

花野充道博士『日蓮仏教とその展開』二〇二〇年十月発行 抜刷
古稀記念論文集

近世不受不施論争における権力に対する譲歩と殉教

— 国主の布施の受不受の問題を中心に —

ジャクリーン・ストーン

近世不受不施論争における権力に対する譲歩と殉教

— 国主の布施の受不受の問題を中心に —

ジャクリーン・ストーン

十六世紀の後半に、戦国時代の三人の武将による相次ぐ軍事征服によって日本の天下統一が達成された。政治権力を独占するための方法として、織田信長（一五三四—一五八二）、豊臣秀吉（一五三六—一五九八）、そして徳川家康（一五四三—一六一六）は、仏教教団各派の勢力を削ぐことに力を注いだ。その結果、中世社会の特徴ともいえるべき「王法仏法相依」が終わりを告げ、代わりに仏教寺院は新しい「天道」として、絶対的な権威に裏つけられた政治秩序とイデオロギーのもとに組み込まれるに至った^{〔1〕}。特に徳川幕府の宗教政策は、法華経の教理が王権を越えるものであると明らかに教えてきた日蓮宗（法華宗ともいう）を脅威に晒した。教団を維持するために譲歩するのか、それとも抵抗して殉教の道を選ぶのかという岐路に立たされ、ついに日蓮宗は分裂した。「不受不施」という強硬派は、寛文五年から六年（一六六五—一六六六）、徳川幕府によりキリスト教に続く第二番目の禁止宗教として迫害され、地下に追いやられた。しかしながら、日蓮宗の不受不施論争は近世日本における国家と仏教の関係における重要な変化、ひいては宗教抑圧と殉教と言う問題に光を投じることとなる。本論文では先行研究を踏まえて、法華信者ではない国主の布施を受けるべきかどうかという、不受不施論争の根本問題に焦点を絞って論じてみたい。

I. 論争の起源

1. 日蓮の折伏と国家諫暁との関係

「不受不施」とは日蓮宗の信者が他宗の人、つまり法華信者でない人から布施を受けず、彼らに布施もしないという宗規である。僧侶は他宗の僧と一緒の儀礼に同座もせず、他宗の信者からの布施も受けない。在家の信者は他宗の僧侶に布施をせず、法事を依頼することもない。この信条は法華経の題目（南無妙法蓮華經）を唱える修行を中心とした法華専修の法門を教えた宗祖日蓮（一一三二—一二八二）の教義に由来する。日蓮は天台宗出身者であるから、釈尊の一代聖教の中、一切衆生の成仏を約束する法華経こそが円満具足の実教であり、他の教義は部分的な仮の教え（權教）ではないという天台の教判を受け継いだ。しかし、修行方法としては、何でも包括しようとする伝統的な天台宗とは違って、日蓮は専修的な態度を取った。日蓮は当時の多くの人と同じく、釈尊の教えが覆い隠される末法という墮落の時代に入っていたと信じていた。日蓮は、末法の時代には權教はその効力を失い、法華経だけが一切衆生を救う唯一の力を持ち、法華経を弘めることによつてのみ末法の暗い時代潮流が転換し、この世が理想的な仏国土となると主張したのである。しかし周囲を見ると、浄土、禪、密教など、日蓮から見れば末法時代において無益となった權教の普及によつて、法華経への帰依は損なわれつつあった。日蓮は法華経を捨てることを「謗法」として、何よりも恐ろしい罪と見なし、その根本的な誤りに依つて、当時の日本が飢饉、疫病、蒙古襲来などの災難を引き起こしたと批判した。そのために日蓮は弘教の上で、相手の見解を批判せずに優しく徐々に教導する「授受」を認めず、權教への執着を厳しく破折する「折伏」を支持した。

日蓮は折伏を慈悲の行動とする。法華経の教えを聞かせる行為は、相手が受け容れるかどうかにかかわらず、その人の心田に成仏をもたらす仏種を植え、また同時に折伏をする人は相手の謗法に加担する「与同罪」から解放される、と信じていた。どんな熱心な法華信者であっても、他人と共に精神的にも経済的にも複雑な社会的相互依存の中に生きており、無意識のうちにその人達の謗法に関わりやすい。そのため日蓮は、弟子や檀那に対して、不信の両親や親戚に一度でもよいから堂々と法華経の教えを述べて、相手の信仰を変えるように論じた。それは国家レベルでも同じことであり、日蓮は、
謗国之失を脱れんと思はば、国主を諫暁し奉りて、死罪歟流罪歟に行はるべきなり

（『秋元御書』立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』以下に『定本』と云う）一七三八頁）と述べている。国主を戒めて迫害を蒙ることは、法華経に説かれる「我不愛身命・但惜無上道」（『大正』第九卷、三六頁下—一八行）の精神に合致すると日蓮は説く。日蓮自身、鎌倉幕府に対して三度にもわたり、国を滅ぼす災難は法華経を見捨てることに由来するから、法華経に帰入するようにと戒めたことは有名である。特にその諫暁書である『立正安国論』の中で、釈尊の警告として一闡提に布施をしてはいけないという『涅槃経』の主張（『大正』第十二卷、四二五頁中一〇—一一行）を引用して、為政者に対し權教を奉持する寺院・僧侶には経済的支援を打ち切るように勧めた。他宗への布施を禁止する中世日蓮宗の不受不施の宗制の根源と折伏との関係をここに見出すことができる。日蓮の滅後、弟子たちは「国家諫暁」を行った。それは為政者つまり天皇、將軍、あるいはその代理者に対する折伏の行為であり、安国のために權教を捨てて法華経のみを信奉するように諫暁した。

他教に対する日蓮の批判は、幕府の官僚や仏教界の高僧からの怒りを買ひ、日蓮自身が度々攻撃され二度流罪に処せられた。日蓮の弟子の中には、逮捕され追放され、殺された者もあった。法華経自体は、仏滅後の濁悪の世に法華経の行者が権力者によつて迫害されることを予言している。日蓮は、自分が迫害を蒙ったことで法華経の予言が的中したと感じ、自分の行動の正しさを確信したのである。国主の迫害によつて法華経の予言が的中したということは、宗祖日蓮の行動を模範とする近世の不受不施者にとつて、大きな精神的拠り所となつたに違いない。

2. 中世日蓮教団における不受不施義

日蓮自身は、法華経を信じない人への施しを禁止したことは明らかであるが、その当時はまだ教団が小さいものであったから、他宗の人々からの布施（誘施）を受けるかどうかは、日蓮の在世中はあまり大きな問題にならなかった。³しかし彼の死後、教団が京都方面に拡大するに伴い、この問題が顕然化してきた。当時は日蓮宗の教えを弘めるために、公武の権力者に譲歩する必要もあった。法華信奉者でない人から布施を受けることを禁止する場合は、王侯除外、つまり朝廷、將軍、高官などを例外とする必要もあった。そういう人々から布施を受けるのは、法華経の信仰へ帰依させる一つの方便（誘引）になる、と主張する僧侶もいた。

不受不施義は、折伏を原点とした法華専修の精神の発露として、十五世紀の前半から現れ始めた。早期の例としては、応永二〇年（一四一三年）に定めた京都妙覚寺門流の新法度がある。それは他宗の寺社への参詣、他宗の僧侶への布施、そして社会的慣習上の礼儀などの場合を除いて、たとえ誘引の方便としても誘法者からの布施を受ける事を厳しく禁じている。⁴同じような禁止条目は、寛正七年（一四六六年）の京都諸門流が結んだ寛正盟約にも見られる。ここでは比叡山などの既存仏教勢力の脅威に対抗するために、異体同心して不受不施義も含めて法華専修の立場を厳守することを誓っている。⁵その後まもなく、日蓮宗は足利幕府の主催で行われる諸宗の代表が出仕すべき供養会や祈禱会に出仕御免を申し出て公許を得た。⁶日蓮宗の諸門流の排他的な態度は、広く武士・商人・町衆の日蓮宗信徒を團結させ、莊園に依存した貴族権力とそれを支持した比叡山などの既存仏教団から彼らの利益を守った。同時に中世日蓮宗の学僧の間に広く用いられてきた、天台的な包括的法華経解釈を見直して、教学の典拠を直接日蓮の遺文に求めるといふ動きもあった。最も強硬に折伏を行った門流は、地方での弘通においても教線を拡大しており、不受不施の幅広い賛同の基盤を構築した。⁷

日蓮宗の諸門流が幕府主催の供養会などの出仕御免が許されたのは、当時の政治権力が分裂しており、足利將軍体制も脆弱だったためであろう。しかし、その状況は十六世紀に織田信長が政権を握ることによって劇的に変わった。信長は仏教団の独立した勢力を自分の全国制覇の妨げと見て、容認しなかった。彼が天台宗総本山の比叡山を焼き討ちにし、一向宗（浄土真宗）石山本願寺を破壊したことはよく知られている。日蓮宗の猛烈な折伏伝道も、彼の図った天下統一を阻む勢力と見なされた。天正七年（一五七九年）、信長の本拠地である安土城で、日蓮宗側の負けが前もって決まっていた宗論に、日蓮宗の学僧を浄土宗の学僧と対論させた。この安土宗論の終わりに、信長は日蓮信徒二、三百人を逮捕し、日蓮宗の長老には詫び状を書くことを命じ、もし書かなければ逮捕者を皆殺しにし、京都の諸本山及び信長の領地内の日蓮宗寺院をすべて破壊すると脅かした。⁸信長の強力な態度を目のあたりにした長老指導者たちは、日蓮宗の存続を守るために、強硬な折伏の代わりに柔軟な授受の弘教方法を用いる必要性を主張し始めた。しかし、権力の中核から離れていた関東・中部・北陸等の日蓮宗の僧たちは、その譲歩の態度を非難し、安土宗論の屈辱に対してさらに折伏態度を強化していった。

3. 大仏の千僧供養事件

近世の不受不施論争の引き金となったのは、文祿四年（一五九五年）、天下統一という信長の野心を継いで太閤となった豊臣秀吉が、東山方広寺に大仏殿を立て、そこで秀吉の先祖菩提のために、十宗の仏教教団からそれぞれ僧侶百人の出席を要求したことであった。大仏を建立することや千僧供養を行うこと、また各宗を参加させることによって、秀吉の仏教界に対する正当性と権威を示す目的があったのであろう。⁹日蓮宗の僧たちにとって千僧供養に出席することは、他宗の僧侶と同座して、法華経信者でない施主秀吉の法会に出仕し、諷経の後、秀吉からの供養を一飯の形として受けることとなり、それは明らかに不受不施義に背くこととなる。ただ秀吉は安土宗論後、信長によって書かされた詫び状を日蓮宗に返

したので、宗門の長老たちは彼に対して拒み難い恩を感じていた。同時に秀吉自身が、今回は「宗祖の法度」に違反しても、前例と違って不出仕は許されないと直接警告を発していた。¹⁰⁾もし秀吉の招待を断って出仕しないとすれば、京都中の日蓮宗諸山は破壊されるかもしれないと恐れ、京都の長老の殆どは、仕方なく一度だけは從順の形をとって出席し、次回から不受不施義を再主張すること決めた。

ほぼ唯一の反対の声は妙覚寺の住持・仏性院日奥（一五六五—一六三〇）であった。日奥の師・実成院日典（一五二八—一五九二）は関東で学び、そこで定着してきた強烈な折伏精神を吸収して日奥に伝えた。日奥は、一度でも秀吉の催す法会に出仕すれば取り返しがつかないほど宗義を損ない、次の法会も拒否できなくなってしまうと反論した。そして、秀吉の命令を拒み、日蓮の実例に従って諫暁すべきであると主張した。日奥は、

当宗として謗施を受けざるは、宗義第一の大節なり。故に先聖、皆国主の命を背いて、身命に替えてこの制法を守る。……もし法理を立つる故を以て、寺破却に及ばば、元より当宗の本懐なり。なんぞこれを痛むに足らん。¹¹⁾

と言う。出仕の否定によって孤立させられた日奥は、まもなく都を後にして丹波国の小泉に身を置き、そこを拠点として不受不施義を鼓舞するため、執筆や布教に力を入れた。日奥の予見した通り、秀吉の千僧供養への日蓮宗の出仕は一度だけで終わらず、秀吉没後まで継続して丸二十年間に及んだ。日奥はこのような日蓮宗の不受不施信条に対する明らかな違反を、自分の護教的な立場と対照して描き、在家の信者より幅広い賛同を得た。高まりつつある日奥の影響力を恐れて、京都の日蓮宗長老は当時の実権者で内大臣となった徳川家康に訴えた。その結果、日奥とその反対者の代表が家康の本拠・大坂城へ召喚され、討論させられた。しかし、日奥の負けは前もって決まっていた。家康の命令で日奥は逮捕され、慶長五年（一六〇〇年）対馬へ流罪された。日奥の流罪は十二年間に及んだ。日奥のこの時の著述には、しばしば日蓮の言葉を引用しているが、法華経のために国主の勘気を被った日蓮の誇りと使命感を自分が継承しているという自覚を感じ

ることができる。

この頃より、日蓮宗宗門の中では、関東を中心にして不屈の折伏態度を守っていた強硬派と、主に京都に根拠を置き、教団を維持させるため、新興権力に讓歩する必要を認めた柔軟派との二極に分裂しはじめた。¹²⁾

II. 対立の拡大

秀吉の死後、家康は武力で権力を掌握して、慶長八年（一六〇三年）、新しい幕府を江戸で創設した。日奥の赦免運動を行っていた弟子達の努力の故か、同十七年（一六二二年）、日奥は許されて京都に戻った。その時、大坂討論で日奥と対立した、妙顕寺の住持日紹を代表とする京都の日蓮宗諸寺の長老は日奥に謝り、互いに不受不施義を再確認して「法理通用」の約を結んだ。元和九年（一六三三年）、京都所司代・板倉勝重（一五四五—一六二四）は日蓮宗の宗義として不受不施制を公式に認めた。しかし、宗内の対立は表面下で熾り続けたのである。

1. 日奥と日乾の論争

不受不施義についての次の抗争は、日奥と寂照院日乾（一五六〇—一六三五）の執筆上の激論であった。日乾は、秀吉の命に違背して千僧供養に出仕しないという日奥の主張をはじめは支持していたが、師の一如院日重（一五四九—一六三三）に説得され、千僧供養の直前になって立場を翻したという。¹³⁾日奥の帰京に際して、日乾は日紹等の長老と違って日奥に謝罪することはなかった。

日乾は京都の日蓮宗諸門流中、学僧として尊敬され、宗内第一の靈地とされた日蓮の廟所・甲斐国の身延山久遠寺の住

持に二度も就任した⁽¹⁴⁾。幕府と親密な関係もあって、家康の寵愛していた側室の養珠院（お万の方、一五七七一—一六五三）は日乾の有力な外護者であった。

日奥の流罪赦免からほどなく、幕府の高官で養珠院の兄の三浦為春（一五七三—一六五二）が日奥に帰依した。一六一五年頃、その為春のために、日奥は日蓮宗の諸門流間で、不受不施の制法がどれほど厳然に守られてきたかという、短い歴史書を認めた。日奥はその中で他の著述と同様に、不受不施義は日蓮の頃から変わることなく、絶対的な宗制として厳守されてきたものだ⁽¹⁵⁾と述べた。初期教団の王侯除外制の歴史については、忘れられたのか上書きされたのか、日奥に限らず、宗門一般もそれに言及してこなかった。日奥が為春に与えた文書の中、日乾との論争の引き金となったのは身延門流についての最初の段の一節であった。そこで、身延山代々の住持は不受不施の宗制を堅持してきたが、その宗義に違反した日乾が住持の立場を継いでから、靈鷲山と劣らない靈地であるはずの身延山は謗法の地となってしまった、と日奥は述べた⁽¹⁶⁾。この書は、もともと日奥が公然と表に出そうとした文書ではなかったであろうが、日乾に帰依した養珠院は為春の妹であり、恐らくその関係を通して日奥の激しい論調を知った日乾は、どうしても返答しなければならぬと決めて、長い反論文『破奥記』を書いた⁽¹⁷⁾。それに対して日奥は、さらに長い『宗義制法論』という反論書を出した⁽¹⁸⁾。この二人の対論は、それ以降の不受不施論争の枠組みを定めたと言っても過言ではない。

ここでは、国主より寺に与えられた寺領は、供養であるかどうかという論争の一点に焦点を絞って検討したい。律法主義的と思われるこの論点の裏には、王法と仏法（法華経）の関係について、二つの相容れない意見の対立があった。

先行研究者が指摘した通り、日乾の『破奥記』は日奥に対する反論としては一貫性を欠いている⁽¹⁹⁾。日乾は最初、秀吉が法華経への「信仰の微志を萌し」、謗法の「改悔の寸心を発した」ので、誘引という意味でその千僧供養会に出仕して布施を受けたと言っていた⁽²⁰⁾。その後、自己防衛の態度に変わり、宗門は出仕御免を何回も求めたが、結局、国主の「嚴

命の旨は固辞難き」となり、その出仕はただ秀吉の憤怒を避けるためであったことを示唆する。日乾は「普天の宗門の相統を保持するため出仕して、小節を抛って大道を建て」たと述べている⁽²¹⁾。最終的に主要な議論に至っては、宗制の違反は全くなかった、との主張である。

つまり、諸宗の寺院は幕府から与えられた寺領や免税の形で国主の施しを受けている。また、朝廷から日蓮宗諸門流の長老に授けられた僧正や法印の官位、例えば正慶二年（一三三三年）に日蓮に与えられた「大菩薩」などの尊号も、国主からの供養である。さらに日蓮宗の僧侶が旅をする時に、国土の道を歩き、その井戸水も飲む。大地とそこから生まれた水などは全て国王の所有物であり仏法供養である。これらの大供養に比べれば、秀吉の供養会の後で受けた一食の小施は大したものではないであろう。日奥等が国主の布施を絶対受けないといっても、大地や水までも本当に辞退することができらるであろうか。このように日乾は言っているのである⁽²²⁾。

しかし、上記は日奥にとっては新しい批判ではなかった。それは流罪の前、大坂対論における家康の批判である。日奥の記録には、若し大仏前の法会に出仕することを謗法と違って国主の命を拒否するならば、周の武王の不正を戒めるため、その天下の禄を食むことを恥とし、首陽山に籠りて餓死した伯夷と叔齊の例に倣うべきである、と家康が批判した、と記されている⁽²³⁾。

日乾は己れの主張を堅持するため、経釈を引用し、恣意的に解釈した。文証の中、菩薩戒の典故として有名な『梵網経』の中から、

心を起こして聖戒を毀犯する者は一切檀越の供養を受くることを得ず。また国王の地上を行くことを得ず、国王の水を飲むことを得ず。

を中心として、様々な注釈書から引用する。まず最初に智顛（五三八—五九七）の『菩薩戒義疏』の中から、

『大正』第二十四卷、一〇〇九頁上、一三二—一三五頁

国王は本、地水を以つて有徳の人に給す。行徳有ること無きものは受用することを得ず。

〔大正〕第四〇巻、五七九頁中、七八八行

また法蔵(六四三—七二二)の『梵網經菩薩戒本疏』の中から、

白衣の無戒、王の水土に食することは皆輸税あり。出家は税せず、良に戒行を為す。今既に二種俱に無し。豈其分有らんや。分なくして用ふものは豈是賊に非ずや。

〔大正〕第四〇巻、六五三頁下、一〇一—一二行

さらに新羅の大賢(八世紀)の『梵網經古迹記』の中から、

国主の水を飲むことを得ずとは出家は役を避ける、而に福田に非ずんば其の国王に於いて恩分無し、故に用の所なしの故に大賊と言う。

〔大正〕第四〇巻、七一七頁中、八一—一〇行

などを引用している。

これらの経釈は、本来、不受不施論争とは関係がない。日乾の主張する「寺領は国主の供養である」という主旨ではなく、その解釈の中心は出家者が戒律を厳守すべきことである。僧尼は生産的な労働に従事しないまま、免税も受け、夫役ぶやくも免除されるのは、戒律をしっかり守る事によって国とその民の福田となるという条件付きの文である。これは東アジアを通じて認められていた仏教教団と国家間の社会的契約であった。日奥とその支持者は戒律に違反した訳ではない。にもかかわらず、その後の数十年間続いた不受不施論争の展開とともに、繰り返し引き合いに出された日乾の引用した経文・釈文は、次の二つのことを提唱した。

まず、これは在家の供養のことに触れた同じ文脈の中に、国王の提供する大地や水にも触れられているので、国主から与えられた道や飲料水も仏法供養に分類されるということである。

次に、これは資格なくして国王の土水を受ける出家者を批判する文章なので、それを引用することによって、日奥等が何らかの形で国主を裏切り、王法と仏法との正しい関係に違反して「大賊」となったと思わせる意図があった。このように『破奥記』は、示唆や曲解を以てその議論を進めたのである。

これに対して日奥は痛烈に反論した。国主の厳命が「固辞し難き」ことは日乾の臆病以外の何ものでもない。日蓮の真の弟子ならば、その模範に従い身軽法重の精神をもって命を捧げ、秀吉に反抗したはずである、と厳しく批判した。⁽²⁴⁾ 秀吉が「信仰の微志を萌した」ことは少しもなく、謗法を後悔した心は全くなかったため、秀吉の信心を励ますために彼の謗法を受けたと主張することは嘘である、とも述べている。⁽²⁵⁾ 日奥は、日乾から秀吉の千僧供養会に出仕するよう召喚された地方の日蓮宗の僧達の中には、謗法の供養会に出仕することを首肯できず、自分の寺を捨てて辺地まで逃げたり、還俗したり、山林に隠れたり、自害までした例もあったと言う。⁽²⁶⁾ また日奥は、日乾等が秀吉の要求を受け入れたのは「宗門の相続」を保証するどころか、在家人の信心まで狂わせ、宗制を無視したことで日蓮宗自体を世間の笑いものにした、と批判している。さらに日奥は、若し謗法を拒否することが単なる「小節(小さな規則)」にすぎないとするならば、どうして日蓮宗各門流の代々の聖人・長老が国主に上奏して、謗法の法会出仕に免除を求めたのか、と責めたのである。⁽²⁷⁾

2. 世間と出世間の立場

日奥はその反論の中で、国主の下賜する寺領が供養であるという日乾の主張を断固として否定した。日奥はまず施す動機に問題があると指摘した。寺への施しは必ずしも全てが供養にはならないとして「国主が物を賜ふに、或は世間の恩賞あり、或は仏事の供養あり、或は勲功の褒美あり」と述べている。僧正・法印などの官位や大師号のような尊号は、勲功により勅許されるものであり、供養ではない。寺領も同じように区別して判断すべきであるとして「世間の恩賞ならば、これを辞するに及ばず。仏事の供養ならば、謗法となるべし。これ、受くべからず」と主張したのである。⁽²⁸⁾

この「世間の恩賞」と「仏事の供養」との区別は決して新しいものではない。例えば、日蓮が法華經の要点を講義したとされる口伝法門の文書『御講聞書』（おそらく一五〇〇年頃のもの）にも記述がある。涌出品には久遠釈尊の本化の弟子たる地涌の菩薩を指して「不染世間法、如蓮華在水」（『大正』第九卷、四二頁上、五一六行）と讃嘆されている。『御講聞書』には上を解釈して次のように言う。

世間の法とは国王大臣より所領を給わり官位を給うとも夫れには染せられず。謗法の供養を受けざるを以て不染世間法と云う也。
（『定本』二五七八頁）

日乾はこの文章を、貪りに染まった態度で布施を受けることを制したものであり、布施を受けること自体を制する意味ではないと捉えたようである。⁽²⁹⁾ただ精読すると、むしろ国王・大臣から寺領や官位を受けることは、世間的な仁恩であり仏事供養ではないとする日奥の捉え方に近いようである。実際に不受不施義の歴史では、そのような解釈を支持する前例が相当数あった。上記の「不可受謗法供養」という信条を明記した眞正の盟約には「世間・仁義・愛礼」の場合は除かれている。一般的に中世日蓮宗の諸門流の中では、国王より受けた寺領は世間的な仁恩とされ、不受不施の制限の対象とされなかったようである。⁽³⁰⁾

日奥の説明によると、不受不施の原理に「世間一往の義」と「出世間再往の義」がある。「世間一往の義」とは、国王の天地に住む人々は無条件でその禄を食むのではなく、代わりに各々の職を勤めることである。大工・車大工などは「おのおのその職を営んでその値を受用す」とあり、日蓮宗の僧侶も同じく、国王の地に住みながら「家の行」を勤めることによってその土地の産物を受用する資格がある。その「家の行」とは何かというと、日蓮の教え通り、法華經を保ち、流罪などの難にあつても国王の謗法を諫曉して「謗国の咎」を免れることにある、と日奥は主張した。つまり、日奥は王法と仏法の伝統的關係を専修法華の立場から再構成したのである。日蓮宗の僧侶は折伏や国家諫曉を行うからこそ、禄を食

む資格がある。国王の謗法を戒めようとしない僧たちを「国賊」という。日奥は、日乾が『梵網經』及びその注釈から引用した文章は、反つて彼の立場を台無しにしている、と断定した。⁽³¹⁾

しかし上記の立場は、「世間一往の義」にとどまるものである。超越的な「出世間再往の義」からいうと、土地は国王の所有物ではない。日奥は、「今此三界、皆是我有」（『大正』第九卷、一四頁下、二六行）と法華經譬喩品に説かれている通り、この世界は悉く教主釈尊の御領であり、日本も含めて諸国は皆その領内の一部でしかない、と言う。ここで日奥は、日蓮の描いた久遠釈尊を支配者とする宇宙的ヒエラルキーを自らの立場から言い換えている。日蓮によると、インドの諸天の上位を占める梵天・帝釈などは、釈迦如来の御領を預かり、その本化の弟子・正法たる法華經の僧を守る立場である。四天下を支配する四天王は、梵天・帝釈の門を守り、四州の諸国王は四天王の家来である。日蓮は、

日本秋津嶋は四州の輪王の所従にも及ばず、但嶋の長なるべし。
（『法門可被申様之事』『定本』四四八頁）

と述べている。日本を含む諸国は全て釈尊の御領であるという日蓮の考えは、根本的に国王の権威を法華經に従属させるものである。日奥はこの考えを寺領の問題に当てはめて、法華經の行者は釈尊の愛子として釈尊の国土に住み、仏勅に従つて法華經を持つ限り、その土地の所生のものを受けることは何も差し支えない、と主張したのである。伯夷と叔齊は仏法が中国伝来以前の賢人であるので、三界の本主である釈尊のことを知らず、空しく餓死したとも述べている。⁽³²⁾

つまり日奥は、世間的な立場にせよ、出世間な立場にせよ、日蓮の弟子たちは折伏をして権教への執着を戒め、国王を諫曉して専修法華の信心を勧める義務があり、その義務を果たしてこそ初めて土地の所産を受ける資格があると言うのである。「出世間再往の義」が「世間一往の義」との異なるところは、法華經の権威を絶対とし、国王の立場を相対化するところにある。対して、不受不施の制限から国王一人を除くとする日乾の主張は、幕府自らの絶対的権威を少なくとも否定せず、暗に認めたことになる。

日乾は秀吉の千僧供養会に出仕したことについて、経釈に根拠を見出し正当化したもの、日奥が容赦なく指摘した通り、その根拠は弱く、経釈の引用にも欠陥がある。にもかかわらず、日乾が無意識のうちにせよ、寺領を国主の供養と再解釈したことは、やがて不受不施信奉者を抑圧へ導く論拠となっていくのである。

Ⅲ. 身延と池上との対立

江戸幕府が成立し、政権が関東に移動するに伴って、京都の日蓮宗も含めて仏教の諸宗門流は関東に進出し始めた。日乾の弟子たちは数世代にわたって身延の住持となった。

上述したように、養珠院の外護を背景に、日乾の門弟は幕府の重臣と関係を持ち、その繋がりを以って日蓮宗の諸門流を身延の支配下で統一することを企て始めた⁽³³⁾。しかし、関東は不受不施の牙城であり、論争の次の局面は、身延に率いられた妥協派と、関東の有力な日蓮宗寺院・池上本門寺指揮下の不受不施側との激しい対立であった。その対立は二重の性格を帯びていた。一方では宗内の権力争いの側面を持ち、他方では幕府の宗教統制政策下、日蓮宗の存続をどうするかという問題についての相矛盾する立場の衝突であった。

1. 身延訴訟と池上の反応

次の新たな論議は、寛永六年（一六二九年）に、身延側が日乾の孫弟子で当時の身延住持、智見院日暹（一五八六—一六四八）の名で、池上側に対して寺社奉行に訴状を提出したことに起因する。それに対して池上本門寺の住持、長遠院日樹（一五七四—一六三二）は陳状を出した。日樹は日奥の兄弟弟子で、強固な信念を持った日典に師事していた。日暹と日樹

は、それぞれ柔軟派と強硬派を代表して指揮を執っていた。宗内で交換した日乾と日奥の子細な論争に比べ、日暹の訴状と日樹の返答は短く、宗外の幕府の役人に宛てたものである。にもかかわらず、十五年ほど前に日奥と日乾の間で不受不施の対立がどのように論議され展開したのかを詳しく示す文書である。

日暹はその訴状の冒頭で不受不施義について全く触れずに、秀吉の命令によって千僧供養会に日蓮宗の僧も出仕した、としか述べなかつた。その時、日奥は秀吉の供養を受けたことを謗法とし、墮地獄の罪業として批判したが、宗内の学僧は、日奥は謗法の意味がよく分からずに、ただ「恣に妄説を吐く」と非難し、その結果、京都日蓮宗の諸寺は日奥を訴え、家康は彼を対馬へ流罪させた、と述べた。日暹は言う。

今、池上日樹、彼の邪義を救はんと欲し、……忽ちに我山（身延）に対し、妄りに謗言を加えて曰く、身延山の前任日乾千僧供養を受く、故に山既に謗法の地と成る。参詣の輩、當に阿鼻地獄に墮つべし。仍って参詣を抑止し、供養を停留す矣。斯の如きの義文墨に形はし、諸国に巡回す。殊に高座に登って普く諸人に告げ、速やかに身延山を滅却せんと欲す。

この文から、聖地であるはずの身延が日乾の謗法によつて汚染され、そこに参詣するものは地獄に落ちるといふ日奥の批判は、次世代の不受不施論者に取り上げられ、その結果として身延が経済的に深刻な影響を受けていたことは明らかである。

さらに日暹は、日乾が日奥に向けていた非難を今回と同じく日樹に対して言う。つまり日樹は、国主の供養は謗法であるから受けてはいけない、と言いながら、国主に施された土地を受用してその寺を営んでいるので、「心口既に違ひ、内外全く乖けり」と批判し、

国君、州主、令長等、田園を沙門に施し、郡郷を寺院に寄せる所以は、無上の正法を護持して、四海安寧の懇祈を致

し、戒定慧を修し、良福田と為る故なり。

(同、六三頁・原漢文一〇八頁)

と言う。日暹は国主を諫暁して権教への執着を戒めるといふ、日奥の主張した日蓮宗の僧たちの義務についてはあえて触れていない。むしろ日乾が『梵網經』及びその注釈書よって取り上げた同文を引用し、さらに『宝梁經』の「若し梵行に非ざるを梵行と云い、破戒を持戒と云う。この人乃至大地涕唾する処無し、況や来去屈伸をや。何を以ての故に、過去の大王、この地を持して、持戒の比丘に施す」という文章も引用している。³⁴⁾日乾の恣意的解釈と同じように、この引用文もまた不受不施義とは直接関係がない。しかし日暹は、国主の提供した寺領を受用することは日樹等の自己矛盾であるとして、受ける資格がない布施を受けて戒を破り、王法と仏法の正しい関係に違反している、と暗に日樹等を批判しているのである。

日樹は、日暹の触れなかった不受不施義を絶対的なものとして主張し、祖師日蓮の時代から三百年余年を通して一宗の諸門流が異議なく厳守してきた、と返答した。しかも日乾は、自分の恥を隠すため、他宗の布施を受けることを許すという前代未聞の新義に立っていた。このため日樹は、

蓮師の章玉、塵土に埋もるに似たり。最円極の妙宗、物を益すること無く、却って衆生をして謗法の業因を結ばしむ。
(『万代』第二巻、六四頁・原漢文一〇九頁)

と批判した。同時に、不受不施の立場は不法ではなく、今から僅か七年前に、徳川幕府を代表して、所司代・板倉勝重によつて公然と認められていると指摘した。

また日樹は、国主に下賜された田地の問題に目を向けて、日暹の批判は世法と仏法、仁恩と供養という次元の異なる点を混同させていると非難し、かつて日奥の主張した世間と出世間の区別を更に展開させている。世間的な立場から見ると、国主は確かに万民の父母であり、正法の大外護者である。国主政道の仁恩の故にこそ、出家者がその宗旨を弘教して

寺院を維持することが可能になる。日蓮宗の場合は、その仁恩に報うために、

国家の謗法を誡めて四海の静謐を祈り、妙法の行事を営み、王臣の寿祝をいのる。
(同、六六頁・原漢文一一〇頁)

と述べている。

しかし出世間の立場から見ると、釈尊こそが一切衆生の師である。この観点から見れば、帰依か不帰依かの問題が残り、施す者が自分の帰依した僧に寺領を供与することは信施であり供養であるが、帰依していない僧に寺領を供与することは普通の仁恩である。この二つの立場は全く別であつて、祖師日蓮の一代の書物の中に、日暹の立場を支持する文証は全くなく、どんなに彼が『宝梁經』等の文を引いても、その正しい経旨を知らず、却って彼自身の主張を損なっている、と反論している(同、六六―六七頁・原漢文は一一〇頁)。

日暹も日樹も、それぞれの主張を進めるため、不受不施義の歴史を単純化し、相手を有害な新義を弘めようとしていると告発した。寺社奉行がその教義的な議論をどれほど理解していたかは疑問である。しかし、日暹等の身延派の立場には幕府の権力を問うところがないのに対して、日樹等の池上派は超越的な仏教の権威において、国主を誡める資格があるという信念をもっていた、と認識していたことは十分に考えられる。

2. 操作された身池対論

身延と池上のいわゆる身池対論は、寛永七年(一六三〇年)二月二十一日に始まった。³⁵⁾おそらく日暹の訴えに応じて、身延と池上を代表して日暹と日樹がそれぞれ五人の長老支援者を伴って召喚され、幕府の当局者及び天台宗や禪宗から選ばれた六人の探題の前で対論させられた。身延側は、国主の布施を受けないと言うのは、国主に違背する咎となり、そのために日奥は流罪になった、と最初の矢を放った。それに対して池上側は、家康は結局日奥を許し、その所司代板倉は僅

か七年前に不受不施義を正式に認めたことを指摘し、それを無視する身延側こそ国主に違背している、と反論した。身延側は、元和九年（一六三三年）当時の板倉の不受不施義を認めた下知は、万民の布施を指し、国主一人が例外として除かれているという独自の議論を持ち出した。対して池上側は、逆に「他宗の志を受施せず」とは、国主の供養こそを指しているのだ、国主の法会への免除を求めた必要があったのだ、と答えた。しかし対論の大部分は、国主より与えられた朱印地などの田地は仏法供養であるかどうかという点に集中した。池上側は日奥がかつて説いた世間と出世間の区別に基ついて主張を展開させている。

寺領は国主政道の仁恩なり。供養は仏事作善の信施なり。その義甚だ以て格別なり。何ぞ之を混乱するや……又寺領は四恩「父母、一切衆生、国主、三宝の恩」中の第三国主の恩なり。供養は第四三宝「仏・法・僧」の恩なり。汝の如くんば即ち第三第四の不同なく、又王法仏法不同なく、世間仏法の差異無し。

〔『万代』第二卷、七一七頁・原漢文二一三頁〕

対論は証文引用の応酬が続き、身延側は、寺領は実際に国主の供養であるという自分達の主張を強化するため、『梵網経』及びその注釈書、『宝梁経』、さらには日蓮に仮託された『御講聞書』等から、日乾や日暹が過去に集めた諸文証を引用した。池上側は反論として、自分たちの文献読解力のほうがより正確であることを示し、身延側が引用文を間違つて解釈し、文脈から逸脱していることを指摘した。例えば『梵網経』の「心を起して聖戒を毀犯する者は一切檀越の供養を受くることを得ず」とは、明らかに供養のことを指しているが、次の「国王の地上を行くことを得ず、国王の水を飲むことを得ず」とは、別の項目であり、趣旨も異なつていて、むしろ信奉者の供養と為政者からの付与の区別を明らかにすべきである、と主張した（『万代』第二卷七三頁・原漢文二一三頁）。

一カ月後、日樹は池上側の勝利はもはや明らかになつたと確信して判決を要求した。しかし対論の勝者が、仏典に基ついて決められることはなく、五十年ほど前の安土宗論や三十年ほど前の大坂対論と同じく、その結果は対論が始まる前から決まっていた。結局、四月二日、幕府は身延側の勝利を宣言したのである。不受不施義を認めた板倉の公許状は撤回され、日樹等の池上側の六名は日本列島の各地に流罪になつた。日奥も、その一カ月前に亡くなつたにもかかわらず、再度対馬へ追放宣告を受けた。日奥の京都妙覚寺は日乾に、日樹の池上本門寺は日暹に与えられ、不受不施の大拠点であった二つの本山及びその何百かの末寺はすべて身延の支配下に置かれた。その結果、一挙に身延は他門流の教団より遙かに優勢となり、日暹は日樹等が国主の供養を受けるべからずとした主張を抑え込んで、我山の法理、国主の御供養に於いては常恒に之を受け候間異論に及ばず候。

〔『万代』第二卷、九九一〇〇頁・原漢文二一九頁〕

と宣言した。

対論中、日樹は身延側の誤りの諸点を日暹宛に送つた。以下は特に注目される箇所である。

国主に於いて不受不施と云はば万民も亦不受不施なる可べし。万民の財体は国主の御恩なる故に万民に於いて不受不施を云わば国主も亦不受不施なるべし。万民不受不施は与同罪を救ふて現当二世の大果報を得しむるに在り。「その供養を受けて謗法を誡めざるることよつて」重恩の主君に大果報を得しめず。万民「だけ」を本とし家を重んじて国を軽んぜしむるなり。

〔『万代』第二卷九四頁・原漢文二二五—二二六頁〕

ここで日樹は、法華経への不帰依を戒めることは、相手の成仏を可能にする妙法との縁を結ばせる慈悲の行為であるという日蓮の教えを言い換えている。日暹は国主との対立を避けて自分の立場を守っているが、重恩のある国主と国主の支配する国家の救済の機会を奪っている、と日樹は批判し、国主の供養だけを不受不施義から除くことは論理的に矛盾する、と指摘している。身延の「不受不施」の主張は、本来日蓮宗の教理に根拠があるものではなく、事を有利に運ぶための

作戦であった。そのためか、日蓮は詳しく述べることを避けて、ただ「異論に及ばず」と宣言した。強烈な不受不施義を唱えた日樹等が見抜いたように、その作戦は結果的に相対的な世間法と絶対的な仏法との区別を廃滅させた。徳川幕府は自らの秩序を絶対と見なしていたので、その権力のイデオロギーに逆らわない身延側を支持することは必然であった。

IV. 不受不施の抑圧

身池対論の判決によって、身延側は一挙に優位を占めたはずであったが、次の三十余年間に亘って両者の対立はますます激化していった。妙覚寺・本門寺の大衆は身延の支配に対し猛烈に抵抗した。日奥の滅後、妙覚寺を継いだ本寿院日船は、新しい住持として任命された日乾を認めず、その傘下に住することを拒み、不受不施義を純粹に維持できるように、三十余人の大衆を率いて妙覚寺を退出し、京都の北の方に庵を建てて隠棲した。池上本門寺では寺家衆・大衆が日蓮の支配に対し、種々な形で抵抗し、その入山に抗議して自殺した僧も三人いた。池上の諸末寺の中、妙覚寺日船と同じように寺を退出し、檀那たちを連れて「庵室」を構えた住持もいた。「庵室」と名乗ったことによって、身延の支配も幕府の新寺建立禁止令も避けられた。

不受不施の学僧は草の根レベルで布教に邁進した。特に安房・下総・上総等の関東諸国に新しい檀林を作り、そこで学んだ若い僧侶達は日蓮宗の在家の中に不受不施義を布教した。妥協派を「受不施」と蔑称し、身延山などの霊所への巡礼を思いとどまらせることによって、その経済基盤を崩そうとした。身延等は幕府との関係を巧みに利用して、絶えず寺社奉行に不受不施側を訴えた。その訴状の中では、必ずといっていいほど、寺領を国主の供養であると定めるように嘆願した。それが通れば、不受不施側は寺領を受けとれなくなるからである。³⁶⁾

身池対論の裁決や日樹等の流罪は、個々の事件が起こる度に対処され、未だ統一されていない幕府の初期宗教体制に反映されていって、十七世紀の中頃までには、宗教を統制する総合的な政策が定まっていた。

寛文五年（一六六五年）、修験者・行人・巫女・僧侶等が市井で看板を掛けて説法したり祈祷を行ったりすることや、あるいは念仏講や題目講と称して群衆を教化することを禁じた。その時まで諸宗別に出されていた法度は、仏教各宗全般にわたって発布されるようになった。その内容は、新義奇怪の説法・弘通などの禁止や、各寺の宗派的所属、宗派内の本寺と末寺の上下関係の明確化などであった。民衆はいずれかの寺を菩提寺と定めて所属し、国禁のキリスト教徒ではないことの証明書を持つに発行してもらった所謂寺請制度は、次第に住民監視のシステムとして拡大されていった。その寺請証文は「宗門改帳」として村や町ごとに集められた。寛文四年（一六六四年）より宗門改帳は毎年繰り返し実施され、それを監督するための専任の役人が各藩に置かれるようになった。³⁷⁾

1. 不受不施を狙って

この全体的な宗教政策の再編とともに、寛文五年（一六六五年）、幕府は旧来の朱印地などの寺社領を寺社奉行に再確認させて再付与するようにした。官僚的手順と思われるこの寺領の再交付は、幕府の宗教統制政策の最後の妨げとなっていた不受不施勢力に断固たる処置を取るようになった。不受不施寺院に対して、その寺領は国主の供養であるとはつきり規定し、不受不施義に反対する立場として「悉くご供養として存じ奉り候」という「お手形」（請書）を提出するよう厳命した。寺領を謗法の布施として断ることは、国主への違背者として逮捕・処罰を受けることになる。しかしもし受け取れば、不受不施の信念を裏切って謗法に与同する罪に陥るといふ苦境に立たされることになった。藤井学氏が指摘した通り、「手形」の要求は切支丹の弾圧に利用された踏み絵と同じ役割を果たした。³⁸⁾ 寛文期の法度によって、自由な行動が禁

じられるようになり、その苦しい選択をさけるため、寺を出て遊行僧になることも不可能となった。

幕府の立てた戦略ではあったが、寺領を国主の供養として受領するという「手形」の要求は、長年の不受不施側の上訴キャンペーンの影響によるものであることは明らかである。寛文九年（一六六九年）、幕府はより過酷な手段をとり、不受不施寺院による寺請証文の発行を禁じた。寺請証文がなければ宗門改め帳に記入することができなくなる。記入は旅行・結婚・就職・移住などの民衆生活上に絶対必要であるから、記帳されないものは合法的基盤を失って社会から疎外されることになってしまう。この禁令によって、不受不施の信者は僧侶も在家も、残酷な選択を迫られることになった。当面の間は謗法と妥協しても、寺院や教団を維持するために、檀家とともに外見上は日蓮宗受不施派や天台宗に所属するようになった僧侶もおり、身の安全を恐れて転向した僧侶の場合も少なくなかったであろう。しかしその一方、たとえ見つけられたら流罪や死刑に処されようとも、地下に隠れ住むことを選んだ僧侶も多かった。驚くべきことに、不受不施派が合法化された明治九年（一八七六年）まで、二百年以上も、秘密教団として彼等はその信念を貫いていたのである。さらに、身を隠すことなく不受不施義を主張して、大胆にも幕府に逆らい、逮捕・懲役・流罪などの殉教の道を選んだ者もいた。法華経のために権力者から勘気を被ることは、法華経の教えと日蓮の行動を自ら実践することであり、それによって将来の成仏が保証されるという確信が彼等にはあった。さらに以下に触れるように、不受不施禁止に抗議して自害した者までいたのである。

2. 土水供養令への抵抗

日本列島中、不受不施の隠れ場が知れると、放火されたり、逮捕・投獄・死刑・獄死などに処せられた記録が残っている。受不施側に転向せず、断食して餓死した例は、法難のもとも酷かった岡山藩に多かった。岡山藩は日奥との地縁が

深く、不受不施の一番定着した土地の一つであったが、藩主・池田光政は熱烈な儒教信奉者で仏教を嫌悪し、藩中の一〇四四の寺の中、不受不施の三二三の寺を廃し、一九五七人の僧のうち、不受不施の五八五人の僧を追放した。³⁹ 寛文九年（一六六九年）、堅住院日勢という僧は、尼三人・信女一人の同行四人とともに、美作国の福田村の古墳の中に籠り題目を唱えながら餓死した。妙法という比丘尼も、同じく自ら穴を掘ってそこに入り断食入定した。断食で自害した者は、江戸や京都、さらに各地で確認されている。⁴⁰ 断食による自殺の方法は、寛文六年に制定された「土水供養令」に抵抗する意味があったのかもしれない。⁴¹ 土水供養令とは、朱印地を持たない不受不施の寺・檀林に対して発布され、歩く地、飲む水をはじめ、五穀・太陽・月・星の三光などはすべて国主の供養であり、それらについての「手形」を要求したものであった。餓死した者からすれば、土地とその産物が全て謗法の国主の布施であれば、日蓮宗版の伯夷・叔齊として、それを食むより断食して死ぬ方が良いと決意したのであろう。

土地とその産物は全て国主のものである、という考え方は古代からあり、日本の史料には早くから登場する。⁴² たゞそれが国主の仏法供養であるという主張は、先に触れたように受不施の主張であり、日蓮宗の柔軟派の僧侶によって作り出されたものである。また寺領を「供養」として確かに受け賜ったという「手形」の要求は、徳川幕府が自らの秩序を絶対化しようとしていたことを示している。次に不受不施派の一人の僧の拒否の実際を見てみよう。

安国院日講（一六二六—一六九八年）は、下総の野呂檀林などで活躍していた不受不施派の学僧であった。土や水を国主の供養として受領した「手形」を出すように命じられた時、それを断り、代わりに諫暁書を提出した。その中で日講は、
 飲水行路举足下天の三光に身をあたため、地の五穀に神を養ふ等の義も御供養と仰せられるといへども、これは
 仏法にては共業の所感と云ひて面々の過去の業因に依って受くる所にして分々の果報力なり。儒道にては天地の間に
 万物を生じ、人畜草木各々成長する陰陽五行の自然の徳化なり。（『守護国章』、『万代』第二卷、二二八頁）

と述べている。国王は土や水などの全てを統領するので、それが世間的な仁恩、国家の恩であることは確かである。ただ土や水は国王の供養であるという主張は、『梵網経』や『玉梁経』の読みの誤りを基にして、身延側から立てられた新義でしかない。その経文の趣旨は、破戒の比丘を呵責することであり、身延側が否定しようとした仁恩と供養、世法と仏法の区別を實際に立証するものである、と主張した。日講はさらに、「国主法華宗を信敬し給うにあらざといえども、国内万民の帰依ある一宗なる故に仁恩をもって立置き給うなり」と言い、大唐において仏法に帰依せずとも、儒教を信じながら仏寺を建てて寺領を与えた帝王と同様であり、日本の場合には、仏法が伝来する前は政道は世法に限り、仏法が伝来して後は世法と仏法の両方が認められたのである。どうして今の政道は両者を混同して、世法の仁恩をもって仏法の供養とするのか、と問い糺して、

若し強いて万物を以て御供養と仰せかけられば、この身仏法にては過去の所感、儒教にては五行の所成なり。この身をも天地の間の所成なるを以て国主の御供養といはんや。……通じて御供養と仰せかけられても、別体ある供養寺領等をば辞して、飲水行路の総体はこれを受用し国土に法を弘むるなり。(同、二二九、二三三頁)

と主張する。その結果、日講は国主への違背を告発されて拘禁され、日向(宮崎県)の佐土原への流罪が命じられた。その後、地下の不受不施派の指導者の一人となった。流罪地に向けて江戸を起つ時、その信者千余人が涙を流しながら見送りに集まったという。

結び

日奥は対馬流罪を許されて京都に戻った後、元和九年(一六三三年)に妙覚寺門流のために法度はつとを作成した。その中の

「若し法難にあつて堂塔は破却に及ぶといえども法理に疵を着くべからず」という項目の下に、「堂塔は滅すといえども、檀越の力をもつて建立を成じ易く、法理に着きたる疵は永代愈えがたし」と述べている。⁴³それは天文五年(一五三六年)、洛中の日蓮宗の二十一の本山が、延暦寺衆徒に焼き払われた天文法難のことを想起させる。当時、深刻な破壊にあつたにもかかわらず、それから十年以内に、檀那の支援によって再建され始めたからである。日奥は徳川幕府という新形態の権力が、寺院のみならず日蓮宗そのものを壊滅させる力があつたとは認識していなかつたと思われる。もし東山の大小前で行われた千僧供養の際、秀吉の要求に対して京都内の日蓮宗諸本山の住持が一致して日奥を支持し、出仕することを最初から断つていたとしても、その結果、日蓮宗の存続が許されたとは思えない。もし教団全部が破滅となつたなら、日蓮宗は存続できなかつたであろう。

不受不施側と違つて受不施側は、政治体制が徳川幕府に変わつており、教団を存続させるためには、新権力の要求を受け入れざるを得ないと認識していた。四百年間の努力で作られてきた何百の寺院、及び何千の僧侶と檀越を含む教団の全体を犠牲にすることはできなかつた。教団を存続するためには、従来の国家諫暁や宗論などの強烈な折伏は続けられないという結論に至つたのである。外からみると、権力への降伏は不名誉であり、恥ずべき行動と見なされやすい。実際に自己利益を追求した面もあるし、日蓮宗のアイデンティティーそのものまで変えたと思られることもある。⁴⁴にもかかわらず、そのような妥協によつて日蓮宗は存続しえたのである。

不受不施側の立場は、現代の立場から見れば、柔軟性に乏しく、頑なであり、時代にそぐわない態度と見られるかも知れない。ただ超越的な仏法の真理を護るために、世俗の権力に反抗した強烈な事例を歴史に残したことも事実である。菩薩行の真の姿は、謗法に絶対に妥協しないことにある、という日蓮の主張を墨守し、地下に隠れる生活を強いられながら、禁獄・流罪・死刑になつても、法華経に説かれた不惜身命の精神を持続させたことは特筆に値する。

積極的な折伏によって国土の成仏を実現しようとした日蓮の信仰は、十九世紀後半の明治維新による信仰の自由を保証された憲法の公布（一八八九年）に伴って勢いよく再浮上した。その復活を生んだ源泉は、徳川幕府の宗教政策の下で従順させられてきた伝統的な日蓮教団ではなく、また二百余年にわたって地下存在としてのアイデンティティーを維持してきた不受不施派でもない。近代日蓮主義は、日蓮の遺文を直接学び、その法華經弘通の精神を受け入れた、主に在家居士の指導によって発展した。しかし全体を視野に入れて考えれば、それを可能にしたのは、政治権力に巧みに対応して日蓮教団を温存してきた柔軟派と、権力に抵抗して折伏のエートスを教団の記憶の中に維持させてきた強硬派という、近世不受不施論争に携わった両者の遺産であると言えるのではなからうか。つまり現実的な対応と、信条に基いた殉教の双方があったからこそ、日蓮の仏教は今日まで存続したと言えるであろう。

注

- (1) 信長、秀吉、家康等が自分の権威付けのために宗教的概念を利用したことについては Ooms, *Tokugawa Ideology*, を参照。
- (2) 国家諫暁については、渡辺宝陽『日蓮宗信行論の研究』一三五―一五七頁；佐々木馨『日蓮教団の国家諫暁』を参照。
- (3) 伝説によると、日蓮は佐渡流罪から許され鎌倉に帰った時、他宗とともに蒙古を調伏する祈禱を行う代わりに、土地の寄進と寺院の建立が約束されたが、謗法こそが他国襲来を招いたと主張してそれを断った。日蓮の思想に見る不受不施の根拠については、宮崎英修『不受不施派の源流と展開』（以下『源流と展開』）一三―一四頁を参照。
- (4) 大崎日行編『原文対訳万代亀鏡録』（以下『万代』）第一巻、八〇四頁；宮崎英修『源流と展開』一二五頁にも引用されている。特に第一―三の条目を参照。
- (5) 宮崎英修『源流と展開』一五七―一五八頁。第二―五の条目は特に不受不施義と関係している。

- (6) 同、一五九―一六〇、一七七―一八〇頁。最初に知られている公許状は明応元年（一四九二年）、足利義植の時のもので、その中に「御代々聞しめしは入れられ」と書いてあるので、その前に先例があったと理解できる。
- (7) この動向については、藤井学『法華専修の成立について』に詳しい。
- (8) 高木豊「安土宗論拾遺」；立正大学日蓮教学研究編『日蓮教団史研究』四七〇―四九三頁。
- (9) 森和也によると、千僧が出仕する秀吉の命令は、中世以前の慣習に従って著名な諸寺院に対してするのではなく、「十宗」に向けられていたことは、中世と近世とを区別する画期的なことであり、宗単位をベースにする江戸幕府の寺院統制を予想するものであると『神道・儒教・仏教』、四〇頁。
- (10) 『竜華秘書』、立正大学日蓮教学研究編『日蓮宗宗学全書』第一九卷、一七六―一七七頁；宮崎英修『源流と展開』二二三頁。
- (11) 『宗義制法論』、柏原祐泉、藤井学編『近世仏教の思想』、『日本思想大系』（以下に『大系』）第五七卷、三〇九―三一〇頁。
- (12) この分裂の裏には学術的な背景もあった。高木豊「近世初頭における関東日蓮教団の動向」、二四八―二四九頁。
- (13) 金川妙覚寺所蔵の長遠院日樹著「摧破乾遠邪義抄」、寛永五（一六二八年）写本；宮崎英修『源流と展開』、二二三頁に引用されている。
- (14) その在任期間は慶長七―八年（一六〇二―一〇三年）と慶長一四―一十九年（一六〇九―一七一年）であった。
- (15) 宮崎英修「日蓮教団における教学論争」、二七五頁。
- (16) 「法華宗諸門流禁断謗施条々」、『日蓮教学研究所紀要』第一五号（一九八八）所載、八―九頁。
- (17) 『破奥記』は、日乾とその弟子日遠の共著とされ、日遠の弟子日蓮の名で発表されたという。『日蓮教学研究所紀要』第一五号（一九八八年）所収の冠賢一・寺尾英智編「資料紹介」に、日奥の「法華宗諸門流禁断謗施条々」と共に所載。日蓮

- (18) Jeffrey Hunter, "The Fuji Fuse Controversy in Nichiren Buddhism" の中、「法華宗諸門流禁斷謗施条々」、「破奥記」、「宗義制法論」は全部英訳されている。
- (19) Hunter, "Fuji Fuse Controversy," 二四三—二四四頁。
- (20) 『破奥記』、一三一—一四頁。
- (21) 同、二三—二四頁。
- (22) 同、二二、三三—三四頁。
- (23) 『大坂対論記』(宮崎英修『源流と展開』、二四〇頁を引用)。
- (24) 『宗義制法論』、『大系』第五七卷、三二〇頁。
- (25) 同、二八九頁。
- (26) 同、二七〇頁。
- (27) 同、三〇九—三二〇、三二〇—三二一、三三三頁。
- (28) 同、三二五—三二六頁。
- (29) 『破奥記』、二二頁。
- (30) 宮崎英修、『源流と展開』、一七二—一七七頁。
- (31) 『宗義制法論』、『大系』第五七卷、三二七—三二八、三三〇頁。
- (32) 同、三三一—三三三頁。日奥の王法仏法思想については、藤井学「不受不施思想の分析」を参照。
- (33) 高木豊「近世初頭における関東日蓮教団の動向」、二四六—二四八頁。
- (34) これは『宝梁経』の文章ではなく、実際は湛然(七一—七八二)の『止観輔行伝弘決』より『宝梁経』に触れた部分を略した引用文である(『大正』第四六卷、一七七頁下、一八一—二四行)。
- (35) 身池対論の記録は、日樹らの対論の後に書かれたものと、『東武実録』に所収されたものと二本が残る。ただ宮崎英修の研究によると、『東武実録』所収本は対論の三十六年ほど後、身延で作成されたと言う(「身池対論記について」；『源流と展開』、三三四頁)。以下の引用は池上本による。
- (36) 不受不施側の身延支配に対する抵抗や、檀林中心の布教活動、さらに身延側の幕府への訴状については、宮崎英修、『禁制不受不施派の研究』、六一—八〇頁；高木豊「寛文法難前後」を参照。
- (37) 藤井学「江戸幕府の宗教統制」七〇—八四頁。
- (38) 同、九二頁。
- (39) 水野恭一郎「備前藩における神職請制度について」、二五七頁。
- (40) 不受不施の殉教者については、相葉伸『不受不施派殉教の歴史』、九四—一三七頁；影山堯雄「不受不施の法難並びに流僧生活について」；長光徳和編『法難殉教者名簿』、『不受不施派法難史料集』、一九五—二二三頁。
- (41) 影山堯雄「不受不施の法難並びに流僧生活について」(一四四頁)に指摘されている。「土水供養令」については、宮崎英修『禁制不受不施派の研究』、一二五—一二八頁を参照。土水供養令は、寺領を持っていなかった下総の野呂檀林や玉造檀林を標的にしたものである。それ以外は、どれほど広く適用されていたのか、さらなる研究の余地がある。
- (42) 例えば「食す国の内の物は、皆国皇の物にして、針を指す許の未だに、私の物都てなし」(『日本靈異記』下巻第三九、円藤嘉基・春日和男編『日本古典文学大系』第七〇巻、四五—一頁)。
- (43) 「妙覚寺法度条々」、日蓮不受不施派研究所編『不受不施資料』第一巻、三二九頁。

宗事典刊行委員会編『日蓮宗事典』三一四頁、「破奥記」の項目を参照。

- (18) Jeffrey Hunter, "The Fuji Fuse Controversy in Nichiren Buddhism" の中、「法華宗諸門流禁斷謗施条々」、「破奥記」、「宗義制法論」は全部英訳されている。
- (19) Hunter, "Fuji Fuse Controversy," 二四三—二四四頁。
- (20) 『破奥記』、一三一—一四頁。
- (21) 同、二三—二四頁。
- (22) 同、二二、三三—三四頁。
- (23) 『大坂対論記』(宮崎英修『源流と展開』、二四〇頁を引用)。
- (24) 『宗義制法論』、『大系』第五七卷、三二〇頁。
- (25) 同、二八九頁。
- (26) 同、二七〇頁。
- (27) 同、三〇九—三二〇、三二〇—三二一、三三三頁。
- (28) 同、三二五—三二六頁。
- (29) 『破奥記』、二二頁。
- (30) 宮崎英修、『源流と展開』、一七二—一七七頁。
- (31) 『宗義制法論』、『大系』第五七卷、三二七—三二八、三三〇頁。
- (32) 同、三三一—三三三頁。日奥の王法仏法思想については、藤井学「不受不施思想の分析」を参照。
- (33) 高木豊「近世初頭における関東日蓮教団の動向」、二四六—二四八頁。

(44) 紙数の制約でここでは検討できないが、受不施派の新教義は日蓮仏教思想史上において非常に大事な一章である。特に日

興等に反対して先頭に立った日重、日乾、日遠は、近世日蓮宗の中興の三師と称えられてきた。日蓮宗諸山の大部分を身延の支配下に収めた教団の再編成を始めるとともに、受不施義に反対する途上で新教義を発展させ、その学流は一致派の主流となつて、近世の日蓮宗の各檀林に正統として教えられていった。その学風は、端的に言えば折伏より撰受に傾き、日蓮の言う「色説」を二の次とし、むしろ信心の内面的「一般性」、「日常性」、「倫理性」を掴もうとするところにあつた(渡辺宝陽、『日蓮宗信行論の研究』、二二八―二九五頁)。

もう一つ、教学上で注目すべき点は、宋代中国天台における山家山外論争に関して、受不施側は山家、受不施側は山外と、全く逆な立場を取つたことが挙げられる(小野文珽「近世日蓮教学における観心思想の展開」第二)。つまり、「受不施側は、絶対円融の「不二」を強調し、「即妄ノ真」を以て、謗施受用をも認める絶対開会の立場をとり、受不施側は、相對差別の「二而」を強調し、「即真ノ妄」を以て、事相において邪正を分け、謗法・不信の供養を否定する折伏思想に立脚するのである」(二〇〇頁)。

参考文献

資料

- 遠藤嘉基・春日和男編『日本靈異記』(『日本古典文学大系』第七〇巻、岩波書店一九六七)。
大崎日行編『原文対訳万代亀鏡録』二巻、万代亀鏡録刊行会、一九三二―一九三三)。
柏原祐泉・藤井学編『近世仏教の思想』(『日本思想大系』第五七巻、岩波書店、一九七三)。
冠賢一・寺尾英智編「資料紹介―破奥記―付法華宗諸門流禁断謗法条々」『日蓮教学研究所紀要』第一五号(一九八八)、一―

四四頁

- 長光徳和編『不受不施派法難史料集』(岡山県地方史研究連絡協議会、一九六九)。
日蓮不受不施派研究所編『不受不施資料』第一巻、第五巻(平楽寺書店、一九八一―一九八三)。
立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』四巻(身延山久遠寺、一九五二―一九五九；改訂増補版一九八八)。
立正大学日蓮教学研究所編『日蓮宗宗学全書』二三巻(山喜房仏書林、一九六八―一九七八)。

研究

- 相葉伸『不受不施派殉教の歴史』(大蔵出版、一九七六)。
小野文珽「近世日蓮教学における観心思想の展開」(1)『日蓮教学研究所紀要』第三号、一九七六、九二―一〇三頁。
影山堯雄編『日蓮宗不受不施派の研究』(平楽寺書店、一九五六；増訂一九七二)。
―「不受不施の法難並びに流僧生活について」(『日蓮宗不受不施派の研究』、一四二―一九八頁)。
佐々木馨「日蓮教団の国家諫暁」(小松邦彰・花野充道編『日蓮教団の成立と展開』、『シリーズ日蓮』第三巻、春秋社二〇一五)、二七七―二九六頁。

- 高木豊「近世初頭における関東日蓮教団の動向」(一九六二；再録、中尾堯、渡辺宝陽編『日蓮聖人と日蓮宗』、二三〇―二六八頁)。
―「寛文法難前後―不受不施史研究断章」(影山堯雄編『日蓮宗不受不施派の研究』、一三六―二六七頁)。

- ―「安土宗論拾遺」(『日本歴史』第一六八号(一九六二)、五一―六〇頁)。
中尾堯、渡辺宝陽編『日蓮聖人と日蓮宗』(吉川弘文館、一九八四)。

日蓮宗事典刊行委員会編『日蓮宗事典』（日蓮宗宗務院、一九八一）。

藤井学「法華専修の成立について」（一九五九；再録『法華宗と町衆』法蔵館、二〇〇三）、一四三―一七二頁。

―「江戸幕府の宗教統制」（一九六三；再録『法華文化の展開』法蔵館、二〇〇二、六二―一〇〇頁）。

―「不受不施思想の分析」（柏原祐泉・藤井学編『近世仏教の思想』、『日本思想大系』第五七卷）、五五七―五七三頁。

水野恭一郎「備前藩における神職請制度について」（一九五六；再録『武家時代の政治と文化』創元社、一九七五）、二四二―二七一頁。

宮崎英修「日蓮教団における教学論争―受・不受論」（一九八一；再録、中尾堯・渡辺宝陽編『日蓮聖人と日蓮宗』、二六九―二八七頁）。

―『不受不施派の源流と展開』（平楽寺書店、一九六九；再刷一九八一）。

―『禁制不受不施派の研究』（平楽寺書店、一九五九；再刷一九六四）。

―「身池対論記について」（『大崎学報』第一〇八号、一九五八、一一―一六頁）。

森和也『神道・儒教・仏教―江戸思想史の中の三教』（筑摩書房、二〇一八）。

立正大学日蓮教学研究所編『日蓮教団全史（上）』（平楽寺書店、一九六四）。

渡辺宝陽『日蓮宗信行論の研究』（平楽寺書店、一九七六）。

Hunter, Jeffrey. "The *Fuji Fuse Controversy in Nichiren Buddhism: The Debate between Bushōin Nichō and Jakushōin Nichiken.*" PhD diss., Wisconsin-Madison, 1989.

Ooms, Herman. *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.