

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

嵯峨家と愛新覚羅家と唱題のこと

嵯峨家と愛新覚羅家と唱題のこと（承前）

『修禪寺決』の伝存状況

『修禪寺決』と忠尋仮託書の関係

『観心本尊抄』受持譲与段は宗祖の確信

『観心本尊抄』の止観弘決「当知身土一念三千」の引文

三六 『法華真言勝劣事』の真偽について（一）

三六 『法華真言勝劣事』の真偽について（二）

『法命集』中の「世諦不生不滅文」について①

『法命集』中の「世諦不生不滅文」について②

「したし父母」か「しうし父母」か

『華嚴経』「三界唯一心 心外無別法」の文について

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](#) [平成29年](#) [平成30年](#) [令和元年](#) [令和2年](#) [令和3年](#) [令和4年](#)

令和5年
2023年

「過去のコラム」は、PDFファイルです

嵯峨家と愛新覚羅家と唱題のこと

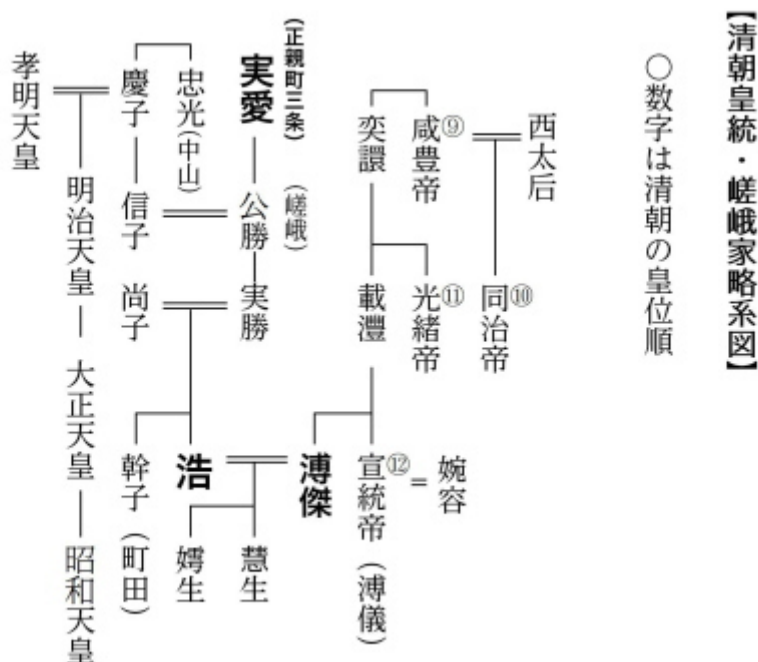
法華經の読誦や聞法による功德譚は、本邦においても代表的な『法華驗記』をはじめとして、様々に語られてきた。南条時光宛の日蓮書状にみえる、大橋太郎の物語もその一類と位置づけられ、日蓮がこうした譚を説話として用いたり、あまねく功德を唱題に集約し説示していたことは周知のとおりである。

いったい今日にいたるまで、どれほどの人びとが法華經の題目を唱えてきたのかは、知るよしもないが、先年、ひよんなことから嵯峨家（旧公爵家）と愛新覚羅家（大清帝国・満州国皇族）の婚姻により、唱題行が大陸へ渡ったという物語のあったことを知った。

これまで近現代に法華信仰をたもった人びとについては、山上、泉氏らによって綴られてきたけれども、表題の件について触れた論著を私は知らない。またこのコラムに相応しい内容かどうか分からないが、これも題目信仰の一齣であることは確かなので、忘れぬうちに、書きとめておくこととする。

宣統帝こと愛新覚羅溥儀（あいしんかくら・ふぎ 1906～1967）は、中国王朝（清朝）最後の皇帝として、また日帝の建国した満州国の皇帝として著名である。1987年度、アカデミー賞9部門を独占した映画『ラストエンペラー』（むろん創作もあるが）によって、その波乱にとんだ生涯は、多くの人々の知るところとなった。

溥儀には年子の弟がいた。愛新覚羅溥傑（あいしんかくら・ふけつ 1907～1994）である。溥傑は日本の皇族とつながりのある公爵嵯峨家の長女、嵯峨浩（さが・ひろ 1914～1987）と政略結婚をした。この浩こそが唱題を勧進した人と推断される。



溥傑の実兄である溥儀は、清王朝滅亡後、満州国の皇帝となったが、溥儀には子がなかったため、日帝の関東軍は皇弟の溥傑に男子が生まれた場合、これを次期皇帝とする「帝位継承法」を立法させた。のちに浩はこういつている。

「弟の妃に日本人を貰うことになった皇帝にしてみれば、心中穏やかであるはずはありません。私たちの間に男児が生まれれば、帝位はやがて日本人の血を引く甥にいくこととなります。皇帝が私を関東軍の手先と警戒したのは当然すぎることであったかもしれません」（中公文庫版『流転の王妃の昭和史』78頁）

しかし溥傑と浩は、二人の女子（慧生＝えいせい・嫪生＝こせい）をもうけたものの、男子は生まれなかった。しかも日本国の敗戦により満州国も崩壊。溥傑は皇帝の溥儀とともに日本への亡命を試みるも、ソ連軍に捕縛され、やがて身柄は中国の「撫順戦犯管理所」へと移送された。浩と娘達は何とか日本へたどり着いたが、収監された溥傑と妻子は16年もの間、離ればなれになってしまう。悲劇はなおも一家をおそい、1957年、溥傑と浩の長女、慧生が、男子同級生とともに伊豆の天城山中で遺体となり発見された。事件は「天城山心中」として知られ、映画まで作られたが真相は明らかではない。

暗い監房の中で妻子との再会だけを支えに生きていた溥傑は、どん底に突き落とされた。

「こんなことがあっていいのか？ 浩さん、これは本当なのですか？ 私は、こうして書いているいまでさえ、わが娘がこの世にいないことをどうしても信じられない。それにしても、なぜだろうか？ 清朝の血を享けた娘が薄幸であることは宿命とでもいうのか？ 私の将来のすべてを慧生と嫪生に託してきた。苦しみに耐えてこられたのも、二人の娘と浩さんがいて、いつかは一緒に暮らせるという夢があればこそだった。…なんということだ。遠く離れていて、親として何もしてやれなかったことが、これほど恨めしいことはない。もしだれかに罪あるとすれば、この私、父である私にだ…」【溥傑書簡（浩宛）1958・1】

そして溥傑が題目を唱えていたことは、そんな話の場面に記されている。すなわち次女の嫪生は次のように語る。

「母の実家の嵯峨家は神道の家柄ですが、京都嵯峨野にある天台宗の二尊院にも墓地があります。何代か前に日蓮宗に皈依した祖先がいて、『南無妙法蓮華経』とお題目を唱えるようになっていました。父は、嵯峨家の影響を受けたのか、結婚後、日蓮宗のお題目を唱えることがあったそうです。戦犯管理所に収容されている間も、『南無妙法蓮華経』を唱えて家族や両国民の幸福を願い、亡くなった方々を弔っていました。それなのに、姉が死んでからというもの、「神も仏もない」と悲嘆し、お題目を唱えるのを止めてしまったそうです。それほど姉の死は、父にとって衝撃でした」（福永嫪生『流転の王妃 愛の書簡 愛新覚羅溥傑・浩』160頁）

同じ部屋に収監されていた溥儀も、溥傑の唱える題目を耳にしたことだろう。慧生の非業の死によって、溥傑は一時、信仰から離れてしまったようだが、妻の浩に先立たれた晩年、溥傑は「妻の分骨と写真、及び亡くなった長女慧生の分骨と写真は、いつも私の寝室の中で私と相伴って居るので、毎朝の焼香と仏号を唱えることは、既に私の毎日の必修課になって居る」（「妻を語る」1992・2）といており、再び信仰を取り戻したようである。

また嫪生によれば、嵯峨家の「何代か前に日蓮宗に皈依した祖先」がいたそうだが、

前掲略系図の中に、該当しそうな人物がいる。維新後に「嵯峨」の姓を名乗った正親町三条実愛（おおぎまちさんじょう・さねなる1821～1909）である。実愛は天皇に近侍し、その命を公卿に伝えたり、あるいは天皇への取り次ぎをする「議奏」をつとめた人である。

文久3年（1863）、大石寺僧の日胤が宗義天奏を行っているが、これを孝明天皇に取り次いだのも実愛だった。日胤は当時を回顧し「文久三年の天変地天により天奏を行ったところ、議奏の正親町三条殿（実愛）は、当宗の法義に深く感悦し、必ずお上（孝明天皇）へ上奏すると仰られ、褒美に和歌懐紙を授けられた」（取意）と語っている（当該資料は能勢順道編『諸記録』第2部169頁に掲載）。

いまだ実愛と法華信仰については明らかではないけれども、実愛が日蓮宗に対し、ある程度の理解を示していたことは窺えよう。溥傑の妻となり、溥傑に唱題を勧めたであろう浩は、実愛のひ孫にあたる。浩の書簡や著作を読んでいると、彼女が唱題を精神的支柱としていたことが窺える。例えば空襲時「私は観念して慧生と嫪生を抱きしめ、その場に座り込み、お題目を唱えました」（『流転の王妃の昭和史』108頁）といい、また溥儀の没後、溥儀の幽霊がでるとの噂があったらしく、浩の書簡には「私の方には一度も（幽霊が）出ていらっしやいませませんが、赤鼻の方（夫人）には、度々出ていらっしやるので、こわくてこわくてと。近所の人も二三人が見たとかで、まだうかばれなくていらっしやるのかしら。当方では、毎日御題目をあげているので、そんなはずも無いのですが・・・」【浩書簡（溥傑宛）1967】と書かれている。

溥傑と浩・嫪生の往復書簡によると、一家は身延山久遠寺や池上本門寺と深い縁があったらしいが、切がよいので今回はここまで。（坂井法暉）

[▲このページの先頭に戻る](#)

嵯峨家と愛新覚羅家と唱題のこと（承前）

[▲このページの先頭に戻る](#)

前回、愛新覚羅溥傑に嫁いだ浩の生家（嵯峨家）において、浩の何代か前、日蓮宗に帰依した人物がいたこと、その人物の特定はできないものの、浩の三代前、正親町三条（嵯峨）実愛が日蓮宗に理解を示していた様子が窺えること、そして溥傑は、おそらくは「毎日お題目を唱えている」という浩の影響により、撫順戦犯管理所で題目を唱えていたことなどを紹介した。また日本国の敗戦・満州国の崩壊により、溥傑と妻子（浩、慧生・嫪生）は16年にわたり離ればなれになってしまったが、長女の慧生は、溥傑が戦犯管理所に収監されている間に、男子同級生とともに亡くなってしまう。これによって溥傑が絶望の淵にたたされ、一時、唱題をやめてしまったところまでを記した。

さて浩は、慧生の菩提を弔うことで、立ち直ろうと歩みはじめたが、その際、浩は題

目と日蓮宗寺院とを扱っ処としていた。すでに「結婚したとき、浩さんは身延山から『五段のお守り』という貴重な護符をいただいた。そしてそれを身辺離さず大切に持っていた。終戦になったときも、浩さんは、いつも持って歩く銀狐のハンドバッグの底深くそれをしまって、だいじに持ち歩いた」（『婦人生活』15巻5号、1961年。取材：高岩五郎）というし、次女の婿生も、日本の敗戦により満州を立つことになった浩について「母は守りの短刀と、身延山で頂いた法華経の小さな経本を自分の荷物に入れた」（本岡典子『流転の子』28頁）とっている。

また浩は溥傑宛の書簡で、慧生を供養するためのお堂や埋葬・分骨について細かに報告している。

【浩書簡（溥傑宛）1958・3・31】

お墓はつくらず、分骨して身延山（日蓮宗総本山の久遠寺）に永代位としておさめ、大部分は北京に持ち帰り我々の祖先のお墓に入れようと思います。そして、天城に碑をたて、池上本門寺（日蓮宗大本山）にさゝやかな堂を建て・・・

【浩書簡（溥傑宛）1958・6・5】

あれからずっと慧生の記念事業を残して置く為に活動しており、せめてもの私の心のなぐさめとなりませう。一千万円で、その内八十万円の中国式のお堂をたて、慧生の胸像を安置（池上本門寺境内）その側にさゝやかな室を建て、私達もそこに引き移り、堂守りをしながら中国の留学生の学資困難の人の援助と日本古典文学を中国に紹介する人の援助のお金を利息から出して、両国の友好関係の掛橋となろうと願って、出来なかった慧生の遺志を残してやりたく、一生懸命運動しております。

【浩書簡（溥傑宛）1958・8・18】

（※慧生の遺体発見現場に）写経をしてうめてまいりました。碑に刻む文に御希望があれば何んなりと刻ませます。池上の方の堂は、中国式の堂を建て、故人の遺品を納め、日中文化交流の堂場にして、永く故人の遺志を死してから活躍させたいと念願致しております。死してから魂の活躍する人もある事故、どうかそのようにあらん事を念願致しております。・・・身延山に婿生と慧子ちゃんの学友と池見あき子、町田幹子、父や私で分骨の納骨に行つてまいりました。「永く日蓮上人のお骨と共に全山の僧が確かにお守り致します」と僧正が約束され、朝夕の読経の供養を受けておられます。事件のあつた日、山より僧正降りて日吉（※横浜市にある嵯峨家）迄おいで下さいましたのに混乱状態で玄関迄ゆけずに帰りましたとの事・・・
（※は坂井注）

また次女の婿生も、慧生の遺体発見現場を訪れた際の様子を溥傑に報告した書簡（1958・3・31）に、「サルスベリの木には、万年筆で南無妙法蓮華経と書いてきましたが、すぐ消えてしまうかも知れませんね」と書き送つていて、その信仰を継いでいたようである。

それから浩は「石橋湛山氏等にも時々あひます」【溥傑宛書簡1961・12】とっている。石橋は日中の国交正常化に尽力していたこともあつてか、浩の書簡にしばしば登場する。いうまでもなく彼は、杉田日布（身延山久遠寺81世）の息であり、浩は信仰面からも親しみをもつていたかもしれない。

なお慧生の遺骨が身延山へ納められたこと、および浩の一行が身延山を訪れたことは、『近代日蓮宗年表』等にもみえない。

以上「嵯峨家と愛新覚羅家と唱題のこと」と題し、関連する記事を摘記したが、いっぽうの愛新覚羅家・清王朝も相応に仏教を重んじてきた。

まだ溥儀・溥傑兄弟が紫禁城にあった時のこと。広大な宮中で遊んでいた兄弟は、養心殿西側の仏壇から赤い包み紙を見つけた。紙には乾隆帝（清朝6代皇帝）の筆で「これを開けた者は私の子孫ではない」と書かれていた。が、兄弟の好奇心がまさった。

「私たちは、仏壇の前に跪いて三回叩頭してから恐る恐る開けて見ると、まさしく乾隆帝親筆の遺詔だった。内容は、雍正帝（乾隆帝の父）が皇帝の座を争って、二人の弟を殺したことに關してのものだった。乾隆帝はそこで雍正帝の一切の過去を隠し、父に代わって神仏に懺悔文を書いて仏壇に入れたのだった」（『溥傑自伝』39頁）

驚くべき内容だが、父に代わって懺悔文を仏前に捧げた乾隆帝の、ささやかな信仰が看取される。そして清朝12代、最後の皇帝となった溥儀も、仏教を深く信仰していた。溥儀は皇帝時代の生活を次のように振り返っている。

「私は仏書を読むにつれてますます夢中になった。ときに夢を見たが、夢で地獄に行ってきたは、ますます信心を強めた…（中略）…家じゅうの者はみな私のために気が変にされてしまった。私の影響で、家のなかには終日いたるところにお経の音が聞こえ、木魚や鐘の音のたえまがなく、まるでお寺にいるようだった」（『わが半生』下112頁）

溥儀は中国人民解放軍の兵士に対しても「私は仏教信者」（同上158頁）と語っている。溥儀はソ連の牢獄で念仏の他「『金剛般若経』を唱えたり占いなどをしていた」（舩木繁『皇弟溥傑の昭和史』145頁）というが、撫順戦犯管理所へ移送される際も「溥儀は『南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏』と念仏を唱え続けて」（『流転の子』169頁）いた。実弟の溥傑も「溥儀は仏教を信じていて、始終坐禅を組み読経をしていた。とくに精神的に悩みがある時は、彼はますます念仏に頼って平安を祈願した」（『溥傑自伝』89頁）と語っている。

時代に翻弄された溥儀がその生涯で、唯一心を許すことができたのは、弟の溥傑だけだったという。その溥傑の唱える題目を耳にして、念仏を唱えていたラストエンペラー溥儀は、何を思ったか。「それはなんだ？」とでも問うただろうか。溥傑はどう答えただろうか。今となっては、兄弟間でそんなやりとりがあったのかどうかさえも分からない。

かつて日蓮の直弟、日目の生家である新田（にいだ）家において、西光寺尼（日目の祖母）の仏事を、法華・念仏のいずれで行うかの擦った揉んだがあった。報告を受けた日興は、法華経で行うことができれば、新田一族に動執生疑を起こさせるであろうから、大変に喜ばしいと日目へ伝えている（『日興上人全集』162頁）。念仏と唱題は、鎌倉時代からいつも対立してきたし、念仏を唱える溥儀、題目を唱える溥傑の兄弟間にも、何かあったかも知れない。

もっとも溥儀は戦犯管理所において「思想改造」、すなわち仏教信者から共産主義・毛沢東崇拜者へと「思想改造」され、晩年はかつての熱烈な仏教信者とはことなり、「ただ偉大な毛沢東思想、偉大なる中国共産党と偉大な毛主席のみが、中国人民を解放し、ほんとうに私を救ってくれ、私を新しく生まれ変わらせてくれました」（『溥儀書

簡：孫博盛宛】『溥儀日記』443頁）と語っている。

「自己を改めなければならない」と考える受刑者が、刑務所内で改宗したり、毛沢東崇拝者となることはまみられ、元統一世界ヘビー級王者のマイク・タイソンも、キリスト教からイスラム教へ、そして毛沢東崇拝者となった。タイソンの場合「刑務所のイスラム教徒たちを見て、イスラム教に心を魅かれた」（『真相：マイクタイソン自伝』606頁）といい、刑務所における「くそ長い行進のあいだ、心の中では毛沢東の隣にいた」とか「毛沢東に入れ込むあまり、彼の顔を体に刺青してもらったくらい」（334頁）と語っている。

ただ毛沢東をめぐる溥儀とタイソンの視角には差があると思われ、溥儀は文化大革命時に自伝（『わが半生』）を痛烈に批判され、みずからを熱烈な毛沢東崇拝者と装っていたかにも見える。それはあたかも日本最後の将軍である徳川慶喜が、維新後に政治的発言を一切おこなわず、歴代将軍が行ってきた仏式の葬儀・墓所を辞し、神式を用いて天皇崇拝・恭順の姿勢を貫いたことにも似て、溥儀もみずからの信仰・思想・信条等を表出することは、厳につつまなければならなかったのかも知れぬ。

いっぽう溥傑の晩年はこうだった。

「最晩年の溥傑は朝六時に起き、体を冷水で清め、その後、浩と慧生のために書斎で祈りを捧げていた。清朝時代から愛新覚羅一族は深く仏教に帰依しており、溥傑も毎日、二人の遺影に向かって経を唱えた。読経の時間、書斎は、亡き妻、娘との魂の交感の場となり、誰も立ち入ることはできなかった」（前掲『流転の子』337頁）

このことについては溥傑自身も同様に語っている（前回参照）。ただ溥傑にせよ、嵯峨家にせよ、両者はいわゆる「専持法華」ではなく、嫪生が「嵯峨家は神道の家柄」「天台宗の二尊院にも墓地があります」といっているように、神道や他宗も大事にしていた。愛新覚羅家においても仏教だけではなく儒教や道教も重んじている。

とかく日蓮門下では、人物と唱題との接点を見つけては、そのことを強調しすぎる嫌いがある。しかし両家の信仰は、一神教的ではなく多神教的であり、唱題もその中の一つであったことを、あえて記しておきたい。

かつてイスラム教へ改宗したタイソンが、カアパ神殿を訪れた際、教団は大々的にこれを報じた。タイソンは教団の報道に落胆し「関心は一人の人間としての俺じゃなく宣伝にあった」（前掲『自伝』609頁）と歎いているが、先年、史上の著名人と教団との接点を、教団関係者が大々的にとりあげた記事を目の当たりにした。内容は、その著名人が、まるで教団の熱烈な信奉者であったかのように綴られ、他宗との関わりには一切ふれない偏見ぶりに驚いた次第である。

今回とりあげた愛新覚羅溥傑・浩夫妻も、著名な史上の人物だが、彼らはけっして熱烈な「専持法華」ではない。また管見に入った両家と唱題・日蓮宗寺院等に関する資料は、上掲のとおり断片的で、私も全体像を把握するにはいたっておらず、抽象的文章にならざるをえなかったことを了とされたい。一口に唱題と言っても様々な信仰形態があるということ、その一例として両家と唱題との関わりを紹介した次第である。

* * * * *

2010年秋、町田幹子（ことこ）の遺品から、溥傑と浩の往復書簡が大量に発見された。幹子は浩の末妹で、溥傑の日記や書簡にもしばしば登場し、浩が病に伏したときは幹子が溥傑への連絡役をつとめていたようである。これらの書簡は2018年、杉並区立郷土博物館で開催された特別展「愛新覚羅浩展」に展示された。現在確認される往復書簡は300余通に及ぶという。同展には溥傑と浩の遺児である嫪生さんもテープカ

ットに訪れ、私も興味深く観覧した。書簡の図版は展示図録にも紹介されている。浩の書状は原文のまま紹介すべきであったかもしれないが、明らかな誤記（本門地→本門寺など）は訂正した。興味のある方は図録をご覧いただきたい。

なお前回ふれた「帝位継承法」に関する浩の理解は、皇帝の溥儀（愛新覚羅溥儀『わが半生』ちくま文庫、下77頁）や、夫の溥傑（『溥傑自伝』92頁）と同じだが、これとは異なる見方（入江曜子『貴妃は毒殺されたか』新潮社等）もある。（坂井法暉）

【主要参考文献】※原版・初出年等は略した

能勢順道編『諸記録』（私家版）

李淑賢『溥儀と私（「素顔の皇帝・溥儀」第三巻）』（大衡出版社，1988年）

船木繁『皇弟溥傑の昭和史』（新潮社，1989年）

愛新覚羅溥儀著・小野忍他訳『わが半生』上下（ちくま文庫，1992年）

王慶祥編『溥儀日記』（学生社，1994年）

愛新覚羅溥傑著・丸山昇監訳・金若静訳『溥傑自伝』（河出書房新社，1995年）

入江曜子『貴妃は毒殺されたか』（新潮社，1998年）

菊池秀明『中国の歴史⑩ラストエンペラーと近代中国』（講談社，2005年）

R. F. ジョンストン著・中山理訳『紫禁城の黄昏』上下（祥伝社黄金文庫，2008年）

渡辺みどり『愛新覚羅浩の生涯』（中公文庫，2010年）

本岡典子『流転の子』（中央公論新社，2011年）

福永嫄生『流転の王妃 愛の書簡』（文藝春秋，2011年）

愛新覚羅浩『流転の王妃の昭和史』（中公文庫版，2012年）

マイク・タイソン著・ジョー小泉監訳・棚橋志行訳『真相 マイクタイソン自伝』（ダイヤモンド社，2014年）

[▲このページの先頭に戻る](#)

『修禅寺決』の伝存状況

[▲このページの先頭に戻る](#)

『修禅寺決』は、恵心流の口伝法門を整理した代表的な中古天台の文献として伝わっており、日蓮偽撰遺文などにその引用がみられる。しかし、その一方で伝教仮託であることはすでに定着しているものの、いつ誰によって作成されたのかは特定されていない

い。

そこで今回は、『修禪寺決』の伝存状況を取りあげ、その成立を少しく考察してみたい。

一、二種類の『修禪寺決』

そもそも、『修禪寺決』は、伝教大師が渡唐の際に道邃和尚から相伝されたという七箇法門を内容とする。七箇とは、「四箇大事」（一心三観・心境義・止観大旨・法華深義）と、法華深義から開出される「略伝三箇大事」（円教三身・常寂光土義・蓮華因果）であり、恵心流七箇大事と称されている。

そこで、『修禪寺決』を翻刻した既刊本として、『天台本覚論』（日本思想体系）と『伝教大師全集』五巻が挙げられるが、まずは両書の「四箇大事」の構成を比較してみたい。

『天台本覚論』

- ①修禪寺相伝私記 一心三観・心境義
- ②修禪寺相伝日記 止観大旨
- ③大教縁起口伝 法華深義上
- ④大教縁起口伝 法華深義下

『伝教大師全集』

- ①修禪寺相伝私注 一心三観・心境義
- ②修禪寺相伝私注 心境義（一念三千覆注）
- ③修禪寺相伝日記 止観大旨
- ④修禪寺相伝日記 法華深義

上記のように、①は双方とも同じ内容となっており、②～④には異同がある。『天台本覚論』では、①において「一心三観」の後に続く、「大文ノ第二。心境義ノ一念三千観ノ伝トハ者……」からはじまる220字ほどの内容を「心境義」とし、②止観大旨と続く。その一方で、『伝教大師全集』も同様に①において220字ほどの心境義の内容をもちながら、②では『一念三千覆注』（以下『覆注』と略称）の内容をもって新たに「心境義」を設けている。これが双方の大きな違いである。これにより、『修禪寺決』には『覆注』が含まれているものと含まれないものが伝存していることが窺える。

○『天台本覚論』

『天台本覚論』では、身延久遠寺所蔵の「日朝所持本」（①②欠）と「日意所持本」（④欠）を底本としている。『日朝本』は、文明十二年（1480）成立で、該当部分は伝存していない。『日意本』は、成立（日意1519寂以前）は特定できないが、『覆注』を含んでいないことが確認される。これにより、『日意本』の元本になったと思われる『日朝本』も『覆注』が含まれていないことが推測される。また、対校本として「金沢文庫所蔵の古写本」「伝教大師所収本」「立正大学所蔵の諸種刊本」を列挙しているが、この中の『金沢文庫本』には『覆注』が含まれていないことを確認している。したがって『天台本覚論』は、『覆注』を含む『伝教大師全集』を対校本としながら、『日意本』および『金沢文庫本』に従って翻刻していることが窺える。

○『伝教大師全集』

次に『伝教大師全集』は、「慶長〇歳極月十三日」の識語をもつ『西教寺本』を底本とし、「比叡山実蔵坊所蔵本」「菊岡氏所蔵本（永禄元年日承師写本）」「藤田宗継出版本」「赤松氏所蔵本」「三井法明院所蔵本」を対校本としている。底本の『西教寺本』（慶長年間1596～1615）は、『伝教大師全集』の翻刻のとおり『覆注』を含んでいる可能性がある。そうであれば、『覆注』を含んだ写本の初見になるかもしれない。いずれにせよ、『日承本』（1558）とともに全体の内容確認が必要である。

また、対校本の『実蔵坊本』『菊岡氏所蔵本』『藤田宗継本』『法明院蔵本』は、いずれも刊時不詳の刊本である。興風談所には、刊時不詳の『修禪寺決』刊本および『藤田宗継本』と同型の刊本が架蔵されている。いずれも『覆注』を含んでおり、これによ

り江戸期以降は『覆注』を含む『修禪寺決』が流布していたことが窺える。

○身延久遠寺蔵本について

身延久遠寺には、『日朝本』『日意本』の他に、『日定本』（①③欠）と『文安本』が所蔵されている。『日定本』は確認済みだが、『文安本』の全容は確認できていない。両写本の成立は、『日定本』は識語に「永享五年」（1433）とあり、『文安本』は『身延文庫典籍目録』によれば、「文安元年」（1444）および「文安二年」の書写年が確認される。

両写本とも、②の部分が「止観大旨」となっているので、『覆注』が含まれていない可能性が高い。

○『修禪寺決』伝存状況一覧

これまでに挙げた、『修禪寺決』の写本および刊本の伝存状況を年代順に列挙すると次ぎの通りになる。

『日定本』	永享 5年（1433）	身延久遠寺蔵	①④欠	確認
『文安本』	文安 2年（1445）	身延久遠寺蔵		部分確認
『日朝本』	文明12年（1480）	身延久遠寺蔵	①②欠	未確認
『日意本』	日意寂年（1519）以前	身延久遠寺蔵	③④欠	部分確認
『日承本』	永禄 1年（1558）	菊岡氏所蔵		未確認
『西教寺本』	慶長 □年（1596）以後	西教寺蔵		未確認
『金沢文庫本』	[識語ナシ]	金沢文庫蔵		確認
『実蔵坊所蔵本』	刊本 [刊時不詳]			
『藤田宗継出版本』	刊本 [刊時不詳]	※同型本	興風談所架蔵	
『赤松氏所蔵本』	刊本 [刊時不詳]			
『法明院蔵本』	刊本 [刊時不詳]			
『興風談所架蔵本』	刊本 [刊時不詳]			

上記の一覧により、『日定本』が最古の写本であることが分かる。また、写本の多くが身延久遠寺に伝存していることが窺える。さらに、現時点において『修禪寺決』の伝存状況は室町期を遡ることはない。ちなみに、『覆注』の最古写本（南北朝期）として、文和三年（1354）4月22日の吉水所蔵本が、渋谷亮泰編『天台書籍綜合目録上巻』173頁に確認される。

今後、これらの写本の全容を分析することにより、その傾向がより明確にされるものと思われる。

二、『金沢文庫本』について

確実に全体が揃っている写本として、『文安本』と『金沢文庫本』が挙げられる。このたび『金沢文庫本』の全容を確認することができたので、その形態を紹介してみたい。また同時に、身延久遠寺所蔵の各写本との比較も試みたい。

『金沢文庫本』は、全三巻で識語は記されていない。全体に虫食いの跡や剥落部分が確認される。

○第一巻

表紙に「大教縁起口伝 一心三観第一 一念三千第二」とあり、21丁からなっている。冒頭に「修禪寺決相伝私注 沙門最澄記」の内題を掲げ、「大唐貞元廿四年三月一日……」と本文が続く。「一心三観」の内容は第1紙表から第18紙裏、「一念三千」の内容は第20紙表から第21紙表となっている。

ここでの特徴は、身延所蔵の『日意本』『文安本』は第二を「心境義」としているのに対し、『金沢文庫本』は同内容でありながら「一念三千第二」としている。また、『日意本』と『文安本』は、「一心三観」と「心境義」の文章が続いているのに対し、

『金沢文庫本』は「一心三観」と「一念三千」の間に一紙分の区切りを設けている。

○第二巻

表紙に「止観大旨 第三」とあり、32丁からなっている。第1紙表の「第三止観ノ大旨ト者……」からはじまり、第32紙表まで続く。したがって、『覆注』を含んでいない。これは身延所蔵の写本と同じ形態である。

○第三巻

表紙に「法華深義下 第四」とあり、41丁からなっている。第1紙表から第20紙表2行目までが「法華深義上」、第20紙表2行目から第41紙表までが「法華深義下」の内容である。身延所蔵の『日定本』『文安本』は「法華深義」を上下の二冊としているのに対して、『金沢文庫本』は「法華深義」の上下の内容を区切ることなく一冊本としている。

以上、簡単に『金沢文庫本』の特徴を述べたが、『覆注』が含まれていないことは身延所蔵の写本と共通しているが、「四箇大事」の名称や区切り方、巻数の分け方などに若干の違いがみられる。それゆえ、『金沢文庫本』は身延所蔵本とは違った経路を辿って伝えられてきたものと思われる。さらなる内容分析とともに、『金沢文庫本』の書写年を割り出していくことも今後の課題である。

三、興風談所架蔵の刊本

前述のように、興風談所には二種類の『修禪寺決』の刊本が架蔵されている。一つは刊時不明で、後半に伝教仮託の『天台法華宗牛頭法門要纂』（『伝教大師全集』五巻所収、以下『牛頭決』と略称）が合本されている。一冊本で、前に『修禪寺決』49丁、後に『牛頭決』13丁となっている。

もう一冊は、刊時不明の『藤田宗継出版本』で、同じく『牛頭決』が合冊されている。これも一冊本で、こちらは前に『牛頭決』13丁、後に『修禪寺決』49丁の装丁となっている。

冠賢一著『近世日蓮宗出版史研究』（平楽寺書店）に、「〈史料4〉寛文九年正月「法華宗門書堂」出版書」の一覧が示されており、その中に「修禪寺決附牛頭法門要纂 冊数1 著者最澄（寛永9）→藤田宗継」との記述がある。これによると、寛文九年（1669）正月に「法華宗門書堂」より、また寛永九年（1632）に藤田宗継によって『修禪寺決』が出版されたことが窺える。

興風談所架蔵本は、一つは「寛永九年本（藤田宗継出版）」で、もう一冊は「寛文九年本（法華宗門書堂出版）」の可能性もある。いずれにせよ、『修禪寺決』の刊本は、天台宗側ではなく、日蓮宗側より盛んに出版されていることが窺える。

四、おわりに

インターネットの「新日本古典籍総合データベース」に、『修禪寺相伝私注』（名古屋大学附属図書館）が紹介されている。その中で、「国書所在」の写本として「大谷（明治写、他と合一冊）、金沢文庫（三冊）（一帖）、久遠寺（一帖本三部）、西教寺正教蔵（慶長年間仙桃写二巻）、輪王寺天海（室町中期亮応写一冊）、旧彰考（一冊）、菊岡義表（永禄元日承写一冊）」

との情報が挙げられている。これにより、新たに『大谷本』『輪王寺天海本』『旧彰考本』の伝存が確認される。これら三書についても、情報を収集し『修禪寺決』伝存状況一覧に加えていきたいと思う。

また、「国書所在」の刊本として、

「元和五古活字版（天台法華宗牛頭法門要纂の付）、〔補遺〕茶凶成篁、天理〈寛永二版〉竜谷（他と合一冊）〈寛永九版（三巻一冊）〉寛永寺、実蔵坊真如蔵、〔補遺〕立

正、竜谷（天台法華宗牛頭法門要纂の付）」
が挙げられている。ここには、「元和五」（1619）、「寛永二版」（1625）、
「寛永九版」（1632）の刊時が確認される。これにより、刊本の伝存の初見が元和
五年まで引き上げられることになる。また、『牛頭決』と合冊されていることが『修禅
寺決』出版本の特徴のようである。各刊本の全容確認についても今後の課題である。
(渡邊)

[▲このページの先頭に戻る](#)

『修禅寺決』と忠尋仮託書の関係

[▲このページの先頭に戻る](#)

前回、『修禅寺決』には円仁仮託の『一念三千覆注』（以下『覆注』と略称）が含ま
れているものと、含まれていないものが伝存していることを示した。また、身延久遠寺
所蔵の『日意本』や金沢文庫所蔵の写本には『覆注』が含まれておらず、江戸期に法華
宗門書堂などから出版された刊本には『覆注』が含まれていることを述べた。

そこで今回は、忠尋仮託書の『漢光類聚』『法華略義見聞』『法華文句要義聞書』を
取り上げ、『漢光類聚』と『覆注』の関係、『法華文句要義聞書』にみえる『修禅寺
決』の引用、『法華略義見聞』にみえる「略伝三箇大事」の相伝について、これより考
察してみたい。

『漢光類聚』は、南岳が天台に相伝したとする「心要」に注釈を加えた口伝書であ
る。抑も、南岳天台の相伝は「略義」「略文」「心要」の三箇があり、内容は『玄義』
『文句』『止観』の総意を要約したものとされ、「略義」と「略文」は伝存していな
い。しかしながら、「略義」には『法華略義見聞』、「略文」には『法華文句要義聞
書』の注釈書があり、これらは『漢光類聚』とともに忠尋撰として伝来している。

一、忠尋仮託『漢光類聚』と『一念三千覆注』の関係

はじめに、『修禅寺決』を引用する文献として、日叡の『立法華肝要集』（1392
成立）、明導照源（1298～1368）の『義科 廬談 法華玄義』、および日蓮仮
託遺文の『当体蓮華抄』『十八円満抄』『臨終一心三観』『日女御前御返事』『御講聞
書』が挙げられる。この中に、『覆注』部分からの引用は見られない。ただし、『漢光
類聚』の第三巻には、『覆注』と同文の「心境義」を引用していることが確認される。
はじめに『修禅寺決』の「心境義(『覆注』)」の該当部分、続いてそれを引用する『漢
光類聚』の一文を示すと次の通りである。

○『修禅寺決』「心境義（『覆注』）」

「亦行門ノ一念三千ニ於テ三重有リ。一ニ八常用ノ一念三千ノ觀、二ニ八別時ノ一念三千ノ觀。三ニ八臨終ノ一念三千ノ觀也。常用ノ一念三千トハ者、時処所縁ヲ簡ラハズ。或ハ前念ヲ觀シテ三千具足ト為シ、或ハ現前ノ境界ヲ縁シテ、三千具足ト為ス。若シ觀道成就ノ輩ハ、即生ニ天命ヲ開クニ。觀道未成就ノ輩ハ者、觀念ノ勝縁ニ由テ、必十方淨土ノ仏世界ニ生シテ、重ネテ一念三千ノ觀ヲ修シ。仏心三昧ニ入ルコトヲ得。次ニ別時ノ一念三千ノ觀トハ者、別シテ道場ヲ修廡シ、身口意ヲ調ヘテ、三千ノ觀ヲ修ス。……三七日ノ之間、別行ヲ修ス可シ。初七日ハ本尊ノ勝妙形状ニ、行者ノ迷妄ノ劣身ヲ對シテ深く恥愧ヲ生ス。後ノ二七日ハ本尊ノ三千円備ノ体性ハ行者ノ三千具足ノ自体ナリト觀ス可シ也。……乃至、道場ト尊ト皆是根境相對ノ一念ナリト觀セヨ也矣。次ニ臨終ノ一念三千觀トハ者、妙法蓮華經是ナリ也。妙ハ即チ一念、法ハ即チ三千ナリ。是ノ故ニ、一念三千ト名異義同ナリ也。臨終ノ時專心ニ応ニ妙法蓮華ヲ唱フベシ。亦一伝ニ云ク……。」

○『漢光類聚』第三

「三ニ觀相ノ口伝ト者、是レニ重々ノ觀相有リ。一ニ八別時ノ一念三千。二ニ八常用ノ一念三千。三ニ八臨終ノ一念三千也。別時ノ一念三千ト者、別シテ道場ヲ構ヘ所持ノ本尊ヲ請シテ心ヲ一境ニ作シテ、或ハ一七日乃至三七日之ヲ修ス。此ノ修行ニ多種ノ機有ル可シ。行法ノ次第四箇ノ伝法ノ如シ。常用ノ一念三千觀ト者、行住座臥語默動靜ニ必ス一念三千觀ヲ修ス可シ。是レニ二機有リ。一ニ八任運本解ノ機、二ニ八別修行ノ機也。任運本解ノ機ト者、一念三千觀ヲ修セズ。知一切法ノ本解ヲ捨失セズ。常時ニ諸法一心ノ觀解ヲ成ス。所起ノ心念皆ナ是レ一念三千也。……次ニ別修行ノ機ト者、前念ヲ境ト為シ、後念ヲ智ト為スト云テ、若シ一念ノ心起ルニ、次ギノ刹那ニ八前念ノ心体三千具足也。三千ノ外ニ八余法無シ。故ニ此ノ如ク念々ニ相續スル是レ常用ノ一心三觀也。臨終ノ一念三千ト者、是ニ重々ノ口伝有リ。委細ノ旨四箇伝法ノ決ノ如シ。」

「心境義(『覆注』)」において、「常用ノ一念三千」「別時ノ一念三千」「臨終ノ一念三千」について説明がなされており、その部分を『漢光類聚』は省略して引用している。

両文を比較すると、「常用」と「別時」は前後しているが、『漢光類聚』はその内容を「四箇ノ伝法ノ如シ」「四箇伝法ノ決ノ如シ」とし、『修禪寺決』からの引用であることを示している。これにより、『漢光類聚』が作成される際に、すでに『修禪寺決』に『覆注』が挿入されていたことが窺える。

このように、『修禪寺決』・『覆注』・『漢光類聚』が互いに影響しあっている様相は、同一グループによって三書が作成されたことを想起させる。

二、忠尋仮託『法華文句要義聞書』にみえる『修禪寺決』の引用

次に、『漢光類聚』の姉妹編ともいわれる『法華文句要義聞書』に、『修禪寺決』の引用が確認される。該当箇所を挙げると以下の通りである。

○『法華文句要義聞書』第五（『大日本仏教全書』法華略義見聞 外二部）

- ①「山家大師修禪寺ノ相伝日記ニ云、此ニ二意有リ。一ニ八果海住本。二ニ八本性住本。果海住本者、諸法自体本有三身一性無作ノ仏体ナリ。……經ニ云、是法住法位世間相常住ト文。」
- ②「山家大師唐土ニ於テ四箇ノ相伝有リ。其中ノ止觀大旨ト者則是也。相伝日記ニ云、止觀大旨ハ者此ニ二種ノ大旨有リ。所謂ル付文元意也……若シ己心ノ所行ナラハ者、何ニ況ヤ一法ノ外等ト云云。」

③「相伝日記二云、初二発大心ト者、釈名従リ偏円ニ至リ、或八方便ニ至ル解了分別也。……果報八感大果。起教八裂大綱。旨歸八歸大処也。」

④「相伝日記二云、発大心ト者、此二二有リ。一二八者簡非。二二八顯是。……二二云ク、前心ヲ離テ重テ還テ一念不起之处ニ著是失也等ト文。」

このように、『法華文句要義聞書』第五では、「相伝日記云」として断続的に『修禪寺決』を引用している。ただし、①～④は「法華深義」および「止観大旨」からの引用である。ところが、『修禪寺決』を引用した後に、次ぎのようである。

A 「山家大師仏立寺ニ於テ此事ヲ決シ給ヘリ。一念三千観ヲハ心境義ノ一句ニ口伝スル也。故ニ四箇ノ大事随一ノ一念三千観ヲハ心境義ノ相伝ト名ク。」

B 「尋テ云、大師所修ノ大行如何。答、一念三千観也□□。顯非顯是乃至修大行等。委ハ四箇伝法決ノ如シ。」

AとBの一文は、引用文ではなく『修禪寺決』の「心境義」について述べたものである。Aでは、「四箇ノ大事（一心三観・心境義・止観大旨・法華深義）」の中で随一の一念三千観は「心境義」に説かれ、これを「心境義ノ相伝」と名づくところである。またBでは、伝教大師の大行とは一念三千観であり、委しくは「四箇伝法決」いわゆる『修禪寺決』に説かれていると示している。

前回述べたように、本来の「心境義」は「一心三観」に続く220字ほどのものである。この本来の「心境義」を「四箇ノ大事随一ノ一念三千観」とするのが妥当だが、『漢光類聚』が『覆注』の内容を引用する事から、『法華文句要義聞書』にて説示する「心境義」も『覆注』の内容を指しているのかどうか、ということも視野にいれなければならない。

いずれにせよ、『漢光類聚』と同様に、『法華文句要義聞書』もまた『修禪寺決』の影響を受けていることが窺える。

三、忠尋仮託『法華略義見聞』にみえる略伝三箇大事の相伝

略伝三箇大事とは、『修禪寺決』の「法華深義」の中で開出される「円教三身・蓮華因果・常寂光土」のことで、これらは『修禪寺決』では「別集の如し」として名目のみが示されている。ところが、『法華略義見聞』には次のような一文がある。

○『法華略義見聞』上

「貞元二十四年三月三日、龍興寺ニシテ法華ノ深義略伝三箇ノ大事ヲ相伝ス。謂円教ノ三身、蓮華ノ因果、常寂光土ノ義也。」

ここに、「貞元二十四年三月三日」の年月日が確認される。この中の「貞元二十四年」は、『修禪寺決』および『漢光類聚』、または伝教仮託『三大章疏七面相承口決』にみえる特殊な年号で、「貞元」は二十一年（805）に「永貞」と改元されたので、「貞元二十四年」は架空の年号となる。

この「貞元二十四年」の年号が『法華略義見聞』にも確認され、その年の「三月三日」に略伝三箇の大事が相伝されたこととある。とくに「三月三日」の日付は、『修禪寺決』や『漢光類聚』には確認されず、伝教仮託『法華肝要略注秀句集』・安然仮託『要決法華知謗法論』・日蓮仮託『法華本門宗要抄』に確認することができる。

○伝教仮託『法華肝要略注秀句集』

「貞元十四年三月三日、龍興寺ニ於テ道邃和上ノ室ニ入りテ、法華深義ノ略伝三箇ノ大事ヲ稟承ス」

○安然仮託『要決法華知謗法論』

「貞元十四年戊子三月三日、龍興寺ニ於テ、法華ノ深義、略伝三箇大事ヲ相承ス」

○日蓮仮託『法華本門宗要抄』

「貞元十四年戊子三月三日、龍興寺二於テ道邃・行滿ノ両師二値ヒ奉リ、法華宗ヲ習学スル之次テニ真言ト禪宗トヲ伝フ」

これらの三書は、日蓮門下によって作成されたことが濃厚で、いずれも「三月三日」の日付が確認される。年号は「貞元十四年」となっているが、これは「貞元二十四年」を訂正したものと考えられる。その理由は、『要決法華知謗法論』と『法華本門宗要抄』に「戊子」の干支がみえるからである。貞元十四年の実際の干支は「乙亥」であり、仮に架空の「貞元二十四年」に干支をあてると「戊子」となる。

それにより、これらの三書は『修禪寺決』の影響を受けていることが窺え、しかも、『法華略義見聞』の「三月三日」の略伝三箇の相伝を踏襲している。

したがって、「貞元二十四年」の表記が確認される『修禪寺決』や忠尋仮託の『漢光類聚』・『法華略義見聞』、そこに上の三書が関連することによって「貞元十四年戊子」という年次が作成され、さらに三月三日に龍興寺において略伝三箇の相承があったという伝説が作り上げられた経過が窺える。

四、おわりに

以上、『修禪寺決』と忠尋仮託書（『漢光類聚』『法華文句要義聞書』『法華略義見聞』）との関連について簡単に述べたが、それだけでも双方が強い関係にあることを知ることができる。また、忠尋仮託書と『法華肝要略注秀句』・『要決法華論』・『法華本門宗要抄』などの日蓮門下が携わっている仮託書との関連も見過ごすことはできない。これよりも、『修禪寺決』の成立を考察するうえで、『漢光類聚』などの忠尋仮託書の内容を分析することも必要不可欠である。

最後に、『漢光類聚』『法華文句要義聞書』『法華略義見聞』の伝存状況を示してみたい。

『漢光類聚』	長享 1年（1487）	身延久遠寺蔵
『漢光類聚』	天正11年（1583）	身延久遠寺蔵
『漢光類聚』	寛永11年（1634）	叡山天海蔵
『法華略義見聞』	慶安 2年（1649）	西教寺蔵
『漢光類聚』（刊本）	慶安 2年（1649）	興風談所架蔵
『法華文句要義聞書』	慶安 5年（1652）	西教寺蔵

上の一覧から、長享元年の身延久遠寺蔵の『漢光類聚』の写本が最古であることが分かる。

これにより、『漢光類聚』等の伝存状況は、『修禪寺決』（永享5年〔1433〕最古写本）と同様に室町期を遡ることはできない。

ただし、西教寺蔵の慶安二年『法華略義見聞』写本の奥書に、貞和5年（1349）、応永13年（1413）の識語をもつ写本の伝来を記している。また、その識語には「嶋倉中館法華坊」「翰主日圓」といった日蓮門下に関わる寺名・僧名が確認される。いずれにせよ、現時点において、今回紹介した忠尋仮託書の伝存は南北朝期を遡るものは確認できない。（渡邊）

[▲このページの先頭に戻る](#)

『観心本尊抄』 受持譲与段は宗祖の確信

一、宗祖の主体的な確信・決断

『観心本尊抄』第二十番問答は「問うて曰く、上の大難未だその会通を聞かず如何」と問い、私たちの劣心に仏界がそなわるかの難問に明快な解答を求めた。これに答えて、まず無量義経の「未だ六波羅蜜を修行することを得ずといえども六波羅蜜自然に在前す」の文を引く。法華修行者は六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧）の菩薩行を全てできなくても、自然にその功德が得られるという意味である。続けて次の諸文を引く。

「法華経に云く、具足の道を聞かんと欲す等云云。涅槃経に云く、薩とは具足に名づく等云云。竜樹菩薩云く、薩とは六なり等云云。無依無得大乘四論玄義記に云く、沙とは訳して六と云う。胡法には六を以て具足の義と為すなり。吉蔵の疏に云く、沙とは翻じて具足と為す。天台大師云く、薩とは梵語なり。此には妙と翻す等云云」

これにより具足 = 薩 = 六 = 沙 = 妙の等式が成立し、六波羅蜜修行の功德は妙法にそなわると会釈して、

「私に会通を加えば本文を黷（けが）すがごとし。しかりといえども文の心は、釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華経の五字に具足す。我等この五字を受持すれば、自然に彼の因果の功德を譲り与えたまう」

と結論した。「釈尊の因行果徳の二法は」以下が受持譲与段で、自然譲与段とも、原文が漢字三十三字であることから三十三字とも呼ばれる。

釈尊の因行果徳の具足する妙法を受持すれば、その功德を自然に譲られ、私たちに仏界がそなわるというのである。私はこれを、宗祖がそう確信したと考える。ほとんどの研究者はこうした見解を示さないが、浅井円道氏は「自然譲与は妙法受持による成仏を決断した言であり、これを聖人の成仏観とする」（『仏典講座観心本尊抄』一四四頁）と指摘する。宗祖の確信、決断という観点は軽視されがちであるが、宗祖の主体性から離れた解釈は歴史的意義を見失うことになるだろう。

二、釈尊の他力救済に帰結するのか

これまで受持譲与段は修行者の信力、釈尊の仏力、妙法の法力の三力による自然譲与と説明されることが多く、中でも仏力（他力）に重点が置かれてきた。たとえば茂田井教亨氏は受持は修行者の自力であるが、自然譲与は釈尊による他力の意が強く表れており、受持の自力に始まり、他力の功德譲与に帰結する。因行果徳というのは釈尊の働きで、釈尊の因行果徳が能動して我々が動かされる、という（『本尊抄講讃』中巻六一・六三六頁）。茂田井氏は釈尊の能動性を読み取ろうとしているが、はたして因行果徳は能動するだろうか。因行果徳は因果の功德であり、能動の働きがあるわけではないだろう。「自然に彼の因果の功德を譲り与えたまう」の自然譲与は、ひとりで（他の力が加わることなく）譲り与えられる意であり、釈尊の他力救済を述べてはいない。

また間宮啓壬氏は譲与について次のように説明する。私たちの側からいえば受け取る

とはいえ、自らの力で獲得するとはとてもいえないものであり、受持によって可能となることだから自力的側面を有してはいるが、

「日蓮はそれを久遠本仏が「譲与」したものとして表現する。（中略）私たちの自力的側面は久遠本仏の背後へと退けられているのである。（中略）かくして、救いの究極的主体はあくまでも久遠本仏であるという他力的側面が前面に出てくるようになる」（『日蓮仏教研究』一二号所収論文「「己心」の二重性、「開け」としての「受持譲与」」二一頁）

修行者の自力よりも釈尊の他力救済を重視するのは、茂田井氏の所見に似通っている。しかしこうした解釈に対して浅井円道氏が、「聖人の宗教を他力仏教と判断してはならない。前の「受持」は行者の三業力を要求している」（『仏典講座観心本尊抄』一四四頁）と批判するように、受持譲与段は修行者の身口意の三業力によって、ひとりで釈尊の因果の功德が譲り与えられるという意味に理解すべきである。

三、難問は四十五字で解決されたのか

受持譲与段は釈尊の因果の功德が妙法にそなわり、受持によって功德が自然譲与されるというのであって、釈尊と修行者が一体となるとは一言も述べていない。

しかし望月歆厚氏は「五字を信受し、念持すれば、自然、卒爾に彼の釈尊の因行の功德・果上の功德を譲り与へられて、釈尊同体の仏となる」「凡仏同体の成仏は、自然譲与によって成就すと説き示したのである」（『日蓮聖人御遺文講義』第三卷二二〇・二二一頁）という。そして私たちの劣心に仏界がそなわるかの難問は、受持譲与段と四十五字で解決されたという。こうした解釈は多くの研究者に見られる。四十五字は次の一段である。

「今本時の娑婆世界は、三災を離れ四劫を出でたる常住の浄土なり。仏すでに過去にも滅せず、未来にも生ぜず。所化もって同体なり。これすなわち己心の三千具足、三種の世間なり」

本時の娑婆世界は寿量品の説法により開顕された久遠釈尊の娑婆世界であり、北川前肇氏も両段を結び付けて、「法華経の信仰者は妙法五字の受持によって久遠の釈迦と一体となり」（『日蓮聖人『観心本尊抄』を読む』二〇四頁）と述べる。

しかし大平宏龍氏はこうした解釈について、「五字の受持で自然に因果の功德を譲与される」ということと、「受持者と釈尊が一体となる」ということとは少し異なるようにも思われるが如何であろうか（『日蓮遺文の思想的研究』五七頁）と、疑問を呈している。私も同感であり、詳細は別稿を期す。

四、具足＝薩＝六＝沙＝妙の等式は成立しない

受持譲与段は具足＝薩＝六＝沙＝妙の等式により導き出されたが、実はこれは成立しない。宗祖は「涅槃経に云く、薩とは具足に名づく等云云。竜樹菩薩云く、薩とは六なり等云云」と記すが、『大正新脩大蔵経』所収の涅槃経・大智度論を見ると、ともに「薩」ではなく「沙」であり、宗祖が涅槃経の「沙」を「薩」に置き換えたことはすでに判明している。大智度論の「薩」もその蓋然性が高いだろう。「沙」であれば、等式は〈具足＝沙＝六〉と〈薩＝妙〉に二分されるから、六波羅蜜修行で得た釈尊の因果の功德が妙法にそなわるという結論は導き出せない。よって、受持譲与段は宗祖の主体的な確信、決断による結論と考えるのが適切である。（菅原）

[▲このページの先頭に戻る](#)

一、妙法受持により私たちの身土は一念三千となる

『観心本尊抄』は冒頭に摩訶止観の一念三千の文を引く。

「それ一心に十法界を具す。一法界にまた十法界を具すれば百法界なり。一界に三十種の世間を具すれば、百法界に即ち三千種の世間を具す。この三千は一念の心にあり。もし心無くんば而已（やみなん）。介爾（けに）も心あれば即ち三千を具す。（中略）ゆえに称して不可思議境となす。意はここにあり云云」

心があれば誰でも一念三千をそなえるというこの理論を、妙楽湛然は理境（理具性徳の境）と呼ぶ。しかし末法の私たちの劣心に本当に仏界がそなわるのか。この難問は受持譲与段で解決された。

「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す。我等この五字を受持すれば、自然に彼の因果の功徳を譲り与えたまう」

妙法受持により釈尊の因果の功徳が自然譲与されて仏界がそなわる、という宗祖の確信である。ただし十界具足が保証されても、三世間（五陰・衆生・国土）との関係をまだ述べていないから、『観心本尊抄』前半の最後に止観弘決の文を引く。

「まさに知るべし、身土は一念三千なり。故に成道の時、この本理に称（かな）いて一身一念は法界に遍（あまね）し」

これは摩訶止観の一念三千の文を釈したもので、衆生の身（五陰世間・衆生世間＝正報）と土（国土世間＝依報）は一念三千であり、十境十乗観法を修して成仏した時にこの本理にかない、一身一念が法界に周遍するという意味である。これを宗祖は末法の修行に引き寄せて、妙法受持により私たちの身土は一念三千義を成就するという意味で引用した。「身土は一念三千」について浅井円道氏は、「個人の幸福は家庭の不和や社会の動乱によって破壊されることになる」「故に依正は常に別々のものではありません」と説明している。逆にいえば、私たちの人格（正報）は家庭や社会（依報）の安寧に影響を及ぼすといえよう。

こうして『観心本尊抄』前半では、私たちに十界互具・一念三千が成就するかという問題について、摩訶止観の引文（一念三千の理具）→受持譲与段（十界の事具）→止観弘決の引文（一念三千の成就）という流れで叙述して決着をみたのである。

二、止観弘決の文は釈尊の一身一念の法界遍満を述べているという異解釈

止観弘決の文は十境十乗観法を修行する者の「一身一念は法界に遍し」について述べているが、そうではなく久遠釈尊の「一身一念」であり、宗祖の引文意図も同じという解釈がある。たとえば浅井円道氏は著書や講演にて、

「釈尊の成道という事実を基盤にして仏色心の遍満を述べたのである」

「釈尊が成仏した時、釈尊の身心が全法界にゆきわたる故に、私たちに仏界が備わっている」

「身土一念三千というこの本理、この本理を証得して、お釈迦さまの一身一念が法界に遍満した。お釈迦さまが成道されたから、我々は仏界を具することができるようになったのだよということです。（中略）伝教大師の「註無量義経」にこれと同じようなことがらが書いてあります。この筋です」

と説明する。註無量義経にはこうある。

「この究竟即の三仏陀等はただ一人あり。修顕して体を得れば法界に周遍して常寂光に居す。三千世間の依正は宛然として自受法樂するなり。一衆生も三仏陀の性を具有するが如し。一切衆生もまた是くの如し。すでに顕れるを仏陀となし、いまだ顕れざるを衆生となし、分に顕れるを菩薩となす」

氏はここに、釈尊の修行して得た果徳が法界に遍満し、衆生の心中に本来それがそなわるといふ義勢がうかがえるとし、止観弘決の文意はこれと同じ筋であるという。

三、受持譲与段は釈尊の一身一念の法界遍満を前提としていない

浅井氏は『国訳一切経・経疏部二』妙法蓮華経文句（改訂版）の校訂と解説を担当したことから分かるように、中国原始天台の研究者でもあるから、十境十乘観法を修行する者の「一身一念」であることを知っている。知っていながら、あえて釈尊の一身一念と解釈したのは、釈尊の一身一念が法界に遍満しているから受持譲与段（三十三字段）が成り立つと主張するためであり、氏はこう述べる。

「三十三字段で受持を媒介として釈尊の因果の功德の自然譲与を受けるといふ末法観心の修行方法も、釈尊の成道によってその一身一念が法界に充満したといふ性具の理を基盤に置いているのでなければ、成立しないといふ意味を示されたことになる」

しかし私は受持譲与段が釈尊の一身一念の法界遍満を前提としているとは思えない。受持譲与段と同趣旨としてよく引かれる『日妙聖人御書』の、

「この妙の珠は、昔釈迦如来の、檀波羅蜜と申して身をうえたる虎に飼（か）いし功德、鳩に質（か）いし功德、尸羅波羅蜜と申して須陀摩王として虚言（そらごと）せざりし功德等、忍辱仙人として歌梨王に身をまかせし功德、能施太子・尚闍梨仙人等の六度の功德を、妙の一字におさめ給いて、末代悪世の我ら衆生に、一善も修せざれども六度万行を満足する功德をあたえ給う。「今此三界皆是我有其中衆生悉是吾子」これなり。我ら具縛の凡夫、たちまちに教主釈尊と功德ひとし。彼の功德を全体うけとる故なり。経に云く「如我等無異」等云云。法華経を心得る者は釈尊と齊等なりと申す文なり」

の文も、釈尊の六度（布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧）修行の功德がそなわる妙法を受持すれば、釈尊と同じように成仏できると、その確信を述べているが、釈尊の一身一念の遍満を前提としていない。

『開目抄』でも『観心本尊抄』と同様に、方便品、涅槃経、無依無得大乘四論玄義記、吉蔵の疏、法華玄義、大智度論の諸文から、妙＝薩＝具足＝沙＝六の等式を成立させて、

「妙とは具足。六とは六度万行。諸の菩薩の六度万行を具足するようをきかんとをもう。具とは十界互具。足と申すは一界に十界あれば当位に余界あり。満足の義なり」

と、六度万行の功德を含む十界互具の妙法であると述べるが、釈尊の一身一念の遍満を前提としていないのである。

もとより止観弘決の「一身一念は法界に遍し」は十境十乘観法を修する者のそれであり、釈尊のそれではない。にもかかわらず現今の『観心本尊抄』の解説本や論文の多くが、釈尊の一身一念とする異解釈を用いているので、その点注意を要する。

繁雑なため浅井氏の所見の出典を省略した。詳しくは『興風』三四号の拙稿「『観心本尊抄』受持譲与段と止観弘決の文の考察」を見てほしい。（菅原）

[▲このページの先頭に戻る](#)

三六『法華真言勝劣事』の真偽について（一）

[▲このページの先頭に戻る](#)

今回は三六『法華真言勝劣事』の真偽について、『定遺』に収録された『法華真言勝劣事』と、金綱集「真言宗見聞」の①再治本及び②日王丸本（未再治本）の文章表記をめぐって検討を加えてみたい。三六は『定遺』の御書番号。①再治本、②日王丸本はともに身延山久遠寺身延文庫蔵である。

なお、①再治本と②日王丸本の関係については、拙稿「『金綱集』に関する基礎的考察」（『日蓮仏教研究』第12号所収）、同「続『金綱集』に関する基礎的考察」（『興風』第34号所収）にて、ともに身延久遠寺3世日進の編集であることを論述したので参照願いたい。以下はその前提の上で論じている。

さて『法華真言勝劣事』には現在まで幾つかの偽撰論があり、すでに『日蓮聖人遺文辞典（歴史篇）』にも、次のような解説が載せられている。

「本書は文永元年（1264）の著で東密に対する破折のみではなく台密破に及び、慈覚・智証の理同事勝の謬義を破している。この台密破は日蓮が佐渡配流を赦されて身延入山後に至って公表される格式で佐渡流罪以前にはない法門である。本書は古くから『録内御書』に収録されていたものであるが、『金綱集』第六巻「真言見聞集」の中にある「法華真言勝劣事 聖人御書也」と記されているもので仮名交じり文が漢文体になっている。『定本遺文』の脚注に見られるように多くの文字に異同があるが、これは『金綱集』の文を削除したり、補語して意味を明瞭にせんとしたからである。」

この中で、文永元年を系年とする『法華真言勝劣事』に、破折すべき対象として弘法の東密のみならず、慈覚・智証の台密が挙げられたことは、本書が偽撰であることを端的に示すものである。

本書には、①再治本の末尾に「文永元年〈甲子〉七月九日記之」とあり、②日王丸本（未再治本）に「文永九年〈甲子〉七月九日記之」との日付がみられる。両本に文永元年と九年の相違があるが、両本に共通する「甲子」の干支は文永元年であるので、②日王丸本が書写の際に「元」を「九」と誤記したことが了解される。それは、等覚院日全の『法華問答正義抄』が②日王丸本を依用して、『法華真言勝劣事』を写しながら、「文永元年〈甲子〉七月九日」と日付を記したことからも了解される。つまり本書は偽撰ながら、系年を「文永元年」と定めることができる。

では、文永元年の系年がなぜ『法華真言勝劣事』の偽撰の根拠となるかといえば、日蓮の諸宗批判には自ずと順序階梯があり、明確な慈覚批判は文永11年（1273）の『取要抄』（『法華取要抄』の草案）以降とされ、智証へのそれは建治2年（1276）7月の『報恩抄』、もしくは同年4月（推定）の『兄弟抄』あたりが初見とされるからである。

その点をもう少し詳しく述べれば、『法華真言勝劣事』の初出文献とされる②日王丸本（15丁裏）の冒頭は次のように始まっている。（本稿では読者の便宜上、原漢文の引用を読み下し文に改めた。）

法華真言勝劣事 聖人の御書也。

東寺の弘法大師空海の所立に云く、法華経は尚華嚴経に劣れり、何に況や大日経等に於てをや云云。慈覚大師円仁・智証大師円珍・安然和尚等の云く、理は大日経に同じ、印と真言との事に於ては是れ尚劣れるなり云云（其の所釈余処に之れを出だす）。

空海は大日経・菩提心論等に依りて、十住心を立て顕密の勝劣を判ず。其の中に第六に他縁大乘は法相宗、第七に覚心不生心は三論宗、第八に如実一道心は天台宗、第九に極無自性心は華嚴宗、第十に秘密莊嚴心は真言宗なり。

これによれば、②日王丸本は冒頭に「法華真言勝劣事」と書名を掲げ、「聖人の御書也」と記している。その上で『法華真言勝劣事』は、まず真言批判の対象として、弘法が法華経を大日経・華嚴経より劣るとすること、次いで慈覚・智証・安然等が法華経と大日経を「理」は同じで、印真言の「事」は大日経が法華経より勝れると説くこと、この二つをあげて東密・台密への破折が始まっている。

台密破については、慈覚・智証の理同事勝に対する破折であるが、ここでは安然も加えられている。ただし、他の真撰遺文における日蓮の安然批判は建治元年（1275）の『撰時抄』からで、とても文永元年（1264）までは遡れない。

さらに『法華真言勝劣事』で不審なのは、安然を理同事勝義と破折しながら、その直後に安然『教時義』の説を援用して弘法『十住心論』を破折し、「此の難勢は安然の意也」と記すこと。どうみても一貫性がなく場当たりの主張である。

次に不審なのは、②日王丸本の『法華真言勝劣事』の冒頭部分と、①再治本のそれが内容的にかなり相違することである。以下は①再治本（18丁裏）の冒頭部分。

十住心事

東寺の弘法は十住心を立てて一代を撰す。是れ大日経第一卷住心品並びに竜猛菩薩の菩提心論に依る云云。其の中に第一より第五に至るは、凡夫・悪人・善人・外道・声聞・縁覚の小乗なれば之れを置く。第六に他縁大乘は法相宗、第七に覚心不生は三論宗、第八に如実一道は天台宗、第九に極無自性は華嚴宗、第十に秘密莊嚴は真言宗。

このように①再治本では、②日王丸本で真言批判の対象とされた弘法の法華三重劣の義や慈覚・智証・安然の理同事勝義の部分がなくなり、その代わりに弘法の十住心が大日経や菩提心論に依ることや、十住心の第一から第五を小乗の範囲として省略する旨を述べ、次下から「第六に他縁大乘は法相宗、第七は……」と文章を繋いでいる。そして以下に続く文章は、①再治本と②日王丸本ともに、末尾の「文永元（九）年（甲子）七月九日記之」まで粗同じである。

つまり、両本は『法華真言勝劣事』全篇を書写したものであるが、冒頭部分を書き改められているのである。これを思うに、作者は②日王丸本（未再治本）の当該部分の内容に不都合を感じて、①再治本の上記のような文章に改稿したものであろう。

もっとも『法華真言勝劣事』が真撰遺文であれば、このような内容に関わる大幅な書き換えは考えられない。おそらく『法華真言勝劣事』は、日進もしくはその周辺で作成されたもので、①再治本および②日王丸本（未再治本）はともに日進の編集にかかるので、その自在な改稿も成しえたものと思われる。なお『定遺』をはじめ、現行の日蓮遺文集に収録される『法華真言勝劣事』は、大体が②日王丸本の表記に従っている。

この他にも『法華真言勝劣事』には、①再治本と②日王丸本の内容的な同異、あるいは平賀本・日朝本・録内諸本・『縮遺』・『定遺』等における文言の相違や変遷など、問題は少なくないので次回また検討してみたい。（池田）

[▲このページの先頭に戻る](#)

三六 『法華真言勝劣事』の真偽について（二）

[▲このページの先頭に戻る](#)

前回に引き続き、三六『法華真言勝劣事』の真偽について考察したい。今回は、『定遺』に収録された『法華真言勝劣事』と、金綱集「真言宗見聞」の①再治本及び②日王丸本（未再治本）における文章表記の相違を中心に検討してみたい。なお、『法華真言勝劣事』の引用に際しては、読者の便宜のため漢文を読み下しにした。

さて『法華真言勝劣事』には、真言の理同事勝義について次のような問答がある。「理同事勝」とは、法華経と大日経の理論は同じであるが、印・真言の事相において真言は勝れるという、真言（台密）側の主張である。まずは『定遺』の当該部分の文章を掲げてみよう。

問ふて云く、慈覚・智証等、理同事勝の義を存す。争でか此等の大師等に過ぎんや。答へて云く、人を以て人を難ずるは仏の誠めなり。何ぞ汝仏の制誡に違背するや。但経文を以て勝劣の義を存すべし。難じて云く、末学の身として祖師の言に背

かば之れを難ぜざらんや。答ふ、末学の祖師に違する之れを難ぜば、何ぞ智証・慈覚の天台・妙楽に違するを何ぞ之れを難ぜざるや。問ふて云く、相違如何。答へて云く、天台妙楽の意は、已今当の三説の中に法華經に勝れたる經之れ有るべからず。若し法華經に勝れたる經之れ有りといわば、一宗の宗義之れを壊るべきの由之れを存す。若し大日經法華經に勝るといわば、天台・妙楽の宗義忽ちに破るべきか。(原漢文。『定遺』308頁参照)

そもそも『法華真言勝劣事』は構成や内容に一貫性がなく、問答部分もはじめは問者が日蓮側、答者が真言側で進められるが、途中から文脈を無視して、問者が真言側、答者が日蓮側へと入れ替わるので、文章の流れや意味が大変取りづらい。通常における日蓮遺文の体裁とはかなり懸隔があるが、それはしばらく置いておこう。当該部分の問答は後半にあるので、問者が真言＝台密側、答者が日蓮側である。その内容を簡略に現代語訳してみよう。

【現代語訳】

台密側が問うていうには、先徳たる慈覚や智証は、法華經より真言が勝れるという「理同事勝」の義を用いている。どうして汝は、これらの大師の義に違背しようとするのか。

日蓮側が答えていう。人師をもって人師を難ずることは仏の誡めに反する。なぜ貴方は仏の制誡に違背するのか。法華經と真言の勝劣については、ただ經文によって論じるべきであろう。

台密側が難じていう。汝は天台末学の身でありながら、祖師たちの高説に背いている。それをどうして難ぜずにいられようか。

日蓮側が答えていう。もし末学が祖師の説示に反することを云云するのであれば、智証や慈覚がその祖師たる天台や妙楽の説示に反することをどうして難じないのか。

台密側が問うていう。智証・慈覚と天台・妙楽における教えの相違とは何であろうか。

日蓮側が答えていう。天台・妙楽の意は、已今当の三説の中で、法華經より勝れたる經は存在しない。もし法華經に勝れる經があるといえ、天台一宗の宗義は破れることになる、というものである。もし大日經が法華經に勝れるならば、天台・妙楽の宗義は忽ちに破れるのである。(すなわち、慈覚・智証の理同事勝義は天台・妙楽の義にまったく違背するものである。)

以上が問答部分の通釈であるが、ここに天台の祖師たる慈覚・智証の理同事勝義を同門であるはずの日蓮側がなぜ非難するのか、という台密側の設問がある。それに対し、日蓮側は同じパターンで、祖師たる天台・妙楽の義(已今当・法華最第一)にまったく違背する慈覚・智証の理同事勝義をなぜ非難しないのか、と反問している。

ここで注目したいのは、この問答部分の「慈覚・智証等、理同事勝の義を存す」の一文が金綱集『真言宗見聞』では、再治本・日王丸本(未再治本)ともに、「**伝教**・慈覚・智証等、理同事勝の義を存す」、と記されていることである。

つまり『法華真言勝劣事』の底本たる金綱集では、慈覚・智証のみならず、伝教も理同事勝の義を所持する立場で設問がなされている。慈覚・智証と並べて、伝教が「理同事勝の義を存す」と述べることなど、他の日蓮遺文にはまったく見当たらない。

さらに次下の「何ぞ智証・慈覚の天台・妙楽に違するを何ぞ之れを難ぜざるや」の一文も、再治本および日王丸本(未再治本)はともに、「何ぞ**伝教**・慈覚の天台・妙楽に

違するを何ぞ之れを難ぜざるや」とあり、『定遺』（308頁）表記の「智証・慈覚」は底本では「**伝教**・慈覚」だったことが判明する。これをもとに通釈すれば、日蓮側が「**伝教**や慈覚がその祖師たる天台や妙楽の説示に反することをどうして難じないのか。」と台密側に迫ったことになろう。



金綱集『真言宗見聞』再治本（身延文庫蔵）

27丁表（左の丁）3行目に「問云、**伝教**・慈覚・智証等存理等事勝之義……、」とあり、終行にも「何**伝教**・慈覚違天台・妙楽……、」と見える。

【図版は無断転載禁止です】

もう一点『法華真言勝劣事』には、「慈覚・智証等の親り此の宗義を承けたる者、法華経は大日経より劣の義存すべし。」（『定遺』310頁）という一文があるが、これも再治本や日王丸本（未再治本）はともに「**伝教**・慈覚・智証等も親り此の宗義を承けたる者、法華経は大日経より劣の義存すべし」とあり、伝教が併記されていた。これを口語訳すれば、「伝教・慈覚・智証等の祖師たちは、親しく天台・妙楽の宗義を承けているのに、法華経は大日経より劣るという義を立てている。」となろう。

つまり元々の『法華真言勝劣事』では、慈覚・智証のみならず、伝教も「理同事勝の義」を所持し、天台・妙楽の「宗義」に違背していたことを前提に問答が進んでいる。これは真撰遺文における、伝教と慈覚・智証との関係や日蓮の伝教観とあまりに矛盾している。

日蓮は『報恩抄』にて、

「されば慈覚・智証の二人は伝教・義真の御弟子、漢土にわたりては又天台・真言の明師に値ひて有りしかども、二宗の勝劣は思ひ定めざりけるか。或は真言はすぐれ、或は法華すぐれ、或は理同事勝等云云。」

「慈覚・智証の二人は、言は伝教大師の御弟子とはなのらせ給へども、心は御弟子にあらず。」

「大体大日経と法華経とは理同事勝、慈覚の義のごとし。」

等と示し、慈覚・智証は伝教大師の弟子でありながら、法華経と大日経の勝劣に迷い、理同事勝の義を立てたと説いている。なお「理同事勝、慈覚の義のごとし」とあるよう

に、日蓮は慈覚の「蘇悉地経疏」における謬義を重くみている。

また『大学三郎殿御書』には、

「慈覚大師は本（もと）、伝教大師に稟くると雖も、本を捨てて末に付き、入唐の間に真言家の人々之れを誑惑する間、又大日経と法華経と理同事勝と云云。」

とあり、慈覚は伝教に教えを受けながら、真言の人師に誑かされ理同事勝義を立てたと仰せられている。また『大田殿許御書』には、

「善無畏・弘法・慈覚・智証等は皆仏意に違ふのみに非ず、或は法の盗人、或は伝教大師に逆へる僻人なり。」

とあり、理同事勝義を立てた慈覚・智証を伝教大師に師敵対する「僻人」と捉えている。

次いで、伝教観についていえば、天台沙門として出発した日蓮は、自らを「根本大師門人」（『法華経題目抄』）と名のり、伝教を深く尊崇している。そのことは次の諸遺文にも明らかである。

まず『開目抄』には、

「日蓮云く、日本に仏法わたりてすでに七百余年、但伝教大師一人計り法華経をよめりと申すをば諸人これを用ゐず。」

とあり、次いで『撰時抄』には、

「もし経文のごとくならば、日本国に仏法わたて七百余年、伝教大師と日蓮とが外は、一人も法華経の行者はなきぞかし。」

と示されている。また『報恩抄』には、

「法華経に大日経は劣るとしろしめす事、伝教大師の御心顕然なり。されば釈迦如来・天台大師・妙楽大師・伝教大師の御心は、一同に大日経等の一切経の中には、法華経はすぐれたりという事は分明なり。」

と、法華経・大日経の勝劣について明示された一文がある。

さらには『顕仏未来記』に、法華宗の系譜を伝教から引いて、

「安州の日蓮は恐くは三師に相承し法華宗を助けて末法に流通す。三に一を加へて三国四師と号づく。」

と仰せられている。ここにいう「三国」とは印度・中国・日本、「四師」とは釈尊・天台・伝教・日蓮のことである。つまり「三国四師」とは、印度・中国・日本の三国に出世し、「法華経」の宗旨を建立および弘通した四師の系譜を意味する。

これらの日蓮の伝教観からすれば、伝教が「理同事勝の義を存す」とか、天台・妙楽の「宗義」に違背するという『法華真言勝劣事』の問答内容は、どこに系年を置いても日蓮遺文として成立し得ないであろう。それが台密側の設問としても、日蓮側の返答としても不審きわまりなく、とても日蓮が想定し用意した問答とは思えない。

おそらく『法華真言勝劣事』の内容や構成は、日蓮滅後に激しくなった台密の諸師と日蓮門下との教義論争を示したものである。台密側は、伝教の将来した仏教が法華のみではなく円・密・禅・戒の四宗であったこと、伝教『山家学生式』における止観業（天台学）・遮那業（真言学）のこと、弘法に弟子を遣わし密教を習得させたこと等を主張して、慈覚・智証の理同事勝義は伝教の遺志を継いだもの、と日蓮門下を重難した可能性は十分に考えられる。それに対して日蓮門下は「与奪」の二義のうち、与義の立場から、伝教が慈覚・智証と同じく「理同事勝の義を存す」としても、という想定問答を行ったのが『法華真言勝劣事』なのではなかろうか。今後もこの件について検討を続けていきたい。（池田）

『法命集』中の「世諦不生不滅文」について①

[▲このページの先頭に戻る](#)

今回は『法命集』「教旨上」に引用されている「世諦不生不滅文」について紹介してみたい。

それは、身延文庫所蔵日能筆写の「教旨上」31丁裏から32丁表にかけて記されていて、「円教の意では、真俗二諦のうち真諦の常住は良いにしても俗諦の常住はあり得るのか」（筆者取意）との尋ねに対して、その答えとなる「口決云」の中に引用されている文章である。「教旨」の巻は天台の『法華玄義』に基づいて書かれていて、「俗諦常住」の論義は真俗の二諦義を明かす玄義・釈籤の文から派生する問題である。その当該文章の全文を見ると、

世諦不生不滅文云。

問。真俗二諦為俱生滅為當不尔耶。

行円。凡於教有理事。若依事教者。真俗不生不滅俗諦生滅。若依理教者。二俱不生不滅。

問。何故云尔。

答。事教者。依他為本立一切法。理教者法性為本立一切法故云尔也。以何分理事耶。

問。今親見一切法實生滅。如何不生滅。

答。今隨聖人何（仏）知見者。雖似生似滅不實生實滅。若實生滅者。生不可滅。々不可生也。生滅者權教見思凡夫見也。

問。二俱名為不生滅者。以何分二諦。

答。明性真實。性差別。分二諦別。地持明二法性。一法性々差別故。二實法性々真實故。即二諦之異名也。隨緣不變。准之可知之。

問。以何得知不生滅。

答。有二門。一者道理。何者。法性不可生滅故。併與三種二諦故。二者依聖教。法華云世間相常住。亦本來寂滅相故。名言不變寄理法為相常住者。応云性常住。不可云相常住文。

書本云。嘉保二年五月十五日。於前唐院以御手跡本写畢。

覺大師伝云。教誡四（日）卷（吾）常弘伝二諦不生不滅之旨。而世人偏信真諦不生不滅之義。未解世諦不生不滅之理。汝以此義。流出世。弘通円教。利益有情。即指此文止観文義骨髓令頻知秘要経論法藏文。

と書かれているが、果たしてこれは慈覚大師円仁作とされる『俗諦不生不滅論』の文章とほとんど同文なのである。この円仁作の当該書は「大日本仏教全書」第24巻の「小部集釈」、並びに「増補改訂日本大蔵経」第79巻にも掲載されていて、「昭和現存天台書籍綜合目録」（以下「渋谷目録」）にも、「大日本仏教全書」第24巻「小部集釈」所収のもの、叡山真如蔵の実俊書写の本が挙げられているのみである。また『世諦不生不滅論』の書名として『天台霞標』の「前唐慈覚大師」の伝記の中の「撰述目録」（仏全125巻31頁下段）に列挙されている。なお、「増補改訂日本大蔵経」所載の『俗諦不生不滅論』は叡山文庫真如蔵本によって翻刻されているようで、比較のため「増補改訂日本大蔵経」所載の同書の全文を引用しておく。

俗諦不生不滅論 沙門円仁。

問。真俗二諦。為^レ俱^レ生滅^レ。為^レ当^レ(ハタ)不^レ尔耶。

師云。凡於^レ教有^レ事理^レ。若依^レ事教^レ者。真諦^レ不生不滅。俗諦^レ生滅^レ。若依^レ理教^レ者。二俱不生不滅。

問。何故尔云^レ。

答。事存教者。他為^レ本立^レ一切法^レ。故云^レ尔也。若尔者。以^レ何分^レ事理^レ耶。

問。今現見^レ一切法^レ。實^レ生^レ實^レ滅。云何不生滅^レ。

答。今隨^レ聖人仏知見^レ者。雖^レ似^レ生滅^レ不^レ實生實滅^レ。若實生滅^レ者。雖^レ似^レ生滅^レ生不^レ可^レ滅。滅不^レ可^レ生也。生滅權教^レ見。亦^レ凡夫見^レ。

問。二俱若為^レ不生滅^レ者。以^レ何分^レ二諦^レ耶。

答。以^レ性^レ真實^レ。性^レ差別^レ。分^レ二諦^レ別^レ。持地明^レ二法性^レ。一事法性差別故。二實法性真實故。即二諦之異名也。隨緣不變。准例可^レ知。

問。以^レ何得^レ知^レ不生滅^レ。

答。有^レ二門^レ。一者道理故。何者。法性不^レ可^レ生滅^レ故。併与^レ三種二諦^レ故。二者依^レ聖教^レ。法華云^レ世間相常住^レ故。亦本來寂滅相故。若言^レ不變。寄^レ理法^レ為^レ相常住^レ者。應^レ云^レ性常住^レ。不^レ可^レ云^レ相常住^レ。

先師特加^レ鍾愛^レ。誠曰。吾常弘^レ伝二諦^レ不生滅之旨^レ。而世間偏信^レ真諦^レ不生滅之義^レ。未^レ解^レ世諦^レ不生滅之理^レ。汝以^レ此義^レ流^レ伝於世^レ。弘^レ通円教^レ利^レ益有情^レ矣。(「増補改訂日本大藏經」第79卷 天台宗顕教章疏5 11頁)



日能本『法命集』教旨上(身延文庫蔵) 31丁裏(右側中央罫線)から32丁表(左側罫線)まで

【図版は無断転載禁止です】

ところで二つの文章を比較して興味を惹くのは、先ず、第一の問の答えにあたる部分が『俗諦不生不滅論』では「師云」となっているが、「世諦不生不滅文」では具体的な人物名かと思われる「行円」となっている。次に、「世諦不生不滅文」の文章中「書本云。嘉保二年五月十五日。於前唐院以御手跡本写畢」との一文である。これは『法命集』の作者が「世諦不生不滅文」を嘉保二年（1095）の書写本から転写したとの奥書を持った本から写し取ったということである。つまり現行の『俗諦不生不滅論』の原型が「世諦不生不滅文」として嘉保二年の段階で前唐院に存在していたということになる。三には、『俗諦不生不滅論』の末尾の「先師特加鍾愛。誠曰」が嘉保二年からの転写本では「覚大師伝云。教誡四(曰)」として、それ以下の文章は『慈覚大師伝』（續天台宗全書 史傳2 60頁）から引文していることをことわっていることである。以上のことから推察すると、「世諦不生不滅文」として、嘉保二年以前にて行円という人物以後、彼を中心とする一流の中で作成され、以降いつしか慈覚円仁作『俗諦不生不滅論』として語り継がれるようになった。少なくとも「廬談」が成立する頃には慈覚円仁作の『俗諦不生不滅決』となっていたようである。ところで「増補改訂日本大蔵経」所収の『俗諦不生不滅論』の大久保良順氏の解題では、「円仁作とすることには疑いがもたれる」とされているが、『法命集』の「世諦不生不滅文」の引文はそれを証左する資料になるものと思われる。補足参考のため前述の大久保良順氏の解題を掲載する。

「本書は真諦の不生不滅義と共に俗諦の不生不滅義をも弘伝すべきことを説いたものである。

著者は慈覚大師円仁(七九四－八六四)とされるが、これには後述する如く疑わしいところがある。

本書は実俊写本(実蔵坊真如蔵)を底本としている。その内容について、一般には真諦の不生滅は信じられているが、俗諦不生滅の相は理解されない。しかし『法華経』には「世間相常住」とあり、また法性の理からもこの不生不滅は強調されなければならないとし、問答体をもって論じて、答えを師すなわち最澄に仰ぐ形をとっている。事教では真諦は不生滅、俗諦は生滅といい、理教では二諦共に不生滅である。権教の凡夫見の上では生滅であるが、聖人の仏知見の前には不生滅であるとする。また両者共に不生滅ならば、真俗の差別はあるまいとの問に対し、『菩薩地持経』の事法性、実法性を以て答えている。この『地持経』の二法性は『摩訶止観』の所説を引用したものである。

これらの主張は、かつて師の伝教大師最澄が盛んに二諦不生滅の義を弘伝された祖志を継承するものであると述べている。この二諦不生不滅の旨を先師の教誡であるとする末尾の数行は、寛平親王撰『慈覚大師伝』（『続群書類従』八下）と同じである。最澄には『二諦義私記』（『伝教大師全集』三）があり、四教にかけ七種の二諦を説いているが、これは偽撰とされている。

俗諦不生不滅を扱うときは、大体において俗諦常住の論目を用いるのが常で、最澄の『牛頭法門要纂』（『日蔵』七五）では湛然『始終心要』の文に「俗諦常住」の表題を付しているが、おそらく「仏界不増」の本文が「俗諦常住」と題されるべきものであろう。しかも論証の方法は今の『俗諦不生不滅論』とは異なっている。また二諦義を最も重要視するといわれる毘沙門堂流においても、この論を用いた形跡がない。檀那流に属する祐算の『天台観心神蔵集』の一条に「俗諦不生不滅」と題する一文があるが、これにもまた本書との関係を見ることはできない。したがっ

て、本書の系統は不明ではあるけれども、円仁作とすることには疑いがもたれる。」

(成田)

[▲このページの先頭に戻る](#)

『法命集』中の「世諦不生不滅文」について②

[▲このページの先頭に戻る](#)

前回のコラムで『法命集』中に引用されている「世諦不生不滅文」が、慈覚大師円仁の作とされている『俗諦不生不滅論』と全く同文のものであることを報告した。それによって該書の奥書と思われる「書本云、嘉保二年五月十五日於前唐院以御手跡本写畢」の文から、『俗諦不生不滅論』は嘉保二年（1095）以前に「世諦不生不滅文」として前唐院に存在し、文中に登場する行円という人物を中心とする一流で制作されたものではないかと推察した。今回はその中の行円について注目してみたい。

行円について、まず嘉保二年以前の行円という人物を『元亨釈書』から探すと、該当する人名が二人確認できた。「感進」の項所載の三井行円（仏全101巻271頁）と、「檀興」の項所載の行願寺行円（同303頁）である。後者の経歴は天台僧としての関連性に乏しいので措いておき、前者の三井行円について調べてみた。三井行円とあるから、園城寺の記録である『園城寺伝記』（仏全127巻11頁49頁）と『寺門伝記補録』（仏全127巻359頁）をも見てみると、三井寺の唐坊法橋行円としての伝記があった。それらを参照しながら経歴を紹介する。まず『元亨釈書』の「釈行円」の項には以下のように記されている。

釈行円。姓源氏。通議大夫国挙之子也。初円已冠為進士。名国輔。（中略）即入園城寺剃落。遊智静心嘗之二門。以故精修学。修如意輪觀自在供。大悲尊現身放光。常与山王明神清談。明神曰。我名山王。公委之乎。表三諦即一也。山字豎三画者空仮中也。横一画是即一也。王字横三画者三諦也。豎一画又一也。二字三画而有一貫之象。故我立為号也。一心三觀一念三千亦復如是。是以我護持台教。鎮覆国家。我身外無名。名外無身。即身而名。即名而身。名外無法。法外無名。即名而法。即法而名。身與名法無二無三。是名一乘。我名義也。

現代語訳すると、

行円は、姓は源氏で、通議大夫国挙の子として生まれ、成人して名を国輔とつけた。（中略）園城寺の智静のもと出家受戒し、後に同寺の心嘗に入室し精進修行を重ねた。如意輪観音自在供を修し如意輪観音の現身に放光するを感得した。また常

に山王明神と清談し、その際山王神より「山王」の文字について尋ねられた。すなわち山王神が言うには、「我が名の山王の山の字は豎三画は空仮中の三諦にして、横一画の一諦は即一を表し。王の字は横三画の空仮中の三諦にして、豎一画の一諦は即一を表す。この二字で三と一の円融の三諦を表わし、それが山王の名前の由来である。そのように一心三觀も一念三千も理解すべきである。これを以て天台の教えを護持し、国家を鎮護している。我が身の外に名も無く名の外に我が身無く、身に即して名あり名に即して身があり。また名の外に法なく法の外に名なし。名に即して法、法に即して名がある。身と名と法は二も無く三も無し。是れを一乗と名付く。これが我が名義である」

となる。

この山王神からの教示を受けた行円のことを『園城寺伝記』（仏全127巻49頁）では神道灌頂の元祖と伝えている。さらに『寺門伝記補録』（同359頁）によれば、「治安元年（1021）三月十五日年四十七臘二十八で阿闍梨灌頂を心訶より受け、長久四年（1043）十二月二十八日年六十八で法橋上人位に叙され、永承二年（1047）正月七日行年七十で臨終している」と具体的な期日と年齢を伝えている。園城寺（三井寺）の祖師が智証大師円珍で「山王院の大師」との通称があれば、三井の行円が山王神と深い関わりがあっても不自然なことではないように思う。ただ山王神からの「山王」の文字についての教示は、他に比叡山無動寺の慶命の伝にもあって、むしろ慶命相伝の記録の方が圧倒的に多い。『一心妙戒鈔』（「続天台宗全書」円戒1）、『一心三觀本文』（「興風叢書」17）、『一心三觀血脈』（「同」）、『一心三觀行法抄』（「続天台宗全書」口決1）、『一流相伝法門見聞』（「天台宗全書」第九巻）、『等海口伝抄』（「同」）、『溪嵐拾葉集』（「大正新修大蔵経」76巻）等といろいろな「一心三觀相伝」の文献に記録されている。ただいずれも山門側の記録ではある。また山王神道の記録である『山家要略記』巻三の巻末の付記「覚林坊五箇条」（「続天台宗全書」神道1、51頁）には、以下のように伝えている。

大宮権現令授一心三觀与灌頂御。慶命座主并唐房法橋行円慶命相伝之。一心三觀惠心流学者殊秘之。（中略）灌頂者最秘藏之間口伝絶了。唐坊相伝三井寺秘事也。仍不流布山門

現代語訳すると、

大宮権現が現に現れて一心三觀と灌頂とを授けた。慶命座主と三井寺唐房の法橋行円がそれを相伝した。慶命相伝の一心三觀を惠心流の学者等は殊にこれを秘した。

（中略）灌頂とは最も秘藏されて口伝には絶したものである。唐坊の相伝は三井寺の秘事であるため山門には流布しなかった。

となるだろう。無動寺慶命と同じように山王神より教示を受けた三井の行円であったが、その相伝は山門には流布しなかったと記している。

次に「世諦不生不滅文」の内容については、真諦と俗諦は共に生滅なのか不生不滅なのかを五つの問答形式でそれを解説し、それに添えて「覚大師伝云」として寛平親王撰『慈覚大師伝』（「続天台宗全書」史伝2 60頁）数行の文を加えている。その文章とは、

覚大師伝云。教誡曰卷(吾)常弘伝ス二諦不生不滅之旨。而世人偏信真諦不生不滅之義。未解世諦不生不滅之理。汝以此義。流出世二。弘通円教ヲ。利益有情ヲ。即指二文ヲ止観ノ文義骨髓ヲ令頻リニ知秘要ノ経論法蔵ヲ口。

というものである。

現代語訳すれば、

慈覚大師伝に云く、祖師最澄が言う、「吾は常に真諦世諦の二諦の不生不滅の旨を広く伝えてきた。世人は真諦の不生不滅を信じているが、世諦の不生不滅の理は理解していない。あなたはこの義を世に弘め円教を弘通して有情を利益しなさい。ここに止観の骨髓の文を示し、秘要の経論法蔵を領知せしめん」と。

となるであろう。

ここでの真諦と世諦の対比は、真諦の仏法と世諦としての日本古来の神道とを想定していると考えられる。仏教を志している者は仏法（真諦）の不生不滅を学び当然のように理解しているかも知れないが、神道（世諦）の不生不滅の理は未だ理解されているとは言えない。「世間相常住」との經典の教えからも「真俗二諦義」に照らして、真諦と世諦が共に不生不滅であることを説き明かしなさいという教誡であると理解したのではないだろうか。そう考えると、山王神よりの山王の文字の神道灌頂を受けた行円が「世帯不生不滅文」を制作する必然性が納得できるように思う。

以上「世諦不生不滅文」中の行円と『元亨釈書』の三井行円が同一人物であるかの決定打らしきものはないが、その可能性は大いにあるものと思われる。

因みに、前回のコラムで「少なくとも『廬談』が成立する頃には慈覚円仁作の『俗諦不生不滅決』となっていたようである」としたが、さらに古い『一乗論談抄』の第八上（「興風叢書25」281頁）や『一心妙戒鈔』（「續天台宗全書 圓戒1」258頁）にも、『俗諦不生不滅論』を慈覚大師円仁作としていることが確認できたことを報告しておきたい。

参考のため、以下に『法命集』教旨上の中の「世諦不生不滅文」の全文を掲載しておく。

世諦不生不滅文云。

問。真俗二諦為俱生滅為当不尔耶。

行円。凡於教有=事理。若依=事教=者。真俗不生不滅=俗諦生滅。若依=理教=者。二俱不生不滅。

問。何故云尔。

答。事教者。依他為本立一切法。理教者法性為本立一切法故云尔也。以何分=事理耶。

問。今觀見一切法实生滅。如何不生滅。

答。今隨=聖人何（仏）知見=者。雖似生似滅不=实生实滅。若实生滅者。生不可滅。不可生也。生滅者權教見思凡夫見也。

問。二俱名為不生滅者。以何分=二諦。

答。明=性真實。性差別。分=二諦別。地持明=二法性。一=事法性々差別故。二=实法性々真實故。即二諦之異名也。隨緣不變。准之可知之。

問。以何得知不生滅。

答。有=二門。一者道理故。何者。法性不可生滅故。併与三種二諦故。二者依=聖教。法華云世間相常住。亦本來寂滅相故。名言不變寄理法為相常住者。応云=性常住。不可云=相常住文。

書本云。嘉保二年五月十五日。於前唐院以御手跡本写畢。

覺大師伝云。教誡四（曰）卷（吾）常弘=伝二諦不生不滅之旨。而世人偏信=真諦不生滅之義。未解=世諦不生不滅之理。汝以此義。流=出世。弘=通円教。利=益有情。即指=文止観文義骨髓令=頻知=秘要経論法蔵文。

「したし父母」か「しうし父母」か

『開目抄』はその草案と思われる日蓮の真蹟が身延山久遠寺に伝来していたが、明治8年の大火によって焼失した曾存御書である。しかし幸いなことに久遠寺21世寂照院日乾(1560~1635)の、真蹟との綿密な対校が記された、いわゆる「真蹟対校本」が京都府本満寺に所蔵され、その影印本が同寺より刊行されている。

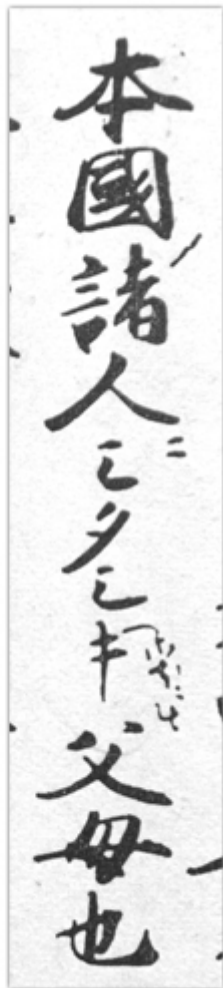
さてその末文近く、『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下『定遺』)が「日蓮は日本國の諸人にしたし(親)父母也。」(608頁)と表記する文について、以下少々考察を加えたい。

『定遺』の表記は、日乾の対校本が、その元本(『録内御書』の写本)が、

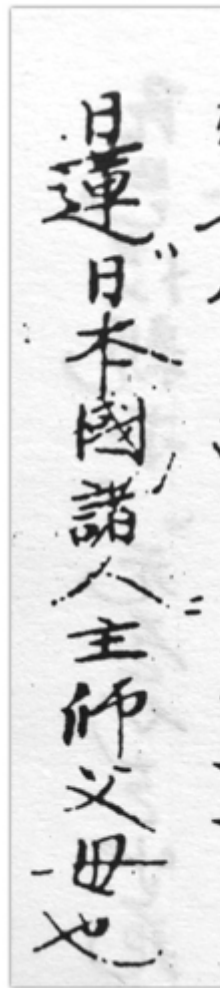
「日蓮^ハ日本國ノ諸人ニシタシキ父母也」

と記されている「キ」に、「御本ニ無」と注記し(写真①参照)、真蹟には「キ」の字がないことを示しており、それによって『日蓮聖人御遺文』(『縮刷遺文』823頁)が「したし(親)父母也」としたのを踏襲したものである。

写真① 『日乾真蹟対校『開目抄』の当該部分（本満寺発行『開目抄』）



写真② 『好学院日存筆写『開目抄』の当該部分（本能寺発行『開目抄』）



それに対し『日蓮大聖人御書全集』（大石寺版・237頁）、およびそれを踏襲した『昭和新定日蓮大聖人御書』（以下『新定』・833頁）では「しうし（主師）父母也」としている。『日蓮大聖人御書全集』は大石寺二七世日寛（1665～1726）の『開目抄文段下』に、

「一、シタシキ父母ナリ 文。異本^ニ云ク、シウシ父母ナリ 云云。今謂ク、異本最^モ可^キ然^ル也。」

（『富士宗学要集』4巻329頁）

とあることによったものである。「異本」が何であるかは不明であるが、参考ながら八品日隆の伯父である好学院日存（1369～1421）筆写の『開目抄』（京都府本能寺発行。影印本『開目抄』）では、

「日蓮^ハ日本國^ノ諸人^ニ主師父母也」（150頁）

となっている（写真②参照）。

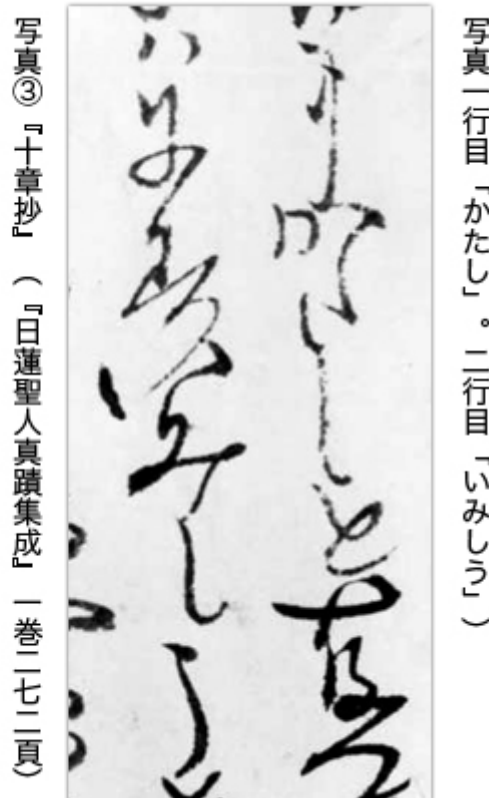
さて、『縮刷遺文』『定遺』は真蹟により対校した日乾本によっているのであるから、それが尊重されるべきはある意味当然のことといえよう。

しかし日寛が示した異本と、それを踏襲した『日蓮大聖人御書全集』『新定』が「しうし（主師）父母」＝「主師親」としていること、そして日存筆写本が「主師父母」としていることもけっして軽視されるべきではない。それはたとえば『一谷入道女房御

書』（『定遺』は『一谷入道御書』996頁）には「日蓮は日本国の人々の父母ぞかし、主君ぞかし、明師ぞかし。是れを背かん事よ。」とあり、日本国の人々の主師親であることが表明されており、また『開目抄』は冒頭「夫れ一切衆生の尊敬すべき者三つあり。所謂主師親これなり。」（535頁）との文で始まっており、その文と右末文は函蓋相応しているように思われるからである。

では何故に「シタシキ父母」と「シウシ父母」と、異なる表記が生じたのであろうか。

その理由は、日蓮の平仮名「た」の表記の特徴にあると思われる。日蓮は「た」の平仮名を、「堂」「多」の変体仮名にて表記するが、「多」の変体仮名の表記は、写真③のように一見「う」と似ているのである。



すなわち日蓮真蹟の『開目抄』では「しうし父母」と表記されていたが、『録内御書』系統の大元の写本では「したし父母」と誤読され、さらに転写される中で「したし父母」では語調が悪いので「き」を補って「したしき父母」となったものと思われるのである。

そして日乾は「シタシキ父母」と記されていた写本と真蹟とを対校し、その写本につられてかやはり真蹟を「したし」と読み、しかし「き」の字が無いので「御本二無」と注記したと推測されるのである。

その一方で日寛のいう「異本」は、正しく「しうし父母」と読んで伝来し、日存本の元本はそれを「主師父母」と漢字に直して表記したと思われる。

ちなみに日蓮は、近時発見された『四条金吾殿女房御返事』真蹟断片（第6紙14行完、神奈川県平塚市隆盛寺蔵。『定遺』856頁）に「法華経を持たせ給ふ人は、一切衆生のしうとこそ仏は御らん候らめ」とあるように、「主」を平仮名で表記する場合、「しゆ」ではなく「しう」と表記する（中尾堯「ご真蹟に触れる(405)」『日蓮宗新聞』平成31年4月20日号参照）。このことも右推測を補完していよう。

よって身延に曾存した『開目抄』真蹟には、「日蓮は日本国の諸人にしうし父母也」と記されていたと結論しておきたい。(山上)

[▲このページの先頭に戻る](#)

『華嚴経』 「三界唯一心 心外無別法」の文について

[▲このページの先頭に戻る](#)

『興風』25号掲載の拙稿「『三世諸仏総勘文教相廃立』の真偽について—花野充道氏の真撰説批判」(以下拙稿A。128頁)において、『三世諸仏総勘文教相廃立』(以下『総勘文抄』)が偽撰遺文たる根拠の一つとして、文中「華嚴経云 心如工画師造種々五陰 一切世間中無法而不造。如心仏亦爾。如仏衆生然。三界唯一心。心外無別法。心仏及衆生是三無差別已上。」(『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下『定遺』)1693頁)とあり、『華嚴経』引文に際し、同経「夜摩天宮菩薩説偈品第十六」の同文には見られない「三界唯一心 心外無別法」の文が挿入されていることをあげ、真撰遺文たる『八宗違目抄』では、当該『華嚴経』の文が引用されるが、右文は見られないことを指摘した。

また『興風』34号掲載の拙稿「日蓮仮託偽撰遺文の類型的分類試論」(以下拙稿B。197頁)においても同趣旨の主張をし、本年末に上梓予定の『日蓮遺文解題集成』の『三世諸仏総勘文教相廃立』の項では、真撰遺文『天台肝要文集 上』の当該『華嚴経』の引文にも見られないことを追加して、それを論じている。

さて右「三界唯一心 心外無別法」の文に関し、近時創価大学教授菅野博史氏より貴重な情報を提供されたので以下に紹介したい。

すなわち智顛の『維摩経玄疏』(開皇15年=595年)には右文に類似した『華嚴経』の文が、「故華嚴経云 三界無別法 唯是一心造」(『大正蔵』38・526・a)として引用されるが、これは『華嚴経』「十地品第二十二之三」の「三界虚妄 但是(一)心作」(『大正蔵』9・558・c)の文がその出典ではないかと思われる、とのことである。

また二つの離れた文を結びつけて一つとして引文する例はよくあることで、『総勘文抄』引文の『華嚴経』の文を扱う際には、その点には注意が必要であるとのことご教示であった。

確かに澄観の『華嚴経疏』(貞元3年=787年)には「経説三界唯一心現心 如工画師故」(『大正蔵』35・522・a)とあり、「経説」とは『華嚴経』のことであろうから、そのご教示は妥当といえよう。

そうとすれば、このような智顛や澄観等の文言などを参考として、『華嚴経』の「夜摩天宮菩薩説偈品第十六」の文と、「十地品第二十二之三」の文をアレンジして合体成

文化した、冒頭示した文ができていった可能性が高いということになる。

さてその文献的初見であるが、拙稿Aでは伝教作と伝わる『長講法華經先分發願文卷上』（弘仁3年=812年）に、『華嚴經』からの引文たることは明記されないが、「三界唯一心 心外無別法 心仏及衆生 是三無差別」（『伝教大師全集』以下『伝全』2巻241頁）の文が見られることを紹介した。

その後拙稿A・Bでは触れ得なかったが、日本天台宗の学僧光定の釈疑に、唐の天台僧宗穎が決答した『唐決』（会昌5年=845年）の、宗穎の答弁の中に「華嚴經云 三界唯一心 心外無別法 心仏及衆生 是三無差別」（『卍統藏經』100・846・b）とあることに行き当たった。宗穎は『慈覚大師伝』に「天台大師第八弟子左街醴泉寺僧宗穎」（『統天大宗全書』史伝2・65・b）とあり、詳細は不明ながら長安左街（右街とも）の醴泉寺に住し、光定釈疑の前にも、伝教弟子徳円（812～845）の釈疑十箇条に宗穎が決答した『唐決』があり、この時代中国天台宗として『唐決』をなす程の学匠であったことがわかる。時代的には『長講法華經先分發願文卷上』よりも後にはなるが、右状況から推するに、どうもこの文は、先述の智顛や澄観の文の影響をも考慮すると、中国において、右『唐決』から遡ることそう遠からざる時期に、『華嚴經』の文として成文化された可能性が高いように思われるのである。伝教も入唐（延暦23年=804年）の際に修学し伝来したのであろう。

その後日本天台では、安然の『菩提心義抄』（『大正蔵』75・540・c）に引文され、さらに中古天台文献たる『本理大綱集』（『伝全』5巻211頁）、『観心略要集』（『大日本仏教全書』38巻198頁）、『自行略記』（『恵心僧都全集』5巻597頁）、『断証決定集』（『伝全』5巻227頁）、『修禅寺決』（『伝全』5巻70頁）等に頻出することは、拙稿A・Bに論じたとおりである。

今回菅野氏のご教示により、「三界唯一心 心外無別法 心仏及衆生 是三無差別」の文が成立・伝搬していく過程を、誠に不完全ながら推測できたことは大きな収穫であった。改めて感謝申し上げたい。

そのことを前提とした上で、拙稿において『総勘文抄』の『華嚴經』引文中に「三界唯一心 心外無別法」の文が存することを、偽撰遺文たる根拠の一つとしたことは、第一に日蓮の真蹟が存する二遺文の引文にはその文は見られぬこと、また『総勘文抄』の内容が多く『自行略記』によっており、右文導入もその影響と考えられることなどから、なお有効であることを、ここに改めて確認しておきたい。また『総勘文抄』とは、その成立において深い関連性が見られる偽撰遺文『一念三千法門』（『定遺』2036頁）、『万法一如抄』（『定遺』2196頁）に（関連性については拙稿B参照）、「三界唯一心」の文が見られることも、私説を補完するものと思う。（山上）

[▲このページの先頭に戻る](#)