

『御講聞書』覚書…「本覚」から「縁覚」迄

岡田文弘

前書

令和六年六月、植木雅俊氏の『日蓮の思想…『御義口伝』を読む』が、筑摩選書の一冊として刊行された。同書はタイトルにも冠されているように『御義口伝』の読解を中心とした啓蒙書である。

晩年の日蓮聖人の講義を六老僧の一人である日興上人が筆録したという、富士門流に伝わる『御義口伝』は晦渋な内容を持ち、そして真偽の議論が喧しいことでも知られる文献である。かように取扱の難しさに定評のある『御義口伝』が一般書の題材として取り上げられ、しかもそれが出版されるなり多くの読者によって迎えられた（刊行間もなく、Amazonのベストセラー・ランキングに登場し、数ヶ月後には早くも二刷が出た）という事実は、筆者に少なからぬ衝撃を与えた。

無論、これは筆者が身延の系統に属する宗門人であるからこそ、余計に衝撃的に感じたという面も否めないわけで、そこで冷静に我が身を振り返ってみるうち、「そういうえば、うち（身延の学統）には『御講聞書』があった」という事実に思い至った。

『御講聞書』は日蓮聖人が晩年（弘安元年三月十九日～弘安三年五月二十八日まで）に行なった『法華経』にまつわる講義を、六老僧の一人・日向上人が筆録したと伝えられる文献で、『日向記』とも通称される。かつて『御講聞

書』は『御義口伝』と揃えて宗内外の先師たちによって重用され、大正新脩大藏経に収録されるなど日蓮思想を代表する文献として扱われてきた。ところが現在の学界では、偽書との見方が通説となっている。¹「本書の板本の奥書「御本云明応九年庚申四月十三日」とあることに徴すれば、恐らくこの頃の成立かと推測する」という浅井「一九七五」は、本書の疑義を以下のように指摘している。

●「遺文に引用される法華経文と『日向記』が要文としてテーマに選んだ法華経文とを比較すると、両者の間には大変なズレがある……『日向記』九十ヶ条中の最後の三十一ヶ条は法華要文に関する御講ではないから除外するとして、残り五十九ヶ条中の二十一ヶ条、つまり約半数弱が現存遺文にない経文であるということは、聖人の御講としては不自然な印象を受ける」（二二頁）²

●「同じく向師の著作に『金綱集』十巻があるが、これと『日向記』との関係はどうか……第十巻上下で正しく「法華経之事」を説くから、この部分と本書とを比較すると……両書の間にはほとんど関連性を認めることはできない」（二三頁）

●「既に執行先生も「中古口伝法門の垂流を伝えたもの」と言われたように確かに本覚思想・観心主錫がやや濃厚である」（二三頁）

特に本覚思想の濃厚なる点が気にかかる。浅井「一九七五」は本書の「所詮法華経ノ意ハ煩惱即菩提・生死即涅槃・生仏不二・迷悟一体ナリ」（定遺二五四八頁）等の文を挙げ「これは煩惱即菩提の円理の聞恵解了の勧めであった、天台の思修の止観の勧めとは異なり、中古天台ばりの煩惱即菩提である」（二六頁）と決しておられる。中古天台的な本覚思想が日蓮遺文中で真蹟のないもの・疑義のあるものに集中している点は大崎教学において周知の事実であり、したがって「積極的に言えばこれは聖人の思想体系外の思想であり、消極的に言えば少くとも聖人の正系思想ではない」（二九頁）と結ばざるを得ないのである。

とはいえ異母兄弟の感もある『御義口伝』の方は、執行海秀師により疑義が呈されたことが知られるが（その文献批判は執行「二〇〇六」に集成されている）、その批判以降も重用されているケースが散見される。たとえば池田大作『御義口伝講義』（創価学会、一九六七―一九六八年。執行説への反駁含む）の刊行などはその顕著な例である。あるいは前掲の植木「二〇二四」の出版も然り、とくに同書の反響の大きさによっては、『御義口伝』は従来以上の評価を集める可能性もある。その一方で『御講聞書』の扱いたるや、寂しいばかりである。

しかし『御講聞書』も、まったく顧みられなかったわけではない。これとてすでに半世紀も前の話になってはしまふのだが、晩年の室住一妙先生が本書の再評価を期してこれを研究しておられた事實は特筆すべきである。茂田井教亨先生は「齢古稀に至るまで、朝夕、身延の山容を拝し、晩年の宗祖を偲んでいる室住氏が、これに深い関心を寄せはじめられたのも偶然ではなからう」（茂田井「二九七五」五一頁）とその傾倒ぶりについて見ておられるが、『御講聞書』がはたして実際に身延山中で編まれたのかは別にしても、この室住先生のお心は僭越ながら分からなくもない。かくいう筆者も身延山大学に勤務してここ数年來「朝夕、身延の山容を拝し、晩年の宗祖を偲んでいる」生活を続けていたが、本年度よりリモートに切り替え、自坊に戻った。そして身延の山容を懐古しつつ、『御講聞書』を手に取りようになったのである（先に述べたように植木氏の高著に刺激された面が大きく、また筆者は以前より日向に関係する偽書の研究を行っていたという経緯もあるのだが）⁴。

かくして筆者は『御講聞書』を読み進め、読み進める上で研究ノートを作成し、私家版の冊子を作った（岡田「二〇二四」。未公刊）。この冊子の一部を抄出して改稿・修正・加筆の上で再構成し、『御講聞書』の注目さるべき諸説が概観できるようにまとめ直したものが本稿となる。

一、序品第一の第一文目から込められた「煩惱即菩提」

まず本書『御講聞書』の主題は、「所詮、法華經の意は煩惱即菩提・生死即涅槃・生仏不二・迷悟一体なり」（定遺二五四八頁）という中古天台・本覚思想の色濃い一文に要約されよう。この一文は、浅井「一九七五」も本書の特徴をあらわす記述を列挙する中で第一に掲げていたものである（二六頁）。これがどこに出るかというところ、序品第一の冒頭の一句「如是我聞」（開結五五頁）、しかもその「如是」二文字の注釈においてである。

「仰に云く、如と云は衆生如と仏如と一如・無二如なり。然と雖も九界と仏界と分れたるを是と云うなり……所詮、法華經の意は煩惱即菩提・生死即涅槃・生仏不二・迷悟一体なり。是を如と云なり」（定遺二五四八頁）

このように本書は「如」「是」の各字に分割し、それぞれに「如と云は衆生如と仏如と一如・無二如なり」「然と雖も九界と仏界と分れたるを是と云うなり」との解釈を付す。あれこれ（是れ）と分別して、衆生（九界）と仏（仏界）は隔絶しているという、しかし衆生と仏とは本来は一如である。したがって煩惱即菩提・生死即涅槃・生仏不二（衆生と仏の不二）・迷悟一体であり、これを「如」という……。ここで、原文では *evam* の一語であった「如是」を二字二語に分割して、あまつさえ「如」に *tathata*（真如）といった意味を（おそらくは）読み込んでゆくという注釈は、いかにも漢訳に基づく訓詁注釈といった趣だが、この「煩惱即菩提」「生仏不二」「迷悟一体」というキーワードは、「如是我聞」以下につづく經文「一時仏住耆闍崛山中」（開結五五頁）の「耆闍崛山」にも適応される。

『法華經』の説処「耆闍崛山」の名は *Gṛdhrakūṭa*（鷲の峯）の音写であり、また意をとって「靈鷲山」とも呼ば

れるのは周知の通りである。この「靈鷲山」という別名について『御講聞書』は次のようにいう。

「靈とは三世の諸仏の心法なり。必ず此山に仏心を留め給う。鷲とは鳥なり。此山の南に当て尸陀林と云ふ林あり。死人を捨る所なり。鷲此屍を取り食て、此山に住むなり。さて靈鷲山とは云なり。所詮今の經の心は迷悟一体と談ず。靈と云は法華經なり。三世の諸仏の心法にして悟なり。鷲と云は畜生にして迷なり。迷悟不二と開く中道即法性の山なり。されば法華經を行ずる日蓮が弟子檀那等の住所はいかなる山野なりとも靈鷲山なり」(定遺二五四九―二五五〇頁)

「靈鷲山」は、この山に住まう三世諸仏の心「靈」と、同じくこの山を住居としている鷲……死体を常食する畜生の「鷲」を接合した名である。つまり仏と畜生、悟りと迷いが一体すなわち「迷悟一体」を表している……という。ここで「尸陀林に捨てられている死骸を餌とする鷲たちが、その近隣にある山に巣くつたために、この山の名に「鷲」の名が冠された」との説が述べられているが、この説は『大智度論』に出ており(「復次王舎城南屍陀林中多諸死人。諸鷲常來噉之。還在山頭。時人遂名鷲頭山」大正二五、七六下一六一―一八)、また『法華文句』にも引かれている(「山南有尸陀林。鷲食尸竟棲其山。時人呼爲鷲山」大正三四、五下二―四)。

ただしここで留意すべきは、『大智度論』はこの説の前に「山頂の形が鷲に似ているゆえ」という説をも提示しており(「是山頂似鷲。王舎城人見其似鷲。故共傳言鷲頭山。因名之爲鷲頭山」大正二五、七六下一四―一六)、『法華文句』も同様である点だろう(「山峯似鷲將峯名山」大正三四、五下二)。『大智度論』『法華文句』ともに両論併記だが、『御講聞書』は前者(鷲と形が似ているとの説)を無視し、後者(鷲が死体を食べに集まるとの説)のみを採択している。本書が少なくとも『法華文句』を参照していることは確実であり、これは本書の恣意的な取捨選択だと

える。それでは本書がなぜ後者のみを引いて定説として提示したのかといえ、死体を食するというおぞましきのある生態に特化して「鷲と云は畜生にして迷なり」と強調して「迷悟一体」というキーワードを立てるためと推察される。

こうして「迷悟一体」というキーワードを靈鷲山にすら読み込もうとする『御講聞書』だが、これについては単なる本覚思想的なこじつけというだけでなく、『法華経』の意に素朴に沿った注釈たり得てもいる。なんとすれば「迷いの世界である現世に、仏の心である『法華経』を持って住まえば、そこがそのまま靈山浄土である」との思想は如来寿命品「我此土安穩」の本国土妙、如来神力品「即是道場」の意にそくしているのである。しかるに

「日本国は耆闍崛山、日蓮等の類は釈迦如来なるべし。惣じて一乘南無妙法蓮華経を修行せん処は、如何なる所なりとも常寂光の都、靈鷲山なるべし。此山を寿命品にては本有の靈山と説かれたり、本有の靈山とは此娑婆世界なり、中にも日本国なり。法華経の本国土妙、娑婆世界なり」（定遺二五五〇頁）

ともいわれるのである。

なお、ここでことさらに「日本国」の名が出されるゆえに、戦前はこの文が国粹主義者によって過大評価されたという事例がある（石井「二〇二四」七六頁）。これはいわば日蓮教学史における「負の歴史」といえ、この文にnationalisticな意味を必要以上に読み込むことは避けねばならないだろう。単純に日蓮およびその門下が日本在住であったこと、そして教機時国師の五義判における「国」、すなわち「此の經典、東北に縁有り云云。西天の月支国は未申の方、東方の日本国は丑寅の方也。天竺に於て有縁於東北とは、豈に日本国に非ずや」（『曾谷入道殿許御書』定遺九〇九頁、原漢文）として日本を『法華経』有縁の国と位置づける説との呼応を見るべきであるし、そしてむしろ

「いかなる山野なりとも靈鷲山なり」「如何なる所なりとも常寂光の都、靈鷲山なるべし」という場所を限定しない普遍を説くことこそが本書の主眼であると理解するべきだろう。

ところで前引の文中に「日蓮等の類は釈迦如来なるべし」とあるのに注目されたい。『佐渡御書』（真蹟・古写本無し）に「日蓮一人釈迦仏とならざるべき」（定遺六一七頁）という文もあるが、法華の行者がそのまま仏たり得るといふ即身成仏の思想は、日蓮義としておかしなものではない。しかし本書はより徹底した生仏不二（衆生と仏が不二である）の本覚思想（的思想）を説くこともあり、どうしてもそこに目が止まる。これについて次に見ておきたい。

二、法華七喩の破格の解釈：「父としての仏」から「父としての衆生」へ

法華七喩の最後を飾る「良医治子喩」は、『智慧ある良医が、毒を誤飲した子どもたちに解毒剤を服さしめる』という筋書きで、良医は仏（釈尊）、子どもたちは衆生、解毒剤となる良薬は『法華経』をそれぞれ喩えている。したがって『御講聞書』も、まずは次のように解説している。

「仰に云く、良医とは教主釈尊、智慧とは八万法蔵十二部経なり。聡達とは三世了達なり。薬とは妙法の良薬なり」（定遺二五七九頁）

良医は教主釈尊をたとえる。¹⁰ 良医が「智慧聡達」（開結四二二頁）であるとは、釈尊が幾多の經典をたずさえ過去・未来・現在の三世を見通していることをたとえる。良医の薬とは妙法である。

ここまでは無難である。しかし無難なままで終わる『御講聞書』ではない。つづけて、以下のような深読みを披露する。

「さて寿量品の意は十界本有と談ぜり。然れば此薬師とは一切衆生の事なり」（定遺二五七九頁）

良医治子喩が含まれる如来寿量品第十六の意図は、仏が久遠の過去から常住であると説くことにあるが、さらに一歩立ち入れば、その久遠の仏界と互具している十界の衆生すべてが本来的に常住である、と説かんとしている。さすれば、ここでの薬師＝良医とは、単に仏だけを喩えたものではなく、十界の一切衆生をたとえたものとして受け取るべきである……。

これは破格の例えである。先ほど見たように良医治子喩は、良医＝仏、子どもたち＝衆生、という割り当てで作られた物語である。ところが『御講聞書』は良医＝衆生、と読んでしまう。破格である。本書は「生仏不二」すなわち衆生も仏も不二・同体であると標榜しているわけだから、良医が仏であり衆生でもあると読んでも、本書の論理としては差し支えないのかもしれないが、しかしやはり破格の読み方であろう。

一方、法華七喩の最初を飾る「三車火宅喩」はどうだろうか。この喩え話もご周知とは思いますが、《とある長者が、火事の家から子どもたちを救出する》という筋書きで、長者は仏、子どもたちは衆生を喩えている。

ところが『御講聞書』は、この三車火宅喩においても、仏のなぞらえとして通常は読むところを「衆生のなぞらえである」として読むべし、と主張する。つまり三車火宅喩における「長者」とは「衆生」のたとえである、というのであり、これは先に見た良医治子喩の解釈（良医＝衆生）と同趣といえる。しかしこの三車火宅喩の解釈をなすにあたっては、智顛『法華文句』を根拠として引用している。

『法華文句』巻五、釈譬喩品の釈文においては、火宅喩の長者が「一世長者。二出世長者。三觀心長者」（大正三四、六六中一五一―一六）として、①世の長者②出世の長者③觀心の長者、という三種に解釈されている。すなわち、まず世間一般にいわれる長者とは、出自がよく財産を保有している者である。これが①世の長者である（大正三四、六六

中一六一二四)。これになぞらえて、「真如」を出自とし、法という財産・万徳を所有している仏(釈尊)を描き出す、これが②出世の長者である(大正三四、六六中二五一―下)。そしてこの経文を自心の心に照らし合わせて仏道修行に励む者、すなわち観心の行者は、「諸法実相」から智が生まれて「仏家」で育つという点で生まれも育ちもよく、いまだ真を発しておらずとも「如来の衣」を着ている身なりのよさであるから、③観心の長者といふべきだ(「三観心者、観心之智從實相出、生在佛家種性眞正、三惑不起、雖未發眞、是著如来衣稱寂滅忍」大正三四、六六下二―三三)。

このように③観心の長者については法師品第十の文「著如来衣」(開結三二六頁)を引いて説明されるが、さらにつづけて分別功德品第十七の文も引かれる。すなわち、「佛子住此地……經行若坐臥」(開結四五一頁)とあるように、仏子すなわち『法華経』の行者が歩き回り・座し・臥している姿が、そのまますでに仏と称されるべき、とされる¹²。さすれば、どうして『法華経』の行者を「観心の長者」と言わずにおられよう……と決する(「下文云、佛子住是地、即是佛受用、經行及坐臥。既稱此人爲佛。豈不名觀心長者」大正三四、六六下九―一一)。

以上のような『法華文句』の釈文(大正三四、六六中一五一―下)を、『御講聞書』は「仰に云く、此長者に於て天台大師、三の長者を釈し給へり。一には世間の長者、二には出世の長者、三には観心の長者是なり」「されば三の長者を釈する時、文句の五に云く」(定遺二五五八頁)として引用しており、そこでいわれる出世・観心の長者のありようを喩え話から汲み取ることが肝心である、とする。つまり、この三車火宅喩という「長者」とは、釈尊(出世の長者)と見るのが第一義であるものの、「観心の長者」という観点からいえば、『法華経』を行ずる一切衆生のことを指すのである……と『御講聞書』はいふ。

「此中に出世・観心の長者を以て此品の長者とせり。長者とは釈迦如来の事なり。観心の長者の時は一切衆生なり」(定遺二五五八頁)

このように『御講聞書』は、良医治子喩の良医を仏でなく衆生に置換したのと同様、三車火宅喩の長者も仏から衆生に置換してしまふ。前述のように、これは本書の独断ではなく、『法華文句』の説を引いているわけだが、そこで本書はさらに踏み込んで、生仏不二の本覚思想的な言い方を重ねる。

「所詮仏子とは法華經の行者なり……経行若坐臥とは法華經の行者の四威儀の所作の振舞、悉く仏の振舞なり。我等衆生の振舞当体、仏のふるまいなり。此当体のふるまいこそ長者なれ。仍て観心の長者は我等凡夫なり」
（定遺二五五九頁）

衆生の振る舞いは、そのまま仏の振る舞いである。衆生とは凡夫である。凡夫の振る舞いは仏の振る舞い、凡夫そのままが仏である……。

ただし、ここで衆生＝凡夫として凡夫の無批判なる肯定は本覚思想を言っているようで、つづく文では

「然れば末法当今の法華經の行者より外に観心の長者無きなり。今日蓮等之類ひ南無妙法蓮華經と唱え奉る者、無上宝聚不求自得の長者に非ずや」
（定遺二五五九頁）¹⁴

ここでは、衆生（＝凡夫）が「観心の長者」といわれるには、「南無妙法蓮華經」を称える題目受持を要件とする旨が述べられている。つまり一切衆生をそのまま無批判に絶対肯定する一面も確かにありつつ、一切衆生といいながらも「妙法受持」という条件を設けるといふスタンスである。実は種を明かせば、先に見た良医治子喩の解釈も、やはり同様のスタンスに基づくものである（くだんの「此薬師とは一切衆生の事なり」の後に「所詮末法当今の為の寿

量品なれば法華經の行者の上の事なり」とつづいている。

かくして『御講聞書』は、「良医」（薬師）・「長者」の役割を我々衆生に引き受けるよう迫る。しかしそれは凡夫の怠惰なる現状をそのまま肯定するのではなく、凡夫に妙法受持をうながし、「法華經の行者」として振る舞うことを要請するものである。「今のままで立派な良医なんですよ、長者なんですよ」と甘やかすのではなく、凡夫といえど良医・長者たるからには相応しい振る舞い（妙法受持）をしなさい、と叱咤激励しているのである。

これに関連して、たとえば見宝塔品第十一（以下、宝塔品）における注釈なども参照されるべきであろう。

「是真仏子の子の字は十界の衆生なり。所詮此の子の字は法華經の行者に限る。悉是吾子の子は孝不孝を分別せざる子なり。我等皆似仏子の子は中根の声聞、仏子に似たりと説れたり。為治狂子故の子は久遠の下種を忘れれば物にくるう子なり。仍て釈尊の御子にも物にくるう子もあり、不孝の子もあり、孝養の子もあり。所謂法華經の行者、真実の釈尊の御子なりと、釈迦・多宝・分身・三千三百万億那由佗の世界に充滿せる諸仏の御前にて孝不孝の子を定めをき玉へり」（定遺二五七七頁）

宝塔品に「此經難持、若暫持者……是真仏子」（開結三四〇―三四一頁）との經文がある。仏子といえは十界の一切衆生を第一義とする。たとえば譬喻品第三には「今此三界 皆是我有 其中衆生 悉是吾子」（開結一六二頁）といい、三界に住まう一切衆生は誰であらうと無条件に仏子であると説かれている。しかし一切衆生の中には、孝の者もいれば不孝の者もいるはずだ。そこで宝塔品では、衆生の中でも特に、しばらくの間でも『法華經』を受持する者（すなわち「法華經の行者」）を「是れ真の仏子なり」と限定して言っている。

また信解品第四の經文「我等皆似仏子」（開結一八六頁）の「子」は、いわゆる長者窮子喩にしたがって、中根の

声聞が仏子に似ていると説いてある。ここでの仏子は、仏縁を忘れ流浪し続ける放蕩息子、親不孝者の役回りであろう。そして如来寿命品第十六には「為治狂子故」（開結四二九頁）という経文があり、久遠の積尊との仏縁を忘れた衆生が「狂った子」いわれている。つまり総じていえば、譬喩品第三に示されるように一切衆生が「仏子」であるにせよ、その中には正気を失っている子も不孝者もおり、結局は『法華経』の行者こそが真実の仏子といわれるのだ。

このことを宝塔品において、釈迦仏と多宝仏そして分身仏を証人として承認したのだ……と本書は述べる。すなわち「観心の長者」の解釈にせよ宝塔品の解釈にせよ、一切衆生に対してこれを無批判に絶対肯定するのではなく、そこに『法華経』受持行を仏子たる者の条件として求めるのであり、したがって本覚思想的な修行不要論とは一線を画す。このように本書は、衆生≡凡夫を無批判に絶対肯定してしまふ本覚思想の罫に、すんでのところ落ちていない。ランスも見られる。それは「一切衆生を認容するにしても、本書は宗門人の作品であるから、必ず南無妙法蓮華経の受持を大前提としてはいる」（浅井「一九七五」二九頁）からであろう。本覚思想も日蓮思想も、凡夫の成仏を証せんとする。しかし前者は「本来本覚の仏であるから始覚的修行を必要としない」「本覚の家には生仏の仮名はないのであって、理即の凡夫そのままが本覚無作の仏であるから、何等の修すべき行はない」（浅井「一九六五」四七三頁）という修行不要論に陥り、衆生の怠慢を招く危うさを常に孕んでいる。これに対し後者は「唱題修行若くは観念観法を必要とする始覚門的傾向」を持ち「唱題受持の一行を聖人立行の根本義とする」（同上四七七頁）のである。

したがって先にも引いたように、「然れば末法当今の法華経の行者より外に観心の長者無きなり。今日蓮等之類ひ南無妙法蓮華経と唱え奉る者、無上宝聚不求自得の長者に非ずや、すなわち今まさに「南無妙法蓮華経」と唱える日蓮らこそ、この唱題受持の一行によって、無上の財宝を求めずして自ずから得た長者ではないか……といわれているのである。

ただし水を差すようであるが、ここで引かれている「無上宝聚不求自得」という言葉は、次品・信解品第四の長者

窮子喩に出る経文である。同じく法華七喩にあって、同じく長者を主人公とすることから、うっかり混同してしまったのだろうか。もし混同であるならば、本書にむけられた「粗雑」¹⁵の汚名はやはり拭いがたく、どうにも詰めが甘いと云わざるを得ない。

三、木を見る縁覚

第一節、第二節と、本書の本覚思想的な内容を見てきたが、ここで趣向を変えて、「本覚」から「縁覚」へと話題を転ずる。

周知のように「縁覚」とは、仏に師事しその声を聞いて修行する「声聞」に対し、師を持たず独力で悟る修行者（独覚）である（「縁覚出無佛世、無師自悟」吉藏『仁王般若經疏』大正三三、三一八中二五―二六）。「縁覚、亦名獨覺。……言獨覺者、出無佛世、獨宿孤峯、觀物變易自覺無生、故名獨覺。兩名不同、行位無別」諦觀『天台四教儀』、大正四六、七七七一―二九）。そして『法華經』における縁覚については、以下に挙げるような問題点が存する。

まず基本的に『法華經』が説く二乗成仏は、声聞への授記作仏を主とする。方便品第二「譬喩品第三」における舍利弗への授記にはじまり、授学無学人記品第九における二千人の声聞への授記（および、勸持品第十三の摩訶波闍波提・耶輸陀羅ら比丘尼たちへの授記）に至るまで、『法華經』の紙幅の大半は声聞授記の描写に割かれている。しかし一方で、縁覚への授記作仏は見られない。方便品第二で舍利弗は「其の縁覚を求むる者……具足の道を聞きたてまつらんと欲す」（開結九四―九五頁）¹⁶、とし、縁覚すら『法華經』を聞きたがっていると云っているものの、その縁覚たちが仏前に歩み出て授記を受ける場面は皆無である。やはり縁覚は「仏に師事せず修行する」存在であるゆえに、仏前に参上してしまつたら最早「縁覚」ではなくなってしまうのだろうか（仏に師事してしまえば、もはや縁覚ではなく声聞や菩薩であろう）。かかる縁覚成仏説の欠落を埋めるため、近年の研究では、『増一阿含經』に見られる

《提婆達多が墮地獄の後に縁覺に転生した》との説話（於是提婆達兜從地獄終生善處天上……往來天人最後受身……成辟支佛」大正二、八〇四下九―一二）などと関連付けることで、提婆達多品第十二を縁覺成仏の品と解する説（平岡「二〇一二」一三二―一三五頁）なども唱えられている。

以上のような問題点を見たところで、次に『法華經』において縁覺（辟支仏）がどのように素描されているかを見てみれば、「辟支仏を求むる者の為には応ぜる十二因縁の法を説き」とあり（序品第一／常不輕菩薩品第二十、開結七一／四八七頁）、つまり『法華經』における縁覺は「十二因縁の法を求めむる行者」として定義されている。日蓮もまた「声聞四諦、縁覺十二因縁、菩薩六度。譬へば水隨器方円、象隨敵出力ごとし」（『諸經与法華經難易事』定遺一七五一頁）として、十二因縁を縁覺の行としている。

そこで思い起こされたいのは、十二因縁を釈尊が伽耶での成道の際に観ぜられたという、よく知られた故事である。¹⁷ちなみに『法華經』では、釈尊の伽耶成道は方便品第二に「我始坐道場 觀樹亦經行」（開結一―七頁）として記述されている。この経文の「樹」とは十二因縁である、と『御講聞書』は解釈している。

「觀樹の樹と云は十二因縁の事なり。所詮十二因縁を觀じて經行すと説き給へり」（定遺二五五頁）

釈尊の成道は十二因縁を觀じたことによる、という古来の説から、「觀樹」（樹を見て）の「樹」を十二因縁と解釈しているわけである。この解釈はなかなか奇抜なものに思われて興味深い、種を明かせばこれは『御講聞書』の独創ではなく、『法華文句』に出ている説である（『觀心釋者。樹即十二因縁之大樹也』大正三四、六〇下二八―二九）。しかしこの説にことよせて、『御講聞書』はさらなる奇抜な説を展開する。

「十二因縁は法界の異名なり。又は法華經の異名なり。其故は樹木は枝葉華菓あり。是即ち生住異滅の四相なり。大覺世尊、十二因縁の流転を觀じ經行し給へり。所詮末法当今も一切衆生の法華經を謗じて流転すべきを觀じて日本国を日蓮經行して南無妙法蓮華經と弘通する事、又々此の如くなり。法華の行者は悉く道場に坐したる人なり云云」(定遺二五五—二五六頁)

樹というものは①枝が伸び②葉を広げ③花が咲き④果実がなつて落ちる。かかる生長の過程は①生(生じて)②住(維持されて)③異(変異し)④滅(滅していく)という四相をとつて生成変化していく法界のありさまに他ならず、こうした法界のありさまを見通したのが十二因縁の觀察に他ならない。ゆえに釈尊が「木を觀察した(觀樹)」といわれるのは、生成変化する法界の実相を、十二因縁の流転として觀察したということになる。すなわち樹≠法界≠十二因縁となるので、法界の異名として十二因縁という名がある。

また、法界の実相を解き明かした經典は『法華經』なので『法華經』≠法界、そして先ほど見たように法界≠十二因縁ゆえに、『法華經』≠法界≠十二因縁(すなわち『法華經』≠十二因縁)という等式にならう。よつて『法華經』の異名としても、十二因縁という名があるのだ……。

そして釈尊が經行しながら十二因縁の流転を觀じたように、末法の今に当たっては、この日蓮が日本を行脚しながら謗法者が流転してゆくさまを觀察し、そして「南無妙法蓮華經」を布教しているのである。まさにこれが当世の「觀樹亦經行」である。そして当世の「我始坐道場」とは、法華の行者がことごとく成道するという意である……と『御講聞書』は述べている。

樹の生長≠法界の生住異滅≠十二因縁の流転、という論法もこじつけのように見えるが、そこでさらに十二因縁を『法華經』と同一視し(「十二因縁は……法華經の異名なり」)、さらに法華の行者・日蓮の折伏逆化の広布をも十二因

縁の観法になぞらえているのは破格であろう。先に見たように十二因縁は『法華経』では、あくまで一乘以前の、縁覚の法として見なされているからである。¹⁹

このように『御講聞書』においては、縁覚の行とされてきた十二因縁は釈尊に戻され（ここまではおかしくはないのだが）、さらに『法華経』と同一視され、法華の行者の広布・悟りと見なされてしまった。お株を奪われた縁覚だが、次品の譬喩品第三の経文解釈において、意外な言及をされる。

「妙楽大師、此の属于一人の経文を釈する時、記の五に云く、咸く長者に帰す、一色一香一切皆然なりと判ぜり……一色一香一切皆然とは法界の千草万木、飛華落葉の体たらく、是皆無常遷滅の質を見て仏道に帰すも、属于一人の利益なり」（定遺二五六一頁）

妙楽大師湛然は『法華文句記』の第五巻にて、譬喩品の三車火宅喩に出る「属于一人」（開結一五六頁）すなわち「長者がただ一人でこの自宅を所有している」との経文について、法界にある一つの色・一つの香りにいたるまでのすべてが、仏ただ一人の教化・救済活動のうちに帰されると釈している（咸歸長者。一色一香一切皆然」大正三四、二七一下二七七）。

ところでこの「一色一香」についてみれば、湛然は『止観輔行伝弘決』において、色香は一般に「無情」（意識を持たぬもの）といわれると言い（「此色香等世人咸謂以爲無情」大正四六、一五一下二六一二七）、そうした無情にも仏性を認める説は驚かれると述べている（「無情佛性惑耳驚心」大正四六、一五一下二七一二八）。なお、この「無情佛性惑耳驚心」という『弘決』の文について日蓮聖人は「草木成仏を不知事妙楽のわらひ給へる事也」（『木絵二像開眼之事』定遺七九三頁）と評しており、ここでいう色香＝無情に草木を代表させている。²⁰したがって「一色一香皆然

なり」とは「無情に至るまで皆然なり」すなわち「無情である草木に至るまで皆然なり」との意となり、したがって本書がいうように「法界の千草万木、飛華落葉の体たらく、是皆無常遷滅の質を見て仏道に帰す」、すなわち草木の花が散り葉が落ちるさまを見て諸行無常を勝手に悟る行者もまた、釈尊一人の教化の利益をこうむった者の数に入れられる、といえる。

ところでこの「法界の千草万木、飛華落葉の体たらく、是皆無常遷滅の質を見て仏道に帰す」という行者こそ、「縁覚の無仏世にして飛花落葉を觀じて独覺の菩提を証し」(『小乘大乘分別鈔』定遺七七六頁)²¹といわれるように、つまりは縁覚であることが示唆される。こうして、仏によらない縁覚の悟りも究極的には仏の教化によるものといえること、仏に師事しないとされる縁覚にすら仏の利益が及んでいることが立証されている。これは本節冒頭において『法華經』の問題点として指摘した、縁覚の扱いの少なさを補完するものとも捉えられる。

また、縁覚は仏に師事しない存在であるにもかかわらず、仏は縁覚のために法を説くといわれていること(前掲)。「辟支仏を求むる者の為には応ぜる十二因縁の法を説き」の矛盾を解消する説とも読める……まさに仏は「辟支仏を求むる者の為には応ぜる十二因縁の法」、すなわち「樹」の法を説いているのであって、それ故だろうか、縁覚は「樹」すなわち草木の飛花落葉を見て悟るのである。²²

かくして縁覚は木を見て道を成じていくわけだが、『御講聞書』の極一部を参照するにとどまった本稿が「木を見て森を見ず」となっていないことを祈るばかりである。(未完)

(テキスト)

大正新脩大藏經↓大正

『真訓両説 妙法蓮華經並開結』平樂寺書店、一九二四↓開結

『昭和定本 日蓮聖人遺文』身延山久遠寺、一九五二—一九五九↓定遺

（主要参考文献）

浅井 円道「二九七五」『御講聞書』考「棲神」四八、一九—二九頁

浅井 要麟「二九六五」『日蓮聖人教学の研究』平楽寺書店

池田 令道「二〇二二」『金網集』に關する基礎的考察「日蓮仏教研究」十二、四五—一一〇頁

石井 公成「二〇二四」『清水梁山の天皇本尊論の形成』平田篤胤とその門流の神学の影響を中心として『近代仏教』三一、

六一—八五頁

植木 雅俊「二〇二四」『日蓮の思想…『御義口伝』を読む』筑摩選書

岡田 文弘「二〇二四」『法華経異聞…御講聞書に聞く』教意山妙興寺（私家版、未公刊）

執行 海秀「二〇〇六」『御義口伝の研究』山喜房佛書林

中條 暁秀「二九九六」『日蓮宗上代教学の研究』金網集の研究』平楽寺書店

藤田 宏達「二九五七」『三乗の成立について…辟支佛起源考』『印度學佛教學研究』一〇、九一—一〇〇頁

室住 一妙「二九七五」『御講聞書』にそつて『棲神』四八、一一—一八頁

茂田井教亨「二九七五」『宗学とは何か』『棲神』四八、四二—五一頁

平岡 聡「二〇二二」『法華経成立の新解釈…仏伝として法華経を読み解く』大藏出版

山上 弘道「二〇二二」『日蓮仮託偽撰遺文の類型的分類試論』『興風』三四、一三五—二五八頁

※引用文の傍線は岡田による。

1 近年の研究としては山上「二〇二二」が、『法華啓運抄』の著者である日澄（一四四—一五二〇）の周辺で成立した可

能性が高いとの説を提唱している。

- 2 ただし「御講のうち向師にとつて目新しい一少部分のみを筆録した結果、このような経文をテーマに据えるに至ったと見れば、こういう経文の選定の仕方でも、本書に偽書の汚名を着せるほどの重大事とはならないとも再考できる」(二二頁)とも。
- 3 『金綱集』は「日向が、身延山における日蓮晩年の講義を聴聞して記録し、自ら見聞するところを追加してまとめたもの」(中條「二九九六」一六七頁)と伝えられる。植木氏は前掲書二〇―二三頁で「なお、『御義口伝』に関しては、偽書だと主張する人もおられると聞く。もしそうだとするならば、日蓮の直弟子たちの『失策』が指弾されよう……もしも、日蓮の講義を誰も筆録していなかったとすれば、よほどの『失策』と言えよう。ただ、『御義口伝』と『御講聞書』の二つが現存している。……日蓮の弟子には、講義の筆録を忘れるような『不肖の弟子』はいなかったと信じたい」として『御義口伝』(および『御講聞書』も?)の真撰を主張されるが、この二書の他にも『金綱集』が現存しているわけである(ただし同書についても、日向に師事した身延三世・日蓮を中心とする編集との説も呈されている。池田「二〇二一」など)。
- 4 「本門戒研究序説・伝・日蓮『本門戒体抄』を題材として」『身延論叢』二八、五五―七九頁。
- 5 「これは煩惱即菩提の円理の聞惠解了の勧めであつて、天台の思修の止観の勧めとは異なり、中古天台ばりの煩惱即菩提である」浅井「一九七五」二七頁。
- 6 なお智顛『法華文句』にも「如是」各字ずつの解釈が見られる(大正三四、三中六一―二七)。ただし生仏不二・煩惱即菩提といった解釈はない。
- 7 「主として『法華文句』によつて経文を解釈する」(浅井「一九七五」二三頁)
- 8 死体を食すること = negativeなイメージの喚起について、たとえば日蓮遺文では「彼龍象房は洛中にして人の骨肉を朝夕の食物とする由令露頭問、山門の衆徒蜂起して、世末代に及て悪鬼国中に出現せり……自然に迷失し行方を不知処に、たまま鎌倉中に又人肉を食之間、情ある人恐怖せしめて候」(『頼基陳状』定遺一三五五頁)といった記述がある。
- 9 「法華経と申は手に取ば其手やがて仏に成、口に唱ふれば其口即仏也」(『上野尼御前御返事』定遺一八九〇頁)
- 10 「良医者、医有十種……十、一時治一切病即能平復。又使過本即是如來。……無量義云、医王・大医王。以大医故稱為良

- 「医」（『法華文句』大正三四、一三四上―一九―中―一八）「唯第十医獨名大王」（『法華文句記』大正三四、三三九下七）このように良医（＝大医王・第十の医）＝如来となる。
- 11 「所謂引證の文に分別功德品の則是佛受用の文を引けり……又法師品の文を引けり」（定遺二五五九頁）
- 12 関連…分別功德品では、『法華經』の法師を「まるで仏のようだ」と想つて見るべきであるとも説かれている（若見此法師……生心如佛想」開結四五―一頁）。
- 13 定遺二五五八―二五五九頁。
- 14 その前に「所詮法華經の行者は男女共に長者なり。文句の五に委く釈せり。末法当今の長者と申は日蓮等之類 南無妙法蓮華經と唱へ奉者なり」（定遺二五五八頁）とあるも同意。
- 15 『仏典解題事典』旧版（春秋社、一九七八年）では『御講聞書』を「粗雑」と断じている（二八四頁左）。
- 16 この文を日蓮は縁覚成仏（縁覚に仏界が具わる）の文証とする。「經に云く、其の縁覚を求むる者 比丘比丘尼 乃至合掌し敬心を以て 具足の道を聞きたてまつらんと欲す等云云。此れ即ち縁覚界所具の十界也」（『観心本尊抄』定遺七〇四―一七〇五頁、原漢文）
- 17 「觀十二因縁、第三夜分、破於無明、明相出時、得智慧光、斷於習障、成一切種智」（大正三、六四二中八―一〇）等。また南伝では『律藏』大品等に出る。
- 18 ただし類似の文として『十二因縁御書』に「此十二因縁より外に仏法無し、即法華經也と我身を知る故也」（定遺二〇一七頁）とある。とはいえ同書は康元元年成立（定遺二〇一七頁）という佐前の、しかもごく初期の遺文とされ、くわえてそもそも真偽未決であるため、ここでは差し置く。
- また『御義口伝』では宝塔品の「有説法華經処」（開結三三五頁）の文について「法華經者我等衆生流轉十二因縁也」（定遺二六四七頁）との注釈を付しているが、それについて詳説はない。
- 19 藤田「一九五七」は縁覚（辟支仏）の起源について、有力視されている通説は「元來釈尊が成道後數週間、自ら悟つた法が難解であるから、他に説き教へても理解出来ぬと考へて説法を躊躇された、と伝へられる釈尊から起つたものと見る説の

やうである。この説は恐らく辟支佛が釈尊と同じ様に無師独悟するけれども、しかし利他説法はしない、といふ性格を有すること、及び後世声聞が四諦、菩薩が六波羅蜜を行ずるのに対し、辟支佛は十二因縁の理を悟つたといばれる、その十二因縁が恰も釈尊の菩提樹下成道の内容に当ることから立てられたものと思はれる」(九二頁下―九三頁上)と述べている(ただし藤田先生自身はこの説に否定的である)。

20 なお『御義口伝』では寿量品の「色香美味」(開結四二三頁)について「色香等とは一色一香無非中道にして草木成仏なり」(定遺二六六六頁)と注釈している。

21 他に「独覚飛花落葉、教外得道」(『観心本尊抄』定遺七〇六頁)等。

22 もっとも、本書『御講聞書』において「観樹亦経行」の釈と「属于一人」の釈とは完全に別個のものとして説かれており、これら結びつけて解したのはあくまで筆者の私見である。