

日蓮聖人の「諫暁」についての考察

近 江 幸 正

一、はじめに

最近宗務院から発行された「信行道場読本」の第五章に、現代の末法の世相の克服には聖人の時代と同じく、国家の政治姿勢の底に流れる反正法的な精神が改められなければならない、そのためには日蓮聖人がかかげられた立正安国の大旗が再び現代のわれわれによって高くかかげられなければならないとして、「聖人がとられた国家諫暁という行動が、現代にあらためて見なおされ、実践にうつされるべきであろう。このためには、われわれ宗徒が、聖人の立正安国の行動の底にある理念を正しく学びとること、さらに現代社会の民衆の苦しみを生み出す社会的しくみについて正確に認識することがまず前提として不可欠であり、その上

に立って、現代にふさわしい立正安国の実践が打ち出されなければならない」と記されている。

徳川幕薄体制と天皇制絶対主義のもとで諫暁の精神を骨抜きにされたしまった日蓮教団は、果たして「日蓮」の名を冠する資格があるか否かというみずからへの問いかけを必要としている。と同時に、聖人の「諫暁」の源泉が仏教思想、とくに法華思想に由来することを忘れて、封建的主従関係における「諫正」と同一視して考えるならば、聖人を忠臣としてまつり上げることになり、幕末から昭和初期にかけて天皇制—ファシズムの鼓吹に聖人を、悪しく敬まった轍を踏むおそれもなしとはしないのである。

二、諫暁と儒教思想

些細なことのようであるが、昭和定本遺文第四巻の索引について「諫暁」をみると、「祖伝」の部に「諫暁」の見出しはあるが「↓④」とのみ示され、「社会」の部に「諫暁」の語のあるページが示されている。そして「宗義」の部にも「仏教一般」の部にも「諫暁」の見出しはなく、「倫理」の部に「社会」と同じくこの語の出でくるページが上げられている。

これは、聖人の諫暁が社会的行動であってその由来するところが儒教倫理Ⅱ君臣道德であると、索引編集者が考えていたかをうかがわせる。

下出積与・菅沼晃・高木豊・田村完誓・速水侑・吉岡文夫各氏の執筆になる「アジア仏教史・日本編Ⅴ地方武士と題目」の「第二章日蓮と日蓮宗教団の成形」には、「諫暁と裁き」の見出しを立てて聖人の諫暁を論じており、裨益されるところも多いが、その中に次のように述べられている。

「諫暁とは、いさめさとすという意味であるが、これをまた諫争・諫正ともいう。臣が君に、子が親に、弟子が師に、それぞれいさめ正すことであって、例えば、『孝経』諫争章・『貞観政要』求諫などにみられるように、儒教の実践道德の一つであった。日蓮の諫暁もこれにもとづくものであったことはいままでもなく、日蓮が『孝経』を引用し、『貞観政要』を書写した事実からも、それは間違いない

のである（戸頃重基著『日蓮の宗教と鎌倉仏教』）。それとともに、日蓮の諫暁の理念は仏教によっても支えられていた。たとえば、『法華経』勸持品の『我れ身命を愛せず、ただ無上道のみを惜しむ』の経文、『涅槃経』如来性品の『むしろ身命を喪ふとも王の所説の言教をかくさざれ』の経文などによっても支えられ、さらに最澄からも諫暁の精神を継承したと考えられるし、日蓮の諫暁の行動と理念は、儒仏二教にもとづくとともに、それが法華信仰の樹立と誘法処断という宗教的意図から出ているにもかかわらず、現実の国土の安穩をもたらすという確信に支えられているところに、特色があった（2）。

この記述においても、聖人の諫暁が宗教的意図によるもので、しかも国土の安穩をもたらすことへの確信に支えられているという正しい指摘をしながらも、それが儒教を主に仏教を従にした思想にもとづくという見方を採用している。

さらに、最近刊行された宮崎英修編「日蓮辞典」の「諫暁」の項目にも、聖人の「三度の諫暁」という態度は、「礼記」や「孝経」にもとづき、聖人の儒教思想撰取の一面としてとらえられている（3）、と記述されている。

このように、私の知るかぎり、日蓮聖人の国家諫暁は、貞観政要に「君臣の義、忠を尽くして匡救せざるを得んや」という儒教の君臣道德にもとづくものと受けとられてい

る。このような受けとり方は果たして正しいであろうか。たしかに、日蓮聖人自身、一面では、諫暁をしばしば儒教的な諫正になぞられている。

「諫臣国にあれば則ち其の国正しく、争子家にあれば則ち其の家直し(4)。」

「比干は殷の世のほろぶべきを見て、しゐて帝をいさめ、頭をはねらる。……此等は忠の手本也(5)。」

「例せば外典に云く、大国には諍臣七人、中国には五人、小国には三人諍論すれば、たとひ政道に謬誤すれども国破れず。乃至家に諫子あれば不義におちず(6)。」

「夏の桀王は竜蓬が頭を刎ね、殷の紂王は比干が胸をさき、二世王は李斯を殺し、……此等は皆諫暁を用いざるのみならず(7)。」

等々の記述はいずれもその例である。また、

「三度いさめに御用いなくば、山林にまじわるべきよし存ぜしゆへに(8)。」

「三度国をいさむるに用いずば、山林にまじわれということは、定まる例なり(9)。」

等と述べられていて、「日蓮辞典」の指摘するとおり、聖人が儒教の典籍に自身の行動の範をとられていることを示すといつてよい。

時代の子であり、東国武士的な心情を抱懷されていた聖人が儒教の典籍にみられる諫臣たちの正義感にあふれた行

動への共感を持たれたことは事実である。鎌倉執権政治の体制を固めるのに功績のあった尼將軍政子以来、救諫を治世の要諦として説く「貞観政要」を、北条氏が為政のための必読文献としていたことから、「立正安国論」の提出にあたって、聖人が執権の納諫を期待された一面もあったであろう。聖人の対告衆であった武士たちもまたこの書によって教育されて来た人々であり、この人々の理解のために聖人が自身の諫暁の比喩として中国の歴史にみる諫臣の例をあげられたということもある。

「外典の書貞観政要、すべて外典の物語、八宗の相伝等、此等がなくしては消息もかかれ候はぬに、かまへてかまへて給ひ候べし(10)」と、聖人が佐渡からの御消息に書きつけられたのは明らかにこのことを物語っている。

そして何よりも、日蓮聖人が、いかに強く宗教の政治に対する優位性を自覚されようと、現実の中世社会の中の政治への働きかけは、君臣の関係における上諫という形をとらざるを得なかったことをあげなければならぬ。超越的立場に立ちつつ、しかも、徹底した現実への働きかけによってそれを実現しようとした聖人が、中世社会の道徳の肯定に立って諫暁の語を用いられているのはこの意味からいって当然であったといえる。

にもかかわらず、聖人が、

「此の三つの大事は日蓮が申したるにはあらず。只偏に

釈迦如来の御神（みたましひ）我が身に入りかわらせ給ひけるにや。我が身ながらも悦び身にあまる。法華経の一念三千と申す大事の法門はこれなり（¹¹）」

とみずから宣言された国家諫暁の思想の基礎が儒書の教える封建的な「忠」の道德であったと考えるならば、それは聖人の宗教活動の源点であった超越的立場を見失うこととなって、一知半解、聖人を誤ることになる。

三、「諫暁」の語の出典と意義

ここで、私は、やや角度をかえて、聖人が用いられ、われわれも無意識に用いている「諫暁」という熟語それ自身について考えてみたい。

先に引用した「アジア仏教史」には「諫暁とは、いさめさとすとという意味であるが、これをまた諫争・諫正ともいう」とされている。しかし、「諫暁」の語の出典や用法の検討もなく、これが諫争・諫正等と同義語であるといってしまうのは速断のそしりをまぬかれぬ。

「孝経」にも、「貞觀政要」にも、諫諍、諫争、規諫、諫正、極諫、若諫等の語はしばしば出てくるが、「諫暁」という熟語は見当らないのである。他の漢籍に由来するものと考えて、私の手もとにある漢和辞典の類のどれを引いても、諸橋轍次著「大漢和辞典」にすら「諫暁」の語は見出せなかった。国語辞典についてもほとんどが同様である

が、ただ一つ「大日本国語辞典」に、「諫暁」でなく、「諫諍」の見出しのもとに、

「いさめうったえること。*日蓮遺文―諫暁八幡抄『日蓮の氏神を諫暁するは道理に背くべしや』*歌舞伎・法懸松成田利剣―三立『大威徳の御姿に行者は低頭一心不乱、諫諍の身にしみじみと』」

と出ている。

ここから考えて、「諫暁」なる熟語は儒教の典籍にもほとんど例がなく、国書では日蓮聖人が初めて用いられたとみてよいようである。

「諫暁」の語が定本遺文中最初に見出されるのは、「教機時国抄」に、

「天台山の智者大師只一人のみ一切経の中に法華経を勝れたりと立つるのみに非ず、法華経に勝れる経これありと云はん者を諫暁せよ。止まずんば現世に舌、口中に爛れ、後生は阿鼻地獄に墮すべし等云々（¹²）」

と書かれた文である。

聖人が天台大師のことばとしてあげられたこの部分に当るのは「法華玄義」に

「若し上に説きしが如くんば、法華は衆経を総括して事に此に極まる。仏出世の本意、諸の教法の指帰なり。人此の理を見ずして、是れ因縁の事相なりと謂て、輕慢して止まらずんば舌、口中に爛れん（¹³）」

の文であるが、こゝには「教機時国抄」に記された「諫
暁」の語は見られない。

日蓮宗辞典が「天台大師が諸宗を否定して法華経を勝れ
ていると諫暁せよと語ったという『教機時国抄』の説述は
天台大師の行跡を日蓮の諫暁になぞらえたものである
う⁽¹⁴⁾」

と記述しているのは、「玄義」の文に「諫暁」の語がない
ためであろう。しかし、この「日蓮辞典」記述では、聖人
が「玄義」の文に関係なく、私に「諫暁」の語をこゝに挿
入されたように受けとられてしまう。果たしてそうなのか。
「諫暁」は聖人の最も重要な宗教活動であるのに、その
ことばの出典の追求がなされないまま論じられてきたのは
不思議といえ、不思議であるが、それが、諫暁は諫争・諫
正などと同義の儒教思想にもとづく行動だというような浅
い理解しかされなかった一因でもあることを思うと、これ
は不思議という以上に遺憾であるといわざるを得ない。

日蓮聖人は「諫暁」のことばを儒書の「諫正」や「諫諍」
から私に創造され、それを天台大師の行跡に当てはめられ
たのでは決してないのである。

荊溪尊者湛然の「法華玄義釈籤」に、「玄義」のここに
引用した部分を積して、

「輕慢して止まずんば舌、口中に爛れんと云うは、法華
宗極の旨を了せず、声間に記する事相のみを、華嚴般若の

融通無礙なるにしかずと謂ふ。此くの如く説く者をば、諫
暁すれども止まずんば、舌爛れんこと何ぞ疑はん⁽¹⁵⁾」
とはっきり「諫暁」の語を用いて述べられているのである。
日蓮聖人が「教機時国抄」に、はじめて「諫暁」の語を記
された前記の文は、この「釈籤」の文によっていることは
明らかである。

蛇足めくが、「諫暁」の語は「釈籤」のほか、「大無量寿
経」にも見られ、五悪を説く部分の最後の段に、

「その五悪とは、世間の人民、徒倚懈憊（しいけだ）に
して……自ら用て籤当（しきとう）し、諫暁すべから
ず。……先聖・諸仏の経法を信ぜず、道を行じて度世を得
べきことを信ぜず⁽¹⁶⁾」

と説かれており、「諫暁」の熟語が仏典に由来するもの
であることはこれによっても知ることができる。

日蓮聖人が、為正者に対する「立正安国」の進言に、儒
教語の「諫言」や「諫正」ではなく、仏教語である「諫
暁」をえらんであてられたのは、その基礎をなすものが仏
教思想にはかならないことをみずから示されたものといっ
てあやまりではないであろう。

次に諫暁の語の意義についてであるが、「玄義」「無量寿
経」のいずれの文を見ても、それが儒教、すなわち君臣・
親子の上下関係の道德を示すものではない。日蓮上人のば
あいも、前述のように、諫暁を諫諍と同義的に使われるこ

とも多いが、決してそればかりではない。「釈籤」の文によつた「教機時国抄」を別としても、「開目抄」に、

「宝塔品の三箇の勅宣の上に提婆品に二箇の諫曉あり(17)」

として、悪人・女人の成仏の法門をあげ、

「観心本尊抄」に、

「たとひ教主一仏たりといえども、これを将勸したまはば、薬王等の大菩薩、梵・帝・日月・四天等は重んずべきのところ、多宝仏・十方の諸仏、客仏となつてこれを諫曉したまふ(18)」と述べられたとおり、仏↓衆生、多宝・諸仏↓諸菩薩・諸天、という、下から上へではなく、むしろ上から下への勸奨をさして「諫曉」といわれているものである。

さらに、「神国王御書」に、「教主釈尊、多宝十方の諸仏の御前にして、今仏前において自ら誓言を説け、と諫曉し給ひしかば(19)」とあるのも、仏の衆生に対する法華経信奉の勸奨である。

こうしてみると、日蓮聖人は、「諫曉」を二義に使用されていることになる。すなわち一つは、仏の法華経信奉の勸奨であり、一つは儒教的「諫正」になぞらえられる国主への諫曉である。そして、この二つの用法は仏子の自覚に立たれる聖人にとって、当然第一の義が基礎であり、それに立つて第二の義の諫曉が生じてくるのである。

四、罪―危機の意識と国諫

日蓮聖人は本覚法門を展開されなかつたといわれるが、二十一才のときの「戒体即身成仏義」に

「法華経の悟と申すは、此の国土と我等が身と釈迦如来の御舍利を一つと知るなり。……されば多宝塔と申すは我が身。二仏と申すは自身の法身なり(20)」

と書き記され、「三千大千世界を觀るに及至芥子の如きばかりも是れ菩薩にして身命を捨てたまふ処に非ること有ること無し」の提婆品の文を引いて、この世界は釈尊が菩薩位の際の御舍利であり、したがって、この世界の五味をなめて設けた凡夫の身は釈尊の身であると書き記されている。このような、人間が本来仏の身であるとする考え方は、一貫して聖人の思想の底には存したはずである。

「汝早く信仰の寸心を改めて速かに実乗の一善に帰せよ。然れば則ち三界は皆仏国なり。仏国其れ衰へんや。十方は悉く宝土なり。宝土何ぞ壞れんや。国に衰微なく、土に破壊なくんば、身は是れ安全にして心は是れ禪定ならん(21)」という、あまりにも有名な「立正安国論」の指示にしても、それが謗法に対するきびしいいましめの趣旨からであるとはいえ、このような本覚の人間觀を裏面にもつたものといふことができるであらう。

しかしながら、中世の末法意識の普及の中に生まれ、戦

乱、天災、僧兵の横行、群盜の蜂起など騒然たる世情の中に苦しむ人々を見つめる聖人にとって、現前の人々がいかなる罪によって苦しんでいるのかが大きな問題であった。とくに

「正嘉元年太歳丁巳八月二十三日戌亥の時、前代に超えたる大地振、同二年戊午八月一日大風、同三年己未大飢饉、正元元年己未大疫病、同二年庚申四季に互て大疫已まず、万民既に大半に超えて死を招き了んぬ⁽²²⁾」

といううちつづく災害を契機とする聖人の思索は、

「定めて国を喪すの悪法此の国にあるか⁽²³⁾」

という設問を導き出したのである。これに対して悪法Ⅱ誘法の罪が、人々の苦しみの根源であるというのが聖人の得た結論であった。

「大集経の文の如くならば、……国に流布する所の法の邪正を正さざれば、国中に大風・早魘・大雨の三災起りて、万民を逃脱せしめ、王臣定めて三惡に墮せん⁽²⁴⁾」

大集経に誘法こそが三災の原因と見出した聖人は、同じ罪によって、さらに、金光明経の

「多く他方の怨賊あつて国内を侵掠し、人民諸の苦惱を受け土地に所樂の処あることなけん⁽²⁵⁾」

仁王経の

「四方の賊来つて国を侵し、内外の賊起こり、火賊・水賊・風賊・鬼賊あつて百姓荒乱し刀兵劫起せん⁽²⁶⁾」

と指摘する外国の侵略と内乱が起ることを見出されたのである。

時あたかも大陸においては一二三四年中国大陸北部を制圧したモンゴルが朝鮮を降し、南宋を包囲しつつ東アジア全体の支配をおし進めつつあった。誘法充滿の国日本がやがてはこのモンゴルによってほろぼされる姿が、聖人の目にはすでに、金光明経や仁王経の文の背後に浮かび上っていたのであろうか。

聖人は、末法の衆生の罪業を

「我等衆生は根の鈍なる事すりはんどくにもすぎ、物のいろかたちをわきまへざること羊目のごとし。貪瞋癡きわめてあつく、十惡は日日にをかし、五逆をばおかさざれども五逆に似たる罪又日日におかす。又十惡五逆にすぎたる誘法は人毎にこれあり⁽²⁷⁾」

ととらえられたが、聖人の目からみたとき、その罪業は日本人すべてのものであった。

「総じて上の七大地獄の業因は諸経論をもて勘え見るに当世日本国の四衆にあて見るに此の七大地獄をはなるべき人を見ず。又きかず⁽²⁸⁾」

「今の世は既に末法にのぞみて諸宗の機にあらざる上、日本国一同に一闍堤大誘法の者となる⁽²⁹⁾」

しかも、その罪果は、外国の侵略による日本国の滅亡として現前しようとしている。この危機感に立ったとき、本

来個々人の人間的罪であった誘法が国の罪として意識され、個人の誘法の対治はまず国の誘法の対治を先とせざるを得なくなったのである。

ここに、日蓮聖人の生涯の宗教活動が

「早く天下の静謐を思はば、須く国中の誘法を断つべし⁽³⁰⁾」

という国家諫暁を軸としてすゝめられなければならなかった必然性があるのである。

正嘉の大地震いらいのうちつゞく災害、そしてモンゴルの来襲の現実化と、聖人の危機意識はさらに明瞭なものとなる。

「例せば震旦・高麗等は天竺について仏国なるべし。彼の国々、禅宗・念仏宗になりて蒙古にほろぼされぬ。日本国は彼の二国の弟子なり。二国のほろぼされんに、あに此国安穩なるべしや⁽³¹⁾」

「震旦・高麗すでに禅門念仏になりて、守護の善神の去るかの間、彼の蒙古に聳（したがひ）候。我朝又此邪法弘て……十が八九はいかんがとみへ候⁽³²⁾」

と、日本の滅亡を阻止せんがため死罪を覚悟しての第二次の諫暁に立たれ、佐渡流罪を招いたのである。

流罪地佐渡においても聖人は、日本が滅亡に向って進みつつあることを憂いつづけられた。

「此の国此の両三年が間の乱政は先代にもきかず、法に

過ぎてこそ候へ⁽³³⁾」

この憂いが、文永十一年の第三次諫暁における

「よも今年はすごし候はじ⁽³⁴⁾」

のことばとなったのである。

日本国の滅亡という聖人の危機感、民衆の受ける苦しみ、の現実に思いを寄せられての上であるだけに悲痛なものであった。

「これを申すといえども、未だ天聰を驚かさざるか。事三ケ度に及ぶ。今諫暁を止むべし。後悔いたすなかれ⁽³⁵⁾」

と身延へ隠栖れたのちも聖人は、

「皆人の当時のゆき（志岐）つしま（対馬）のやうにならせ給はん事、おもひやり候へばなみだもとまらず⁽³⁶⁾」

とその悲痛な心根を書きおくられたのである。

すでに記したとおり、「諫暁」とは、本来仏の衆生に対する法華経信奉の勧奨である。日蓮聖人は、この仏の教えの立場からその「告勅」を奉じて日本国の衆生に法華経信奉を勧奨されたのである。その意味からは、先に「諫暁」に二義が見られるとしたが、第一の義は父・仏の衆生への勧奨であり、第二の義は子・使・聖人の衆生への勧奨であって、実は二義ではなく一義である。

ただ、聖人が仏の諫暁の志を奉じて、法華経勧奨に挺身された日本の衆生は誘法の機であり、国は一同誘法の誘国であって、その罪のために外敵によってほろぼされようと

していた。その危機意識の故に、日蓮聖人の諫暁は、為政者に対する而強毒之の国家諫暁とならざるを得なかったのである。

要するに、諫暁とは、その本質において、下から上への忠義の直言ではなく、仏の衆生に対する慈悲の勸化である。

小松邦彰は「立正安国論小考」において、「安国論は師的諫暁の書であるといえる」として、

「聖人の諫暁は仏使の師導教化に属するものである。聖人は自ら仏命の行使者たることを任じ、仏使日蓮として立ち、この資格から安国の為に立正を論じ、国家諫暁をされたのである。聖人の諫暁は自らを師位に置き、国家を弟子位に置いての教化運動である。『日蓮は当帝の父母、念仏者・禅衆・真言師等が師範なり、又主君なり』(二〇一八)との仏使をもって任ずるところに、安国論の諫暁に侵し難い權威を見出すのである(29)」と述べているが、従来、聖人の諫暁をもって儒教思想にもとづくものとする見解が多かっただけに、筆者は、この小松論文の指摘の正しさを高く評価したいと思う。

五、おわりに

上来のべてきた諫暁の本義と日蓮聖人の国家諫暁の意識構造が見失われたとき、聖人門下は、諫暁精神を捨て去っ

たり、あるいは、誘機―誘国の罪業観に立つ危機意識を欠如し、封建的君臣道德の枠内での為政者への勸奨をもって、聖人の遺訓をつぐものにとりちがえてきた。これが近代において、日蓮主義の名のもとに国家主義と結びついた運動の生ずる一つの大きな原因となった。

田中智学が、天皇制軍国主義教育の基本であった「教育勅語」の讚美の運動を行ってこれを「国諫」と名づけた歪曲(38)は、その極端なものであるが、それほどでなくとも類似した「諫暁」の理解がなされて来たし、今日にもそれが肯定的あるいは否定的に流布している。

日蓮聖人七百遠忌を前に、聖人の末法弘通の宗教活動の軸となった諫暁の誤解と歪曲を是正し、その本義を宣揚することはわれわれの責務であらう。

- (1) 「信行道場読本」一〇一頁以下
- (2) 「アジア仏教史日本篇V」一二七―一二八頁
- (3) 「日蓮辞典」三五―三六頁
- (4) 「与北条時宗書」定遺二四六頁
- (5) 「開目抄」定遺五三五頁
- (6) 「下山御消息」定遺一三二八頁
- (7) 同前一二三四頁
- (8) 「光日房御書」定遺一一五五頁
- (9) 「報恩抄」定遺一二三九頁
- (10) 「佐渡御書」定遺六一九頁

- (11) 「撰時抄」定遺一〇五四頁
- (12) 定遺二四三頁
- (13) 「法華玄義会本」第二下七八左―七九右
- (14) (3) に同じ
- (15) 「玄義釈籤」第二下七九右
- (16) 「大正大藏經」一二卷二七七頁上
- (17) 定遺五八九頁
- (18) 定遺七一五頁
- (19) 定遺八九二頁
- (20) 定遺一四頁
- (21) 定遺二二六頁
- (22) 「安国論御勘由来」定遺四二二頁
- (23) 「守護国家論」定遺一一六頁
- (24) 同前一一五頁
- (25) 「災難対治抄」定遺一六三頁
- (26) 同前一六四頁
- (27) 「南条兵衛七郎殿御書」定遺三二二頁
- (28) 「顯謗法抄」定遺二五二頁
- (29) 「妙法曼荼羅供養事」六九九頁
- (30) 「立正安国論」定遺二二三頁
- (31) 「法門可被申様之事」定遺四五五頁
- (32) 「金吾殿御返事」定遺四五八頁
- (33) 「呵責謗法滅罪抄」定遺七八八頁
- (34) 「撰時抄」一〇五四頁
- (35) 「未驚天聰御書」八〇八頁
- (36) 「上野殿御返事」八三六頁
- (37) 「茂田井先生古稀記念日蓮教学の諸問題」二五八頁