一乗之処は何れの処にても候へ、可_レ為_レ常寂光都。(『最蓮房御返事』)

今本時、娑婆世界、離三災、出四劫、常住浄土。(『観心本尊抄』)

釈迦仏の本土には娑婆世界也。(『下山御消息』)

抑、地獄と仏といづれの所に候ぞとたづね候へば、(中略)、我等が五尺の身の内に候とみへて候。(『重須殿女房御返事』)

右のように、一方では日蓮は依然として、衆生に具足する仏界が顕現するとき、依報たる国土世間も寂光土と化すとして、地獄や仏を内在的に把える思考をとり続けていた。こうした思惟が、仏を人間を超えた絶対的存在にまでひき上げ、その所住の靈山淨土を、往生の対象として彼岸に実体化する思惟と、矛盾するものであることは言をまたない。しかし、この思想の二重構造性は、単なる矛盾にとどまらず、上行菩薩の自己規定とともに、日蓮の後期の思想に現実的な性格を維持せしめ、実践性を付与することに、きわめて大きな貢献をしたと考えられる。その一端は、娑婆即寂光の思惟を基盤とする立正安国思想と、それと両立しえないように思われる靈山淨土思想が、後期の思想においては相互に密接に関係しあがって、思想構造の骨格を形成していたという点に伺うことができよう。(二(4)参照)

(6) 『日蓮の思想と鎌倉仏教』一七六一—一七七頁

(7) 川添昭二氏は、日蓮には、東密台密の真言僧が日蓮の果たすべき安国の社会的機能を占拠して、日蓮を疎外しているという認識があり、日蓮の真言排撃の裏には、その安国の社会的機能を法華経例にとりもどさんとする、政治的な意図が存在したとされている。(『日蓮の史観と真言排撃』『芸林』八巻)

(8) 日蓮の律宗批判の背景について、戸頭重基氏は、日蓮の「律国賊」の非難は、主としてその偽善性と僭聖増上慢の誹法罪に向けられていたとされる。(『日本思想大系』『日蓮』五五八頁) また、高木豊氏は、日蓮が末法無戒の必然性を説き、専持法華_{||}持戒として、破戒の衆生の救済を可能にしたこと

により、その立場から律批判を展開したとされている。(『日蓮とその門弟』一七二頁) しかし、日蓮の後期の律批判には、真言排撃と同様、以下に述べる如きより政治的な背景が、主として存在すると考えられ、それを看過しては、日蓮の律批判の本質を見失うことになるであろう。

(9) 忍性の祈雨について言及している、「種々御振舞御書」(五十四歳)・「頼基陳状」(五十六歳)・「下山御消息」(同)は、いずれも身延期の著作であり、過去の回想として描かれているため、すべてを事実としてうけとることはできない。にもかかわらずここで重要なことは、日蓮が身延期に入ってから、過去の事件をとりあげて新たな視点から律批判を開始したという点であり、その事件は後期以前のものでも、批判の論拠は、まぎれもなく後期の思想に基づいているのである。

(10) 和島芳男『叡尊・忍性』一二六頁参照。

〔付記〕

文中の引用文の傍点は、すべて引用者の付したものである。