

『戒体即身成仏義』考

高橋謙祐
(現代宗教研究所員)

一

日蓮聖人(以下、聖人と略称す)二十一歳の時の作といわれている『戒体即身成仏義』の、日蓮思想史における位置について少しく考察してみたいと思う。

かつて家永三郎博士は、『戒体即身成仏義』を取りあげて、「彼(聖人―筆者)は二十一歳以前のある時期に念仏を棄てて法華經に帰依した。この転心の重要性こそ遙かに三十二歳の所謂立教開宗のそれを超過しているとしなければならぬ。何故ならば、日蓮の法華信仰は実に浄土信仰への対立者たるによって反極的に強化され、彼との対抗の意識を伴うことよって始めて成立したのであるから、この顔顔の關係の成立した時期こそ法華經行者としての活動の真の出発点と云うべきだからである」(「日

蓮の宗教の成立に関する思想史的考察」と述べている。聖人の法華經信仰の成立を浄土信仰との対抗の意識として捉え、そこに法華經の行者活動の出発点とみるのは、特異ではあるが、早い時期に聖人が法華經に注目したという指摘は、傾注せられるべき点であろう。

従来、日蓮聖人教学思想史における『戒体即身成仏義』の扱いについては、四年間の鎌倉遊学の研究発表であるとか、修行論文といつたぐらいにしか紹介されるか、あるいは浄土教批判の初見として引かれる程度で、家永博士が浄土信仰の転心の作と捉えているものの、思想史上の評価はあまり与えられていないように思われる。

それには、いくつかの理由が考えられる。まず第一に、資料的価値の問題がある。『戒体即身成仏義』は、写本のみが存在し、真蹟は現存せず、真蹟遺文を一次的資料と

した場合、資料的価値としては二次的に取り扱われている。あまりに初期の著作であるため、その扱いは時には三次的ですらある。聖人の思想を知ろうとするには、もちろん真蹟遺文が基準ではあるが、写本だからといって無視できない遺文は、他にも多くある。本書については、早くに中山法華経寺三世日祐の『本尊聖教録』にその名を列ねている。また、日祐や身延久遠寺三世日進について宗義を学び、日祐とは兄弟弟子の間柄にある、等覚院日全（一二九四—一三四四）は、その著述『法華問答正義抄』全二十二巻の中、真言（宗）についての議論の箇所（十五巻・十六巻）において本書を取りあげて参照、引用している。日全と日祐の年来の関係を併せ考えると、当時、聖人の初期の教学を知る一資料として本書が扱われていたようである。『戒体即身成仏義』は、写本といっても古写本以外の写本の類では、きわめて早い時期にその所在を確認することができる。本書は今日でこそ写本でしかみることができないが、聖人滅後三、四十年頃には、真蹟が現存していたであろうことが、『法華問答正義抄』の記述から考えられ、日祐の聖教録がその名を伝えている。

るわけである。ちなみに、本書は真偽論もなく、録内御書に編ぜられて真書として扱われてきた。

次に、内容からみた場合、あまりに初期の著作であるが故に、無視とはいかないまでも、軽視されてきた傾向にはあったと思われる。これについては、聖人の生涯を佐渡配流以前と以後、いわゆる佐渡前・佐渡後と分けてみる方法からくる、天台附順と称される佐渡以前、とりわけ立教開宗以前に対しての軽視、そして、後の真言批判に対比させて、法華・真言の初期の教学的立場にはあまり触れないという傾向があったといえよう。遺文の注釈がさかんに行なわれた江戸中期には、法華・真言の表記やその立場にとらわれて、本書の系年を文永三年や建長三年とする説すら出された。ともかく、佐渡後の体系化された、本化別頭と称される教学に固守しすぎると、それは聖人独自の立場ではないからという理由がなりたち、初期に対する偏見が生じるのではないかと思うのである。

周知の通り、思想の成立には、さまざまな背景が存在し、それ以前の思想を踏んで模索し、取捨し、思考錯誤

を繰り返し、その間の体験や経験などが加味されて順次形成、培養されていくもので、聖人の教学思想もしかり、清澄山や鎌倉遊学における勉強と思索の中から見出され、それが基盤となつて長い間のうちに醸成、進展していったのである。後に、真言の問題が聖人にとって大きな課題となるが、それは、聖人が真言の立場から出発している事実と無関係ではなからうと考えられる。

二

さて、『戒体即身成仏義』は、仁治三年（一二四二）二十一歳の時に鎌倉遊学よりもどつて清澄寺で書きあげた、聖人最初の著述といわれている。本書は、鎌倉遊学後の執筆なので、浄土教批判が強調されていることから遊学のまとめのように思われがちであるが、論述の真言教学によつて立つ姿勢を明確にし、広く戒の本質や在り方、そして成仏ということについて問うていることから、清澄時代（鎌倉遊学も含む）の総まとめの性質を持った著作である。「日本第一の智者となしたまえ」（『破良観等御書』）

と立願して以来の勉強の一応の到達点、習学の確信をあらわすと同時に、同じ年に比叡山遊学の旅に出発しているのであるから、その決意をも秘めた性格の著述であると思われる。ここでいう確信とは、小乗・諸大乘を習学した中から、真言・法華に積尊の真意を見出し、往生成仏を否定して即身成仏をよしとしたこと、これは一つの確信である。確信がその後におけるものの見方を大きく左右することは、よく知られている。すなわち本書は、求道の一応の帰着と出発との両面を共に含んだ性格の著述である。

叡山教学の二中心課題である法華の戒の問題、即身成仏の問題、法華・真言の一層の究明、真言宗の戒体を得るための依師相承の必要なことなど、『戒体即身成仏義』には、このような遊学の決意とも思われる要素が看取できるのである。戒の問題をとつてみても、聖人が後に比叡山の円頓戒を問題にし、それに対して本門の戒や本門の戒体、さらには本門の戒壇を提唱するのは、比叡山遊学時の問題意識が次第に顕在化していった結果であろうとみることも可能ではないかと思う。

ところで、『戒体即身成仏義』は、戒体を小乗・権大乘・

法華経開会・真言宗(天台密教)の四種に分ち、戒そのものの根本は五戒であつて、この五戒をたもち行ずる者は、法華経の開会によつて戒体を発得し、即身にして成仏の果報を得るのであるが、それは真言宗でなければ得がたい、という所論である。本書は、教学的には顕劣密勝を主張、すなわち顕教たる法華は劣り、密教たる真言が勝れているという結論に導びいてるのであるが、本書によつて、まず、聖人が戒の問題に大きな関心を寄せていたことが知られる。それと同時に聖人は、戒体の問題と密接にして、即身成仏とはどういうことなのかについても強い関心を示している。言うまでもないが、出家した者が得度受戒を経てまずつきあたる問題は、戒の存在とそのあり方についてである。そして出家の究極の目標である成仏、解脱の問題である。仏教の何たるかを求める者が、成仏を究極とし、戒律において戒の本質を示す戒体、すなわち「防非止悪の力」として非を防ぎ、悪に対して抑制する心内の力、そういう心の在り方、おのれを律する姿勢に関心を寄せるのは、当然あるべきことといわ

ねばならない。

このように、本書の主眼は、表題が示すように戒体と即身成仏の問題であり、これを解決し体得することが、聖人にとって生涯の課題となつていく。

三

そこでここでは、『戒体即身成仏義』において、聖人が何に着眼し、注目しているのか、その視点と傾向をみたいと思う。以下、注目される、いくつかの点をあげてみよう。

本書を通覧して注目される第一点は、戒体を論ずるに、権実を明確にし、小乗・権大乘・実大乘とに分けて釈尊一代の教えを把握していることである。権実の分別について、聖人は、天台大師をもつておしはかれば経文は分明であると述べているように、天台大師の所論によつて権実の確定を明らかにしている。さらに、無量義経の「四十余年未顕真実」の文や、法華経の「正直捨方便但説無上道」等の経文に着眼して法華経と他経とを真実教と方

便教とに分け、真実の教として法華經を位置づけて把握している。これは、諸經の中から法華經を選び取ったというのではなく、天台大師の指南によりながらも、法華經によって法華經を考察しようとする立場である。これは、『涅槃經』の依法不依人の立場を先駆的に明示するものである。権実の前後をはっきりわきまえて經教をとらえることは、常に聖人の強調するところで、権実をわきまえて、經に拠って立つ姿勢(經証)をここにもみることが出来る。まず、この点より即身成仏に対して往生成仏を説く教士教への批判がなされてくる。

第二に注目されることは、四種の戒体を明かすに当って、法華開会の戒体を論ずることに、本書の半分の紙数を割いていることである。そして法華經との出合いがあげられる。それは、法華開会の戒体が真言の初門の位置にあるからではあるが、「称名・誦經・造像・起塔・五戒・十善・色無色の禪定、無量無辺の善根有りとも、法華開会の菩提心を起さずんば、六道四生をば全く出でまじき也」(昭和定本遺文一三頁)と述べており、着眼は法華經の開會思想にあったと思われる。真言の戒体はまず法華の

開會を知らなければならぬというのである(定遺一四頁、取意)から、むしろ本書の主眼は法華開會にあるとさえ思える。開會は、すべての教えは一乗に帰する、統合するという思想として、天台大師智顛以来さかんに用いられるようになった。しかしながら、この時の聖人の開會思想は、「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、開會の法門実相常住の無作の妙色にあらざるといふことなし」(定遺八頁)とは述べるものの、その趣旨は、「法華經は三乗・五乘・七方便・九法界の衆生を皆毘盧遮那の仏因と開會する」(定遺八頁)という思想である。法華の開會を指して、「法華經を是の体に意得れば、則ち真言の初門也」(定遺一四頁)といい、法華經は毘盧遮那の仏因と開會するところから、真言の戒体は法華の戒体を明確にすれば十分であったので、それで法華の戒体を重視したと考えられる。

小乗・權大乘の戒体論の箇所には、いまは別に注目されることはないが、ただ權大乘の戒体のところで、法華と梵網の戒体に不同ありと論ぜられている。これは、天台宗におけるところの正依法華傍依梵網の円戒論争を

反映したものであろう。これに対して聖人は、「近来唐土の大師、梵網・法華の戒体の不同を弁えず。雑乱して天台の戒体を談じ失へり」（定遺七頁）と天台末学を批判し、天台大師の戒体論に注視して学習すべきことを述べている。そして聖人の立場は正依法華の立場である。ここに、聖人は、戒体を論ずるに、天台大師の釈に強い関心を示し、雑乱した天台教学と天台大師の教学との峻別をはっきりわきまえていることが知られるのである。この開会思想は十界互具の原理によって仏因仏果の戒体へと、さらに強調されている。

第三に、すなわち聖人は、即身成仏・仏因仏果の戒体を説明するに、十界互具に着目していることが注目される。十界互具は、天台の釈意をさぐるならば経文は分明であるといっているように、天台の『摩訶止観』の所論によるところで、「十界互具する故に妙法也」「十界に互つて二乗菩薩凡夫を具足せり。故に二乗を成仏せずと云はば、凡夫・菩薩も成仏せずと云ふ事也。法華の意は、一世界の成仏は十界の成仏也」（定遺一〇頁）、「法華の意は、凡夫も実には仏也。十界具足の凡夫なる故に」（定遺一一

頁）とて十界互具によって二乗作仏を主張して十界互具にこそ法華のころがあるとし、もって一切皆成仏・即身成仏を説こうとすることこそ、聖人の教学を規定した着眼である。十界互具がやがて一念三千論へと論理的展開をとげて即身成仏の原理と実現となることは、周知のところである。この十界互具の問題は、成仏を求める聖人にとつてすでに大きな課題となつている。このような法華経の見地は、その背景に天台密教の環境、あるいは今日では天台本覚思想の影響によるものともいわれているが、そうした環境にあつたこともさることながら、勉強・習学する中で出合った天台三大部と、それらを通して識つた天台大師の存在が決定せしめたと考えられるのである。

そこで第四に注目されるのは、天台大師智顛に対する絶大な評価と、天台大師にめぐり合い、天台の深い学識に触れたことである。聖人は、天台大師について、「天台大師は一代聖教を十五遍御覧有りき。陳隋二代の国師として造り給ひし文は、天竺・唐土・日本に、玄義・文句・止観の三十巻はもてなされたり。御師は六根清浄の人南

岳大師也。此人の御釈の意一偏に此に在り。此人を人師と申して、さぐるならば『経文分明也』(定遺一頁)と評価を与え、多くの学匠や經典・論書との出会いの中でも、天台三大部を通しての天台大師との出会いと、その深淵な学識との接触は、聖人の教学思想を決定的せしめるものがあつた。この出会いによつて『戒体即身成仏義』をものしたといつても過言ではないくらいに、天台三大部を重視し、天台大師の意見が重用されている。この限りにおいて、聖人は天台大師の天台教学の祖としての位置を明確に把握しているのである。

『一代聖教大意』にみられるように、天台大師の指南を基盤として一代聖教の判釈を論じ、『寺泊御書』にみられる、天台教判は論師や人師によることなく、経文をもととして一代聖教を解釈しているから一宗のこととしてみてはならない(定遺五二三頁)と述べるがごとき、さらには『報恩抄』や『撰時抄』等にみられる天台大師の評価と位置づけは、その当初より終始一貫した主張である。天台大師を、経文をもつて経教を明確にした第一人者として評価すると共に、人師・論師を退けた天台大師のそ

の在り方に共鳴した聖人の一面を、早くにここにみる事ができる。

このように、聖人にとつて天台大師との邂逅は、聖人の思考を決定するものであつて、後に聖人が「天台沙門」と自己を規定したのは、単に天台宗の沙門にとどまらず、天台大師を心の師と仰ぐ、きわめて意図的な表明であることが、『戒体即身成仏義』の天台大師を評価する記述より窺えるのである。ここでは、まだ思想的な自覚には至っていないが、天台―日蓮という系譜のきざしとみる事ができよう。伝教大師最澄が天台大師の著作に接してその研鑽に没頭していったと同じことが、聖人の場合にもいえるのである。したがつて、比叡山への遊学もこのような意識があつてのことが、その理由の一つとして類推されうるのである。

天台大師の評価は、後になつて比叡山での体験を活かして、天台大師を鑽仰する目的で大師講を開催するに至り、また、その大師講を布教化の一機能として重視していることは、『富木殿御消息』(定遺四四〇頁)や『弁殿尼御前御書』(定遺一八九四頁)等から知られるところであ

る。

第五に注目されるのは、法華經に対して謗法を問題にしていることである。聖人の宗教の成立・構成には、謗法の義が要素としてあることが指摘され、特異な点といわれているが、謗法、すなわち法華經を誹謗するということの着眼、それも戒体を論ずる中で問題にしていることが注意せられるべき点である。法華經譬喻品の「若人不信毀謗此經 則斷一切世間仏種 或復(中略)……」という一節に接して、「法華經は理深解微我が機に非ず。毀らばこそ罪にてはあらめ」という教士教に対し、「是は毀るよりも法華經を失ふにて、一人も成仏すまじき様に有也。設ひ毀るとも人に此經を教へ知せて、此經をもてなさば、如何かは苦しかるべき。毀らずして此經を行ずる事を止めんこそ、弥よ怖しき事にては候へ」(定遺二二頁)と述べて、謗るとは、「但口を以て謗るのみ謗にはあらず。法華經流布の国に生まれ、信ぜず行ぜざるも即ち謗也」(定遺二二頁)と定義している。すでに信ぜずといひ、法華經流布の国といひ、末代の機根や仏種問題と密接に関連づけて問題とした謗法論は、これもまた基本的

にはのちまで一貫していくものである。法華經に説かれる謗法に注視しているところに、法華經に対する、聖人の信仰的真摯な態度が看取できる。謗ることによって法華經を失うことを問題にし、法華經に対し末代の機根といい、「法華經流布の国に生まれ」(定遺二二頁)といって法華經有縁の国と捉えている点、これらの着眼は、五義の内の教・機・国の教判の萌芽となる要素とみることも、あながち無理ではなからう。

第六に、聖人は、娑婆国土即ち寂光浄土、わが身即ち釈迦如来つまりわが身は仏であるということ、大日經入漫荼羅具縁品によつて説明しながら、一方にその論拠を法華經の「今此三界」の文や妙樂大師の釈意に求め、天台大師の真性軌のことに注目して娑婆という現実を重視している点があげられる。このような浄土観は浄土教のそれに対立するものである。わが身をおいて仏はなく、娑婆を離れて浄土はないとするのであるから、『立正安国論』等にもみられる現実の事象を直視する考え方は、こうした思想背景によつていふことが知られるわけである。そして現実の重視は、やがて実践の中に証しを求め

る思考へと進展する。

次に、『戒体即身成仏義』が浄土教批判の初見であることが、注目されることとしてあげられるが、この点は周知の通りであるので、いまは省略する。

四

以上、『戒体即身成仏義』において注目される、聖人の着眼のいくつかをみてきたが、ここに列挙した問題は、後に体験を通して体系化されていく、聖人の教学思想の根幹をなすものである。これらの教学的要素は、後に論理的展開に変化はみられるが、その精神は基本的には継承されて一貫している。中でも天台大師との邂逅と評価は、聖人の言論思考に大きな影響を与え、わけても天台三大部は、教義を思索していくうえで決定的な作用を果した。

一般に、青年期の思索と意識は、その人の生涯の思考並びに行動を決定するといわれる。このことは、青年期における四門出遊の意識が仏陀をして真理を求めて出家、

成道せしめるに至ったという伝説にみられ、また、天台大師は二十三歳の時、南岳大師慧思とのめぐり合いによって法華三昧を発得し（大蘇開悟）、これが機縁となつて三大部をものし、さらに日本にあつては、『願文』に表明した、伝教大師最澄青年期の精神が大乗戒壇建立への生涯の道標となつていったことによりき例を示し、いま『戒体即身成仏義』にみた、聖人の青年期における意識と精神もまた、その後における思考の基調となり、生涯貫徹されていったのである。

このようにみえてくると、『戒体即身成仏義』の聖人の教学思想史に占める位置は、決して低くないと思うのである。本書にみられる精神がやがて十年後、建長五年の法華経信仰の表明へと結実していくことを思うとき、『戒体即身成仏義』は、資料まれの青年期の著述だけに、見過ごすことのできない著作であることが、以上のいくつかの点より改めて知られうるのである。

本小論は、第三十六回日蓮宗教学研究発表大会で発表したものである。註はすべて省略した。