

日蓮における開会の思想と教団の問題

勝 呂 信 静

(立 正 大 学)

一

どの宗祖についても共通していえることであろうが、仏教の中である一つの立場を主張する場合、かれはその立場が釈尊のもっとも普遍的な教えに基くことを確信し標榜しているから、そのかぎりでは、特定の宗派を形成しようという意識はもっていないといえる。しかし現実には、一つの立場をとることは、既成のさまざまな仏教の立場と対することになり、あるいは反対の立場を呼び起す可能性もあり、ここに立場の主張者の意図いかんにかかわらず宗派が形成される。また立場の主張が単なる理念にとどまるものでなく、宗教として現実の社会に働きを持つものである以上、その主張の信奉者たちが、社会的存在としての教団を形成し、他の教団あるいは社会的勢力と対する関係におかれることもさげられない現象である。

日蓮において特徴的なことは、かれが信奉する法華経を、仏教のもっとも普遍的な教えとして確信していたから、

主觀的には、みずからが既存の諸宗派を超越する立場に立つものであることを自任していた。「日蓮はいづれの宗の元祖にもあらず、又末葉にもあらず」（妙密上人御消息）^(一)という。また「宗々互に權を諍ふ。予これをあらそはず」（開目抄）^(二)ともいう。客觀的事実としてはかれが天台宗の流れを汲むものであることは全く明瞭であるが、ただかれは同じ天台宗の中において、同時代の先学を師とする意識を全く持っていない。かれが幼時に修学した清澄山は、慈覺大師系統の天台寺院であったが、そのときの師匠道善房に対しては、情誼的な恩愛を強く感じているが、思想上の師とはみなしていない。比叡山留学時の師は有名な碩学俊範であることが知られるが、かれから何らの思想的影響をうけた形跡も認められない。日蓮は遠く天台・伝教のみを思想上の師と仰ぎ私淑しているが、ときには、みずからの境地在が釈尊の内證に直結するものとして、天台・伝教をも超越しようとする態度を示している。このように直接的な師を持たないことは、親鸞や道元と異っているところである。

しかし一方では、日蓮は、その主張を現実の社会の中に、じっさいに働きをあらわすものとして実現させようとしていたから、その実践活動は社会的抵抗を呼び起し、それに対応して、かれの信奉者たちは、日蓮を中心とする集団の形成を強固にした。遺文を通じて著しく目につくことは、かれがつねに弟子信者に向って語りかけるとき、一人称に相当するものとして「日蓮」という自称をひんばんに用い、日蓮を中心とする一門の形成を呼びかけていたことである。遺文中には「日蓮が一門」、「日蓮が弟子檀那」等のことばがしばしばあらわれる。

その思想的立場が普遍性を持つべきことと、それが現実社会に実際に働きをあらわすべきこととの二つの方面をとにも強調した点に日蓮の特徴があるといえよう。単なる理念として、普遍的思想を表現することは、理論的な教義の構成によって事足りようが、それを現実の社会に実現するには、実現の障害となるさまざまな対象と対決し、それを

克服することが要求される。日蓮の一生はこの実践の連続であった。

こうした問題を端的に示すものとして、日蓮の四箇格言と、それに伴う他教団への折伏伝道をあげることができよう。いわゆる「念仏無間・禪天魔・真言亡国・律国賊」という成句は、日蓮遺文の中では、与建長寺道隆書・本門宗要鈔に見られ、しかもこれらの書を偽作視するものもあるので、日蓮における四箇格言の成立を疑問視するものもある。そしてこの疑問視は日蓮の諸宗破折の意義を小さく評価しようとする動機と結びついている。しかし四箇格言と類似した表現は、遺文中随所に見られるから、かりにこの言葉が日蓮自身のものでなくても、実質的に日蓮の立場を表しているものと見てよいであろう。

さてこの四箇格言は、単に教義理論上の対論にとどまるものでなく、布教伝道という社会的実践を伴うものであるから、当然、社会的存在としての教団の存立の問題とかかわって来る。日蓮が折伏伝道を行なったことは事実であるが、それがどのような意味をもつかということについては、大きく二つの解釈があるようである。一つは、日蓮以降近世初頭に至るまでは、他教団に対する攻勢的布教が可能であったから、日蓮の諸宗破折は、その思想の本質から出た必然的な実践であると考えられた。他は、近世の専制的な封建政権が成立して以降の考え方であって、この時代攻勢的な布教法が強権をもって禁圧されたので、日蓮の折伏行は布教上の便宜的手段として、思想の本質とは別であり、日蓮の思想といえども他教団の存在を否定するものでないという解釈が有力であった。そして現代の日蓮解釈もおおむね近世以降の解釈をうけつぎ、折伏や四箇格言の意義を大きく評価しない。現代の代表的な日蓮研究家は「四箇格言にしても、最初からまとめて唱えられたものでなく、布教の過程において、かれなりに必要を感じて個々にいだしたものである。ところが日蓮伝記では、立教開宗の日に四箇格言をなしたとしている。そのために、もともと

日蓮は性格的に排他的であつたという印象を与えるにいたつたのである」と述べている。

しかし思想と実践の統一を強く求めるタイプの宗教家である日蓮が、その生命を賭して行なつた折伏伝道を、布教対象から触発された手段的なものと考えていたかどうかは問題であらう。この問題を解く一つのかぎは、かの諸宗破折の思想がどのような理由で成立したのであるか、それは日蓮の思想の根本をなすものとして、はじめにかれの思想形成にあずかるような意義を有するものであつたのか、それとも、後に布教の過程において漸次に成立した思想であつたかということ明らかにすることである。そこで小稿では、日蓮の思想形成の由来を考え、それが四宗破折の実践にどう結びつき、また教団の問題に関係するような意味を有するのであるかということ考えてみたい。

二

日蓮の青春時代の仏教修学については、後年かれが往時を回想した断片的記事があり、一般にそれを手がかりとして論ぜられている。またこの頃にかれが学習のため筆写したとみられる円珍の「円多羅義集」、覚鑿の「五輪九字秘釈」等の著作の原物が残されており、参考される。しかしこれらからかれの思想形成の過程を推定することは、資料的に見てもあまりにも不十分であらう。ただ従来、見落されていた方法であるが、かれの最初期の著作の思想内容を手がかりにして、遡源的に思想形成の過程を推定する方法が可能であるように思われる。

開宗以前の著作としては、二十一歳のときに著わした「戒体即身成仏義」が唯一のものである。これは清澄山における修学の成果をまとめ、仏教全体に対するかれの理解を述べたものであらう。開宗後初期の著作としては、正嘉二年、三十七歳のときに著わした「一代聖教大意」を、古来、宗学者たちは、「御書の始めなり」（常師見聞奥書）、「著

作の首め」(日導)などといっている。これは一切經の趣旨を要約して述べ、仏教全体に対するかれの理解の態度を示したものである。しかし實際は、本書が開宗後最初の著作というわけでなく、昭和定本遺文の配列によると、本書以前に、断簡や覺書を含めて八篇の遺文が存在する。この中で、戒体即身成仏義や一代聖教大意と同じように、仏教全体に対する展望を行なったものに、「諸宗問答鈔」がある。

本書は、建長七年、三十四歳の作とされているが、この中に真言破折が述べられているので、異論が出される余地があるように思われるのであるが、この系年が何によって定められたのか、異説があるのであるのか、ということについては、私はよく承知していない。一おう昭和定本遺文における本書の系年にしたがうと、以上の三書が、日蓮が本格的な布教活動、著作活動をはじめる前の段階において、仏教を展望した著作として、かれの思想の基本的姿勢をうかがうことができるものと見てよいであろう。そして結論を先にいえば、この三書を通じて一致して認められることは、かれは法華經を「開會」の思想として把握し、それを仏教の中心にすえたことである。

まず戒体即身成仏義は、戒体には、小乗・權大乘・法華經・真言宗の四種があるが、戒体を発得した当初に即身成仏の果を得ることができるのは、法華經開會の戒体と真言宗の戒体のみであることを述べたものである。小乗戒体は二百五十戒等、權大乘の戒体は梵網經・璣珞經によるもので、前者は華嚴經の結經に当るが、その華嚴經は頓教であり一乗を説くも、未開會の一乗である。また華嚴・璣珞の二經には、別円二教が説かれ、その円教の方面において、衆生が仏戒を受けて正覺を成ずるとされるが、法華以前の円の戒体は別教の所屬にすぎない、「法華の戒体は受・不受を云はず、開會すれば戒体を発得す」という。

つぎに法華經を論ずるについて、かれはとくに「法華開會の戒体」と標題している。かれが法華經と他經を區別す

る根拠を、開会のはたらきの有無に置いていたことは明らかである。かれはいう、「唐土の天台宗の末学、戒体を論ずるに……末だ梵網・法華の戒体の差別に委しからず。法華經一部八卷二十八品、六万九千三百八十四字、一一の文字、開会の法門実相常住無作の妙色に非ずということなし。此の法華經は、三乘・五乘・七方便・九法界の衆生を皆毗盧遮那の仏因と開会す。……此等の衆生の身を押へて仏因と開会するなり。其故は、此等の衆生の身は皆戒体なり」と。

天台以来の歴史において、開会の思想がどのように理解され、展開をとげて来たかということは、独立に考究すべき問題であろうが、日蓮はこの場合、「開会」の意義を、一切衆生を包含して成仏せしめる原理として考えているように思われる。開会は、会三帰一あるいは開權顯実として、諸經の統一を意味する思想であるが、この場合、法華經の教えは、教法の統一（法開會）にとどまらず、人格の統一（人開會）まで徹底すべきものとされる。一切衆生成仏の意味における開会は、人格の統一に外ならぬが、それは必然的に、人格の集団としての教団の統一の方向を指示すると見られるものであろう。

本書の中で、日蓮は早くも念仏破折を述べているが、それは開会によって一切衆生成仏を達成せしめる法華經は、あらゆる仏教の教えのもととなるものであるから、下機相應、易行中の易行としてのはたらきをなすというにあった。「称名・読經・造像・起塔・五戒・十善・色無色の禅定、無量無辺の善根ありとも、法華開會の菩提心を起さずんば、六道四生を全く出でまじきなり」「此の經を意得る者は、持戒・破戒・無戒皆開會の戒体を発得するなり」

ついで「今此三界皆是我有」という法華經の經文を引用して、「我有」の意味は真言宗でなければ知り難い、法華は真言の初門であるといい、最後に、真言宗の戒体は、師に依らなければ相承を失うので別記してここには載せな

い、標題に真言をあげたのは、顕教より密教の勝れることを人に知らせるためである、と結んでいる。

密教を法華經の上に置くのは、台密教判によっているわけであるが、その論調から見ると、實際は日蓮は、法華經を重んじている割合には、密教に対してあまり関心を寄せてないことがわかる。開宗後しばらくの間、日蓮は「法華・真言」という表現を用い（二代聖教大意・守護国家論・災難興起由来）、これはかれがいまだに台密に与同する立場に立っていることを示すと理解されているが、日蓮にとっては、法華と真言は理においては同体であるにしても、事（はたらき）においては法華の方がすぐれているという確信ははじめから持っていたのであろう。理よりも事を重んずる日蓮は、やがて、事勝のゆえに理においても法華經の方がすぐれているという教判を考えるに至ったのであろう。

本書における「戒体」と「即身成仏」の概念は、わが国の天台宗において、衆生の救済にかかわる実践的思想の代表的概念であり、それは早く、伝教の著作の中にとりあげられている。即身成仏は、衆生の易行的速疾成仏を可能ならしめる原理として救済圏の拡大化を理論づける重要な思想であった。戒体は円頓戒の内容をなす概念であるが、円頓戒は戒法というよりも戒の受授の作法儀式を中心とするもので、これにより教団の秩序を表現する。日本天台では、受戒の当初に戒体を発得して成仏の達成を保証するものとし、その授戒の対象となる衆生は、高位の者にかぎらず下賤・凡夫の者を含むとして、真俗一貫、出家在家を包含する授戒対象の拡大化をめざした⁽³⁾。したがって日蓮がいう「戒体即身成仏」の概念は、教団的秩序のもとにおける救済圏の拡大化を意図する思想であるといつてよいであろう。日蓮の思想の中で、いわゆる本門の戒壇は、もっとも明瞭を欠く部分であるが、こういう形のものにしてもかれが戒壇の設立に深い関心を寄せていたことは、この最初の著作から推定されるところである。

三

諸宗門答鈔は、法華經に對する天台・妙樂・伝教等の積において、爾前權教を簡ひ捨てず、通別教の仏慧を法華經と団体とみるいわゆる仏慧無殊の意味があるのに對して、何故に法華經独勝といえるか、という問に答えることからはじめらる。法華經の三種教相のうち根性融不融の相の下に、相待妙・絶待妙の二妙が立てられるが、相待妙の下に、約教判（与釈）と約部判（奪釈）があり、前者によるときは爾前權教の当分の得道を許すが、後者によるときは爾前教は簡ひ捨てられる。前者の約教判においても、眞實に勝劣を判ずるときは、円珍の法華論記にいうように、通別教も小乘法とみなして捨てられるべきである。

つぎに絶待妙は「開會の法門」である。日蓮はいう「此の時は爾前權教とて嫌ひ捨てらるる所の教を皆法華の大海に収め入るなり。随て法華の大海に入りぬれば爾前の權教とて嫌はるる者なきなり。皆法華の大海の不可思議の徳として、南無妙法蓮經と云ふ一味にたたきなしつる間、念仏・戒・眞言・禪とて別の名言を呼び出すべき道理か、つて無きなり」つまり開會によって諸教は法華經の中に否定的に統一されるといふわけであるが、これは多分日蓮独得の解釈であつたかも知れない。ということとはこれと反對の解釈の仕方が一般的なものとして次に示される。「世間の天台宗は開會の後、相待妙の時、斥ひ捨てられし所の前四味の諸經の名言を唱うるも、諸仏諸菩薩の名言を唱うるも、皆法華の妙体にてあるなり。大海に入らざる程こそ各別の思なれ。大海に入りて後に見れば、日頃惡し善しと斥ひ用ひけるは大僻見にてありけり。……大海の一水と思て何れをも心に任せて有縁に随つて唱へ持つに苦しからずとて、念仏をも眞言をも何れも心に任せて唱うるなり」。つまり諸教は開會により否定的に統一されるといふのである。こ

れに対し日蓮は「奪つて云ふ時は随分の随地獄の義なり」と反対する。かれはいう、「開会の後も（爾前教を）鹿教と斥び捨つるなり」、「仮令、爾前の円を今の法華に開会し入るとも、爾前の円は法華と一味なる事無し。法華の体内に開会し入れられても、体内の権と云はれて実と云はざるなり」

日蓮によれば、開会により統一するもの（能開）と統一されるもの（所開）の間には次元の差があるべきであつて、後者は前者により否定される関係にあるものである。このような能開と所開の関係は、たとえば、後に十章抄に「南無阿弥陀仏は爾前にかぎる。法華經においては往生の行にあらず、開会の後仏因となるべし。……法華經は能開、念仏は所開なり（4）」ともいわれている。

以上の前提に立つて、諸宗問答鈔は、禅宗・南都六宗・真言宗・念仏の順によって、諸宗批判を行なつて行く。ここにすでに真言批判がなされているが、教義的批判であつて、人師に対する非難はない。

日蓮が法華經の思想を開会として把握したこととそれに基づく諸宗批判は、多分に、比叡山天台宗の歴史的事情をふまえて発想されたことであつたろう。伝教が、円・禅・戒・密の四宗相承を行なつたのは、法華經を中心に諸教を融合統一するためであつたが、その後の日本天台の歴史的展開は、逆に諸教の雜乱と分裂状態を出現するに至つた。日蓮はこのような天台宗の状態を改革し、かれが理想とする天台宗の本来の姿、すなわち法華經による諸教の統一を実現しようとしたのである。

しかし法華經超勝の思想は、一般に認められているごとく、日蓮以前の日本天台にあらわれており、とくに諸宗批判の姿勢を示している伝教の依憑天台集、円珍の授決集などの著作は、日蓮もしばしば引用しその影響をうけている。授決集には、「徴他学」の項があり、ここで簡單ながら諸宗を批判し、禅・真言を法華の接引門として低く評価して

いる。日蓮とはば同時代と思われる心賀の口伝たる二帖抄に「天台真言同異事・天台法相同異時・華嚴天台同異事・天台三論同異事・禪教同事」をいう論題が出ているが、ここで同異とは勝劣と同じ意味であり、当時の天台宗の諸宗批判の態度を示している。しかし念仏批判はかかげられていない。これは念仏は観心門に属し、教相でないという判断によるものであろうか。ともかく当時の山門の教義学者が無視していた念仏批判を手がかりにして日蓮は宗義を樹立したのである。日蓮が念仏批判を出発点として諸宗批判を開始したことは、何よりもその実践基盤が、念仏と同じレベルの庶民社会にあったからと考えられるであろう。

一代聖教大意は、まず藏通別円の四教に基いて、一代聖教を解説し、最後の円教について、爾前円と法華の円を區別し、そして爾前円教には、少しは開会の法門を説く所があるけれども、完全にそれをもえたのは法華経であるとす。つぎに五時によって述べ、最後の法華経につき、この経は一切衆生のためのものであるとし、天台・妙楽等の釈を引いて、それが末代の愚者・下機・浅位に対応する経であることを証明し、法華翻経後記によって、この経が東北州（日本）に流布すべきことを論じ、そして恵心の一乗要結の「日本一州円機純熟、朝野遠近同帰一乗」、縑素貴賤悉期成仏、……」の文を引用する。日蓮は恵心のこの文を好み、その後もよく引用するが、この引文によって日蓮は、法華信仰による日本全体の統一、全教団の統一への念願をあらわそうとしたのであろう。一代聖教大意において、日蓮は自己の独特の立場を後年のようにはっきり打出してはいないが、後の日蓮の思想の基礎となる考えの輪郭はすでにここに表明されていると見られる。

つぎに「法華経は自力も定んで自力に非ず、……又他力も定んで他力に非ず」という。ここで自力・他力というのは、実は外道の学説に関連するものとして説かれているのであるが、この語の特有の用例から、聖道門・淨土門の自

力・他力の意味を含めていと解してよいのであるまいか。すると日蓮は、開会により聖道・浄土二門のいずれの立場も法華經に包括されると考えたのであろう。

つぎに相待・絶待の二妙を述べ、絶待妙は「一代聖教は即ち法華經なりと開会することであるといい、そして法華經に能開・所開の二事があるとする。すなわち法華經により爾前諸經はすべて所開として開会されるが、このことは法華經の經文に示されているとして、阿含經開会、華嚴經開会、般若經開会、觀經等の往生安樂開会、外典開会、兜率開会等の文を一々具体的にあげている、たとえば觀經等の開会は「於此命終即往安樂世界」(藥王菩薩本事品)の文にあらわされている。そして最後に法然の念仏教を批判して本書を結んでいる。

四

以上、仏教を展望した初期の三書を見たが、この内容から日蓮は法華經の思想的機能を開会として把握し、それによる諸教の統一をめざしていたことが推知される。この考えに日蓮が到達したのは、戒体即身成仏義を著した二十一歳以前であろう。日蓮はこの考えを、理論として表明するよりも、行動的実践の上に実現しようとし、そしてそれを実現する方策や理論づけに心をくだいた。かれの独特の諸宗破折はこの動機からあらわれたものと見なければならぬ。

現実の存在は社会的歴史的なものであるから、諸宗破折が現実化されるためには、それにかかわる社会的歴史的制約をまねがれることはできない。日蓮は天台教団に身をおいていたから、天台宗と諸宗との間の、教団的な緊張関係や距離が、かれの行動を規定する要因となり、諸宗に対するかれの破折には浅深や段階の相違が見られる。真言破折

は初期にみられず後年になって行なわれたとされるが、それは初期にはそれを実行する客観的条件が成熟しなかったからとみるべきで、真言破折の意志ははじめから有していたと考えられないであろうか。「真言宗を破するために、はじめは念仏と禪を破した⁽³⁾」という日蓮の述懐は、この言葉どおり受けとるべきもののように思われる。

日蓮の破折の一つの特色は、教義批判にとどまらず人師に対する批判として表現されていることである。かれは歴史的意識の強い宗教家であって、法華経流布の歴史の上にマイナスの働きをした人物として諸師を難ずるのであるが、ことさらに人師を論難の対象にしているのは、そこに「人開会」の意義を表現しようとしたからではあるまいか。もっともこのことを日蓮がはっきり自覚していたかどうかは判らない。しかし批判の対象となる人師は、歴史的人物であっても、宗派の教祖あるいは代表者とみられるものであるから、それを奉ずる現実の教団と無関係でない。たとえば、法然を論難するときには、念仏教団と対決することになり、慈覚・智證を破するときには、山門・寺門の天台教団と対決することになるであろう。

こうみると日蓮の破折の仕方はかなり意識的であり、破折に対象の変遷や段階があるのは、偶然にそうだったのでなく、かれにとっては必然的な意味があると見なければならぬように思われる。もっとも布教の過程で、実在の人師と接触し、それをきっかけに諸宗批判が激化したことはある。文永五―八年ごろ、律宗の良観、禅宗の道隆、浄土宗の良忠・道教らと日蓮は接触した。

日蓮の諸宗破折は、教義的破折から人師の破折へ進むもので、人師の破折をもってその意義が充足すると考えてよいようである。そこで次に四宗について、人師の破折がどの時点ではじまっているかを簡単に見ておきたい。

まず念仏批判は戒体即身成仏義にあらわれ、論調もきびしく、浄土宗の師弟を魔師・魔民と称しているが、法然の

名は出していいない。開宗後二年の念仏無間地獄鈔に、法然を非難しさらにその原流にあたる善導をも批判している。以後、法然を邪師とし、それに付随して道綽・善導らを批判するのが日蓮の一貫した態度になっている。法然への批判が早くあらわれたのは、おそらく、日蓮が所属していた当時の天台宗が法然念仏宗を攻撃し排除しようとする態勢を持して、両者の間に教团的な対立・緊張関係のあったことにながされたものであろうし、また法然への批判がきびしいのは、庶民の仏教家として日蓮が、同じく庶民の仏教である念仏を開会、克服することによって自己の立場を樹立することを最初の目的としたからであらう。このことは称名念仏と唱題行との宗教機能上あるいは教義上の対照的關係から察知されよう。ところで、日蓮は晩年に至ると、慧心―永観―法然という浄土信仰の系列にもとづいて、法然批判を慧心批判にまで発展させたが、それは新たな局面といわねばならない。文永九年「開目抄」に「道綽と伝教と、慧心と法然といずれ此を信ずべしや(6)」とあり、この頃まで日蓮は慧心を天台家として肯定的に引用していた。しかるに建治元年「撰時抄7」以後は念仏家として筆誅を加えるようになった。慧心批判は慈覚・智証批判の後に、それをさらにおし進めたような形であらわれるから、念仏批判にしても台密批判と同じ意味を持つものである。すると、この時点で、日蓮は、比叡山天台への批判を一步進めて、自身にもっとも近い慧心流に対しても対決の姿勢を示すに至ったと解釈できるであらう。

禅宗破折は、開宗後二年の蓮盛抄がはじめであるが、ここで達磨・慧可等をあげ、個人を強く論難する調子は顕著でない。以後禅批判は散発的に発表されているが、論調は比較のおだやかである。日蓮がわが国の現実の禅宗教団をどう意識したかは明瞭でないが、「建仁年中、法然と大日(能忍)の二人の邪師があらわれてそれぞれ念仏と禅宗を興し、山門に打撃を与えた(8)」と述べているから、比叡山への対抗勢力と見ていた。立正安国論には、念仏破折のみ

があらわされているが、これを北条時頼に提出する際に、禅宗をも破したと日蓮は述べている⁽⁹⁾。禅宗の弱点は、教相を無視する無秩序性にあるので、日蓮は立正安国論において、教相に基く正しい政治の秩序を強調したものと推察されよう。ともかく立正安国の幕府提出によって日蓮は禅宗教団と対決の態勢に入っとみられる。ただ教義上、日蓮が禅宗の思想をどのように開会克服したかということは、明確には知りたい点がある。

真言宗破折は、前述のように諸宗問答抄が初出であるが、これは教義的批判である。つぎに文永元年「法華真言勝劣事」に東密・台密に対する批判を述べ、慈覚・智証に対する非難がほのめかされているが、最近、本書は日蓮の親作でないという説が出されたので⁽¹⁰⁾、これを除いて考えねばならない。弘長二年「顕謗法抄」、文永元年「聖愚問答抄」、文永四年「星名五郎太郎書」等から、弘法破折が見られるようになり、ここではまだ慈覚・智証ら台密人師への批判は見られないから、佐前の段階では批判の対象は、東密であったと考えられる。ただ、顕謗法抄の中に、善無畏を難ずるところがあり、文永三年「善無畏鈔」、文永七年「善無畏三蔵鈔」等においてかれを論難している。善無畏は大日経疏の著者で、この書は台密教義の根拠となるものであるから、日蓮はこの時代、教義的には台密批判を準備していたことは事実であろう。

台密人師の破折は、文永九年「最蓮房御返事」が初出で、ここで慈覚・智証を邪師と呼んでいるが、本書は疑う人もいるので、一おうこれを除くと、文永十一年「弥源太入道殿御返事」同年「曾谷入道殿御書」あたりから頻出するようになり、その論調はかなりきびしい。一般に日蓮の本懐は佐後にあらわされたものであって、その時に真言破折がはじめられたとされるのは、台密人師破折の意味に限定されねばならないであろう。それは、慈覚・智証等の台密人師を破折することは、かれが所属していた比叡山天台教団と対決することを意味するからである。日蓮ははじめ

は、天台沙門と自称していたが、後に本朝沙門と称するようになり、これは天台宗に対するかれの独立意識を意味するものと解釈されている。建治元年「智慧亡国御書」に「今の代の天台真言等の諸宗の僧をやしなうは、外は善根とこそ見ゆれども、内は十悪・五逆にもすぎたる大悪なり⁽¹¹⁾」とて、天台僧に対する信者の布施を禁じ、天台教団に対する対決の姿勢を示している。しかしこの対決が具体的にどのような形で行なわれたかは、不明な部分が多く、今後の究明をまたねばならない。

最後に律宗破折についてみると、日蓮は文永八年、良観と接触した。しかしこれは、律とは別の問題に関してであった。日蓮の良観批判はその後くり返しあらわれるが、それは法華経の行者にじっさいに迫害を加えた悪師であるという観点からのもので、律についてふれることは少い。この点からみると、聖愚問答鈔に、良観をとりあげ、論理整然とした律宗批判を展開しているのは、本書が日蓮の親作でない疑いを強くさせるが、律宗との対決が具体的に示されているのは本書以外にないのである。律宗の人師としては小乗律の伝来者として鑑真をたびたびあげているが、それが天台の書籍を将来した功績も認めているので論難の調子は強くない。建治三年「下山御消息」は、鑑真・良観に言及し「今の邪智なる持斎の法師らは、円頓戒の行者を破戒・無戒とあなどり、国主をそそのかして天台宗の田畠をとりあげて自分らに与えさせた。⁽¹²⁾」という見解を述べている。ここで伝教の円頓戒壇を大いに称揚するのであるが、その「叡山の円頓戒は又慈覚の謗法に曲られぬ。彼の円頓戒も迹門の大戒なれば今の時の機にあらず⁽¹³⁾」という。しかしかれ自身の本門戒がいかなるものかは示されていない。ただこの時点で本門戒壇への関心を強めたことは推知される。

日蓮の開会思想は、論理的必然性として、「戒壇」に帰結すべきものと思われるが、これについてかれは述べると

ころがほとんどないのである。

- (1) 定遺一一六五ページ
- (2) 同 五七九ページ
- (3) 伝教「顕戒論」巻中（伝教大師全集一、一二四一五ページ）
同 「山家学生式」（同一、一九ページ）を参照
- (4) 定遺四九一ページ
- (5) 「曾谷入道殿御書」定遺八三八ページ、「高橋入道殿返事」同一〇九〇ページ
- (6) 定遺五九四ページ
- (7) 同 一〇五一ページ
- (8) 「安国論御勸由來」定遺四二三ページ、「開目抄」同六〇七ページ、「佐渡御書」同六一五ページ
- (9) 安国論副狀・故最明寺入道見參書・法門可被申様之事
- (10) 宮崎英修博士「不受不施派の源流と展開」三九一四一ページ
- (11) 定遺一一三〇ページ
- (12) 定遺一三一八ページ
- (13) 同 一三四四ページ