

# 日蓮の「安穩」

——「現世安穩・後生善処」——

市川浩史

是諸衆生、聞是法已、現世安穩、後生善処、以道受業、亦得聞法、  
既聞法已、離諸障礙、任力所能、漸得入道……（妙法蓮華經卷第三  
藥草喻品第五）

## はじめに

法華經卷第三の藥草喻品（第五）に「現世安穩・後生善処」という一句がある。そしてじつはこれは古代末から中世にかけてあちこちの史料に頻出している、願文などに常套的に用いられた語句のひとつでもある。たとえばある田地を寺院などに寄進する際の趣旨として、願主の「現世安穩・後生善処」を祈るためと寄進状に記されているものなどがそうである。

法華經の文脈では、（如来が）「数多くの面白い、人を悦ばせ満足させるだけでなく、人々に幸福と安樂をもたらす有難い物語を語るのであって、この有難い物語によって、人々は現世においては安樂となり、また死後には善い運命に生まれて、それぞれの教えを聴いて心のわかまりがなくなり、能力に応じ、境遇に応じ、体力に応じて、次第に仏の教えに専念するようになるのだ」（岩波文庫本の現代語訳による。傍線部が当該箇所）とある部分である。すなわち、仏の説法を聴聞することで得られる功德によって今生きているあいだには安樂を得ることができ、また死んだあとには善い処に生まれかわる（転生）ことが

できる、という趣旨である。

しかし歴史的には、この一句が法華經の本文において本来備わっていた文脈から次第に離れ、「現世安穩・後生善処」という文言だけが一人歩きしていくようになった。そこで、数多く作成されることになる願文類などにおいては、この文言が頻繁にしかも手軽に使用されるようになり、「現世安穩・後世善処」とか「息災安穩」などといったほぼ同趣旨のバリエーションの表現さえ少なからず生み出されていったほどである。しかしそうであったとしても、頻用された「現世安穩・後生善処」あるいは「安穩」の語自体が、本来は法華經の文言であり、右のような文脈を背負っていたということが消えることはない。

そこで本稿では、この「現世安穩・後生善処」の文言、とりわけ「安穩」の一句に込められた中世の人々の思想をさぐりだすことを当面の目標として考察をすすめる。それは、（現世において）「安穩」であるということは本来的に中世のみならず時空を超えて普遍的にみられる人々の世俗的な願ひであったからである。また同様に、「後生善処」なる語句に込められた思想も時空を超えて人々のあいだで願われたことからであったと思われる。生きている間にできるだけの安樂を得、そしてせめて死んだあとには（地獄などではなく）善いところに赴きたい、と願うのは時代や地域、宗教的信条の違いを超えておそらく人間に普遍的にみられることであつたはずである。人々の普遍的な願望を表現した「現世安穩・後生善処」という歴史的な語句をめぐる日本中

世の人々の思想を具体的な例を求めて垣間見、ひいては平和を希求する思想についての思想的な考察を試みてみたい。

## 一 研究史

故黒田俊雄は「中世における武勇と安穩」<sup>2)</sup>と題した講演において、興味深い事実を指摘した。それは従来考えられてきた武士をめぐる中世社会についての通説的な見解に疑問を呈したものであった。本稿の問題関心にとってほとんど唯一の有益な先行研究である黒田の見解をしばらく辿ってみる。

中世を武士の時代とみる考えかたは戦前から行なわれてきており、ほとんど通説視されている。黒田によるとこれら従来の見解に共通する特徴は、一に、貴族・(旧仏教の)僧侶と武士とを峻別し、かつ対立的な関係にあるものとして捉えた上で武士を中世という時代・社会の主流的存在とみる、すなわち「中世は武士の時代」と見るみかたであり、二に、貴族・僧侶と武士とは基本的に異なる価値観をもつもの、そしてそのうちの中世的な価値観として新しく登場したのは武士の道徳・思想と新仏教である、というもの、そして三に、武士の生きかたを特徴づける「武勇」を肯定的に位置づけ、実践倫理として積極的に評価する、というものであった。さらに黒田は日本中世史の研究史上「安穩」一さしづめ「平和」としておきます一を求める動きあるいは思想を積極的に論じたものは、ほとんどみられない」と指摘している。黒田はそこで「武勇」の概念の内実を問い、その対極であった「安穩」が果たして消極的・逃避的な心情や生きかたしか表現し得ていなかったのか、と問いかけた。

武士の「武勇」や「武芸」は実際には鎌倉幕府の追加法などでは一貫して否定的な扱いを受けており、停止されて<sup>3)</sup>いる。また『平家物語』などの軍記でも合戦が人々にとってはさして厳肅なものではなく通俗的で迷惑なできごとであったこと、そしてそこにおいて「武勇」の限

界が語られたとされている。そして中世を通して「武勇や合戦を迷惑視する感覚が優越していた」「中世の圧倒的な人々が真に念願し、ときに謳歌したものは、武勇でもなく合戦でもなく、むしろ逆の意味あいをもつ「天下太平(泰平)」、国土安穩ということであった」と。かくして中世においては武士の「武勇」ではなく「安穩」こそが念願されたという趣旨が導きだされた。

その「安穩」とはたんに戦乱を免れることに止まらず、はるかに広範で根源的、現実的絶対的な価値をもつものとして観念された、という。そして「国土安穩・現世安穩の安穩は仏教が外から上から持込んだものではなく、中世社会それ自体が求めたものであった」、一向一揆などにも至るいわゆる新仏教などの「安穩」追求の動きは「単に教義上の改革ではなく、「安穩」を求める全社会的な運動の興隆」として評価できる、という注目すべき指摘がなされた。

このような黒田の見解は、中世の社会や思想を考える際注目すべきことがらを多く含んでいる。黒田説については以下のように学ぶべき点として評価できるだろう。第一に、「武勇」「安穩」を時代状況から遊離した道徳・倫理思想として没歴史的、観念的に評価するのではなく、中世社会論の問題として反領主制の理論を背景とした社会論の一環としての論になり得ている。第二に、中世を「武勇」を職能とする武士が主導した時代とみて、武士に新仏教を対応させる、いわゆる通説を批判することができた。この点はいうまでもなく顕密体制論と密接に関連している。そして第三に、平和あるいは「安穩」の希求という中世の人々の思想傾向を人間の普遍的属性として捉え、それを中世の思想的世界のなかに思想的に位置づける視点を確保している。この三点のうち、とりわけ第二、第三の点は貴重である。第二点に関わって、中世はじつは従来言われてきたような武士の時代ではない、という捉えかたは新鮮で、思想史の問題としても仏教の位置づけなどについて有益な示唆を与えるものである。また第二点と関連して第三点についても、従来の思想史像を一気に塗り替える可能性もあるだろう。

中世の人々がじつは戦乱ではなく「安穩」を求めていた、ということ  
は、「武勇」という職能にきわめて有能であったとされる日本中世の武  
士とともに生きていた多くの人々について思想的に考える際、傾聴  
しなければならぬ。

ただいくつかの点で疑問ないし問題を感じざるを得ない。まず、右  
の第二の点に関して、たしかに「武勇」を職能とする武士階級が必ず  
しも中世という時代を主導した主流的存在ではないことは論じられて  
はいるが、それではいかなる階級・存在が中世の主流であったかにつ  
いては、こうした問題提起がナンセンスであるといった可能性をも含  
めて明確にされてはいない。また、顕密仏教（旧仏教）が中世仏教の  
中心であったとする顕密体制論の立場からするとその顕密仏教に対応  
する階級が明確ではない。権門体制・顕密体制論によれば、顕密仏教  
と運命をともにしたのは政治的・経済的そして宗教的支配を行う支配  
体制側だということになるが、中世社会を支える主流的存在は武士で  
はないということになれば、顕密仏教はいかなる存在あるいは階級に  
よって支えられた・必要とされたことになるのか。このあたりの論理  
が明確にはされていない。

そして、最終的に指摘されているように、中世仏教の「究極はその  
すべては「現世安穩、後生善処」の一句に帰結する、と述べられてい  
るが、そこまで極言してよいのか、どうか。各仏教はそれぞれの論理  
を形成してきているはずであり、それらを看過していわゆる現当二世  
の安樂の追求のみ、と帰結されると、従来指摘されてきた、たとえば  
いわゆる新仏教の思想における人間観の深化とか人間悪の凝視、と  
いった思想的達成はどう評価されるのか、ということになる。

さらに思想史研究の立場からは最も重要な点のひとつであるが、へこ  
とばの問題が残されている。黒田説では、結論を導こうとするあま  
り史料の操作に無理があるようにみえる点である。法華経の本文では  
「現世安穩・後生善処」という用語であるが、実際の史料では泰平、  
太平などと併用ないし同一視されているような例も散見する。とする

と、「現世安穩」とたとえば「天下泰平（太平）」とは同じことなのか  
否か。また、黒田論文で用いられているように「安穩」と「波開かに  
して・風治まり・治まる国」といった性格の史料の文言と同じよう  
に扱ってよいものかどうか、となると黒田論文の問題の根はじつは浅  
くはない。丁寧な史料操作・解釈が求められる。

黒田の提起したこの「安穩」の問題は近年盛行している武士論とも  
関連を生じてくる。代表的な論者である高橋昌明によれば、武士・武  
勇について「単純には戦闘力には解消できない呪術的な役割の面が重  
視されることになる。：超人的武勇を誇る武者は、絶倫のゆえに生け  
る破魔矢としての効果を期待される」という「辟邪としての武」の観  
念をとまなっている、という。高橋説によると、武士の武勇は必ずし  
も恒常的な武力・戦闘力の行使をとまなうものではなく、時としてそ  
の武勇を担保とした呪術的な役割を演じることもあり、また実際の武  
勇を發揮することなく、またみせかけの破魔矢を演じることもあった  
というわけである。

と考えると、現代の国際社会における核の脅威という傘の下の  
〈平和〉に似た状況であることがわかる。また、ある国に核兵器・大  
量破壊兵器は実際にはないが、あるかに見せた兵器に脅威を演じさせ  
ることで、他国の武力行使を抑制させているのと同様の状況であらう  
か。かくして武勇・武力は必ずしも一元的に現実のゲバルトあるいは  
攻撃力としての意味のみに帰されることはないのである。<sup>6)</sup>

中世の「安穩」について本稿では右のような武士論をもふまえた上  
で、まず日蓮における「安穩」について考察を加えていきたい。

## 二 典 拠

「現世安穩・後生善処」が法華経卷第三の薬草喻品中にふくまれる  
文言であることはすでに指摘した。もちろん、中世の人々は本来この  
語がこうした背景のもとにあるということも承知の上のことであった

はずなのだが、実際の多くの史料に関わった人々が全てそうであったわけではない。ただ中世において最も頻繁にこの語を使用したひとりである日蓮の場合は、当然ながらこの典故のことは熟知していた。それでは日蓮の前に、天台の思想的展開のなかではこの語はどのように解釈されてきたのだろうか。まず概略を確認しておきたい。

天台智顛の『妙法蓮華經文句』（法華文句）巻第七上では

若火滅湯冷、即是現世安穩、或生天上人中、即是後生善処、於天人中修道、即是以道受樂、若人天聞法持戒福德扶身、鬼龍不犯、即是現世安穩、或天還生天人還生人、或

天人互生、即是後生善処、生能悟解即是以道受樂、二乘聞法得有受樂、若生身菩薩、聞盧遮那仏説法得無生忍、即現世安穩、後生淨滿世界、為法身眷屬、即是善処以道受樂、離諸障礙者、即是現世安穩、任力所堪得入道、即後世以道受樂、<sup>7)</sup>

などと比喻を用いて説明されている。火が消えて熱い湯が冷えた状態が「現世安穩」で、天上人に転生することが「後生善処」である、と。また天人中で道を修めて樂を得、人天が戒律を持ち福德が身を扶け鬼龍といえども犯すことがない状態、二乗が法を聞いて涅槃を得ることが「現世安穩」ということであり、天がまた天に生まれ、人がまた人に生まれたり、天と人が互いに生まれあうのが「後生善処」である、という。方便有余の土を「善処」「淨滿世界」などとよび、盧遮那仏の説法を聞いて無生忍を得ること、もろもろの障碍を離れることも「現世安穩」である、と。經の本文では「現世安穩」と「後生善処」とは並列されていて同等に位置づけられているが、智顛の解釈では後者よりも前者のほうに詳細な説明が加えられているようにみえる。とすると、天台教学においては伝統的に「後生」の問題よりも「現世」の問題に重点をおいて考えるような志向性ができていったということかも知

れない。

さて智顛によると「現世安穩」とは、熱い火が消えて湯が冷えた状態、すなわち人間にとつて害となる状態から脱したありさまのこと、人天に転生して持律聞法の結果福德を備え、鬼龍といえども犯すことのない状態、声聞・縁覚の二乗さえも法華經を聞いて涅槃を得ることができる状態のことという。それに対して「後生善処」とは天上に転生すること、また天と人が相互に転生しあうこと、という。この説明に従えば、衆生が「後生」は（地獄・畜生ならぬ）人ないし天に転生することを含意していたことが明白である。そして「善処」もけつしてたとえば極樂世界のような如来の悟りの世界のことではない（「方便有余の土」）のである。「方便有余の土」とは「一応（方便）の迷いは断じられたが、なお根本（真実）の迷いが残存している世界」（「四教のうち」）通教の徒の住む世界」のことである。すなわち「後生善処」とは後の生に一応の迷いは消えているが根本的な迷いの存在している方便の土に転生することを意味していた。人天が天上に生じて法を聞き・戒を持つ、そしてそれが福德兼備をもたらして「現世安穩」に至る、という筋道である。

天台系の伝統的な解釈によれば、「現世安穩」は今生の位相、「後生善処」は来世の位相を念頭においていた。そしてこのような意味をもつ念願のことが現世の安穩を祈る文言の後に付されているということは、智顛以来の文脈としては、現世と後生とを本質において全く別のこととしてではなく、連続した一連のことがらとして、内在的関連をもっているものとして捉える傾向があったことを示唆しているのではないだろうか。そしてこのことは、「現世安穩」と「後生善処」とが時・世の次元を相対化する視点をもっていることを示している。すなわち、現世において安穩が実現されることと来世において善処に生じることが別のことではなく同じ次元の問題として捉えられていること、したがって現世においても「善処」なる宗教的空間意識、来世（以降）においても「安穩」という世俗的なありかたが希求されていると

いうことではないだろうか。日本中世における天台系の代表的な解釈者のひとりである日蓮の捉えた、現世において安穩を求める思想について、以下具体的な考察をすすめる。

### 三 『立正安国論』の場合

日蓮は天台沙門としての自意識を末長く持ち続けたので、法華経等の文言については天台系の解釈を基本的に継承していると考えてよい。

若年時の『立正安国論』著作の目的は、法然義がいかに錯誤に満ちた謗法の論であるかを告発し、正法である法華経を正法として立てることであった。そして正法をこの国に樹立することこそが「安国」の礎であると考えた。周知のようにこの書では日蓮の立場を代弁する「主人」と主人に問いを発する「客」との問答で論が進められてゆく。

主人曰く：出家して道に入るは法によつて仏を期する也。而るに今神術も協はず、仏威も驗なし。

ここには日蓮による仏教の現状への現実的な批判が集中している。すなわち、本来仏道修行とは成仏を期するものなのに今はその方法論も整備されず、仏の威厳も具わっていないから、世の現実として人々は「後生」への疑問をもっている、と。現実存在する仏教において成仏への方法論が正しく提示され、人々がそれに従容と従う態勢ができていなければ「後生」への希望も自然と備わるのだということである。それでは仏教のあるべき態勢とはいかなるものか。それは法華経という正法を示し、法華経への信仰を拡大してゆくことしかあり得ない。しかし、日蓮はまず正法があるべき姿で受容する国家のありかたを問うた。そして、客が

所詮、天下泰平国土安穩は君臣の樂ふ所、土民の思ふ所也。

と問うのに対して主人は

謗法の人を禁じ、正道の侶を重んぜば、國中安穩にして天下泰平ならん。

と言ひ、その文証を挙げる。ここで客は重大な問題を提起している。天下が泰平であり国土が安穩であることは上下の誰もが願うことなのだから、まず天下国土があるべき姿になるように、と祈つて制度を整備してから正しい仏法を立てるべきだ、と。それに対して主人は、それは逆であつて、正しい仏法を誹謗することを禁じ、正しい仏法を持つ人を重視するならば自然に「國中安穩天下泰平」となるのだ、「天下の静謐」を思うならばまず「國中の謗法を断」つべきだ、という。客が正しい仏法を容れる容器の整備を優先しようという政治的発想・方法論に依つていたのに対し、主人の立場は正法の樹立そのものを優先するという宗教的発想に基づいていたのである。しかし、そもそも「天下の静謐」を願うことや「國中の謗法を断」つべきだという思考自体が政治的な傾向を帯びていたのだが、仏教の布教の具体的な方法論としては当然それらをも考慮に入れなければならないという視点もまた自然であろう。そこで主人の結論として示した方法論としては、まず、「須断國中謗法」を断行し、ついで「天下静謐」をもたらず、という図式を頭わすことであつた。其の点で、主人の、謗法の人を禁じるといふ政治的傾向が濃厚でありながらじつは宗教的な方策が、客の言う、まず国家を祈るべきだということに優先した。かつ、「國中の謗法を断」つべしという宗教的主張と「天下の静謐」を願うという政治的課題とが連続・相即していることも明白である。

しかし、主人の思想的な立場としては、客のいう「まず国家を祈つて…」という問題提起を全否定はしていないことに留意したい。それ

は主人に政治的な志向性がけっして希薄ではなかったからである。その根拠としては、主人が「後生」の問題は政治的に重要であることを知っていたということである。政治にとって人心の安定が重要であることは云うを俟たない。人心の安定をもたらすには前近代の多くの場合、宗教的な方法論、つまり「後生」の問題に解決を与えることに依る。つぎの主人のことばの引用にあるように、「鬼神」のゆくえ、すなわち、多くの人々は「後生」を畏れ重大なことを考えており、これを忽せにすると政治的な混乱のもとになるから、人々に対して「後生」を保証してみせることこそ政治の重大事であることを主人は熟知していたのである。もちろんこうした認識はまず政治の主体にとっての問題であるのだから、主人は専ら政治主体の側にあつて発想をしていたことがわかる。すなわち

若し先づ国土を安じて現当を祈らんと欲せば速かに情慮を回し愈て対治を加へよ。薬師経の七難内五難忽に起り二難猶ほ残せり。所以他国侵逼難・自界叛逆難也。大集経の三災内二災早頭、一災未だ起らず。所以兵革の災也。…仁王経七難内六難今盛一難未現、所以四方賊来侵国難也、加之国土乱れん時は先づ鬼神乱る、鬼神乱るゝが故に万民乱ると。①

そこで「後生」の保証のために国家の安泰、政治の安定を求め、人心を安定させる（四表の静謐）べきだと考えたのである。国家の安泰、政治の安定とは、基本的には宗教ないし信仰の問題と捉え、宗教ないし信仰を政治の具と捉える儒教的な鬼神論、あるいはその文脈での人評価といえる。

加えて、本稿の関心にとつて主人こと日蓮は重要な認識を得ている。それは右の史料中の「兵革の災」についてである。帝王に負けず劣らず人民も「兵革」の災を忌避するものだ、という点である。人民ももとより「災」である「兵革」を恐れ、けっして国家や家を失いたくは

ないのである。「兵革の災」とは具体的に「他国侵逼難・自界叛逆難」のことであつたから、これらはたんに社会的な混乱・人民の迷惑というにとどまらず、国家的規模の政治的問題であつたといふべきである。

このような主人の政治的な発想を込めたことばに接した客もその立場を応援して、それならば速かに法然義という邪義を対治して「泰平」を致すことで、まず「生前を安んじ」てから「没後」を扶けよ、と説く。この発言は客のものであり、主人の思想的立場を即時的に表明しているものではないが、事実上主人の代弁として読むことができよう。客の趣旨はつぎのようなものである。邪義を対治すれば天下が泰平になる、天下が泰平になれば人々の「生前」つまり現世でのありかたが「安んじ」られることにつながり、そしてしかるべき後に「没後」後生を保証することに専念できる、と。すなわち、「現世安穩」から「後生善処」へという論理的な前後の展開が見て取れる。法然義の対治すなわち謗法対策という本来は宗教的な問題が天下泰平をもたらしという政治的な性格をもっていることの認識、すなわち謗法対策という宗教的な問題の解決が「現世安穩」の実現につながり、それが「後生」「没後」を宗教的に保証する、という筋道が示された。ただ、謗法の対策・「現世安穩」の実現は現世的ないし政治的なことからであることに對し、「後生」「没後」の保証とは、基本的に宗教的な文脈に属することなので、保証といつてもそれは「現世安穩」とはまた別の次元のことである。しかし、前近代の政治学の問題としては、かくして「現世」の問題と「後生」の問題とがさしたる障壁を感じることもなしに連続していたのである。

#### 四 諸天善神と国土安穩

日蓮が自らの思想形成にあたって、国土・国家の問題を重要な事項として捉えていたことについてはすでに指摘している。この「国土安穩」などの用語がその具体性を支えている。本来仏教を守護する存在

である諸天善神が、謗法の満ちみちた日本という国土を守護するといふ任務を捨てて国を去って天上に上つてしまふ、という思想はすでに初期の『立正安国論』などでも展開されていた。日蓮の文脈としては、だから守護の善神たちがこの国を捨てて去つてしまわないようにこの国から謗法者をなくして法華経への信仰を拡大しようということになる。

国土・国家に対する日蓮の関心はそのまま守護の善神の役割の問題として現われた。

日本国亡国之根源起自淨土・真言・禪宗・律宗邪法惡法。召合諸宗令諸經勝劣分別給。…早令調伏蒙古国国土安穩。謗法華者三世諸仏大怨敵也。天照太神八幡大菩薩等放此国、故自大蒙古国牒状来歟。

日本国の亡国の根源は淨土、真言などの邪法が流布していることにあるから、早く諸經の勝劣を分別して法華最勝を明らかに示せ、そしてそのことによつて蒙古を調伏し、日本の国土の安穩を確保せよ、と。三世諸仏の敵である謗法を野放ししておくから守護の善神の代表格の天照大神や八幡神がこの国の守護を放棄するのだ、という。この発想は、したがって天照大神や八幡神など守護の善神たちを後押しして日本を守護させ、それによつて蒙古国の調伏を完遂させようと続いてゆく。守護の善神たちは日本国を守護するのみならず蒙古国の調伏まで要請されることになる。こうした意味で、国土の安穩を実現することは地上の俗権力のみならず諸天善神の問題でもあった。これは蒙古襲来の合戦が勝利をめざす日本の神々の戦争でもあったとされる点に相似している。

国土・国家における安穩の実現の問題と守護の善神の役割の問題とは分別・整理され、歴史的に回顧されてもいた。曰く、

此大罪（法華以外の邪法を信じ、叡山講堂の本尊たる釈迦像を焼き払い、弥勒菩薩を滅ぼした罪—引用者）は叡山三千人の失にあらざ。公家武家の失となるべし。日本一州上下万人一人もなく謗法なれば、大梵天王・釈迦並天照大神等隣国の聖人に仰せつけられて謗法をためさんとせらるゝか。例せば国民たりし清盛入道王法をかたぶけたてまつり、結句は山王大仏殿をやきはらいしかば、天照大神・正八幡・山王等よりき（与力）せさせ給て、源頼義が末頼朝下て平家をほろぼされて国土安穩なりき。今一国挙て仏神の敵となれり。我国に此国を領すべき人なきかゆへに大蒙古国は起とみへたり。…

謗法者の跳梁の結果である叡山焼き討ちは「公家武家の失」であるという。つまり、謗法者の活動を放置しておいた結果、天台法華の中心たるべき叡山が焼失させられたのは（公家武家を問わず）政治権力の責任だ、そして謗法だらけになってしまった日本を「ためさん」として梵天や天照などの善神たちが隣国の聖人に依頼したと言う。王法を攻め、叡山を焼失させて仏敵となった平氏を源頼朝をして滅亡させ、やつと国土の安穩が確保されたのだ、と。そしてこのように国を挙げて仏敵となつてしまった日本の国内には国を治める人がいないので蒙古国を蜂起させ、攻めさせた…と。これらの一連のできごととは守護の善神たちのはたらきで成就されたという筋道であり、相当地に飛躍した発想によるものではあるが善神の役割についての日蓮の考えかたはよく了解できる。

守護の善神については、またつぎのようにも言われる。すなわち、

仏と申は三界の国主…の師也、主也、親也。…神と申は又国々の国主等の崩去し給るを生身のごとくあがめ給う。此又国王国人のための父母也、主君也、師匠也、片時もそむかば国安穩なるべからず。…其上神は又第一天照太神・第二八幡大菩薩・第三は山王

等の三千余社。昼夜に我国をまほり、朝夕に国家を見そなわし給。：八幡大菩薩は宝殿をすてて、主上の頂を栖とし給と申。：日本の叡山・東寺・園城等の十七万一千三十七所の山々寺々に、いさゝかの御仏事を行には皆天長地久玉体安穩とこそいのり給候へ。其上八幡大菩薩は殊に天王守護の大願あり。：<sup>16)</sup>

と続くものである。神というものは国々の国主などが死んだ後の存在であり、それらに対しては生きていくがごとく崇拜すべきもので、「国土人」にとっては両親・主君・師匠である、両親・主君・師匠に背くならば国は安穩ではない。と。三界の主・親たる仏を崇める、日本のもと国主にして師たる神を崇めることで国の安穩を確保するのだ、というわけである。守護の善神はもとの国主だから国の守護にはとりわけ力を尽くすのである。たしかに天照も八幡もそれに該当している。しかし、守護の善神が生前の国主の果ての姿であるというならば、とくに仏教との内在的な関連はないはずである。その神々が日本を守護するというならば、それは彼らがもとの国主であったがゆえであって、仏教云々とは別のことであろう。しかるに日蓮にはこれらのことは矛盾を感じることなく説明することが可能であった。もとの国主が死後に神となって自らの国の安穩を確保してくれる、ということであればそれなりに素直に理解できる図式であるが、そこに正法・法華経あるいはそれへの信仰といった別の要素がからんでいるのである。国主の主・親・師たる仏の法を守護する神々は優れた国主の頂を住みかとしてその国主を守護し、国の安穩を実現すべく努める、というもの。そうした仏、国主、守護の善神の三者の関係の図式が日蓮の独自性の所産であった。

黒田の指摘したように、安穩がたんに平和という語よりもっと幅広く奥深い根源的な意味を内包していたとすれば、日蓮の構想した安穩はどう評価できるだろうか。その鍵は「王法」の意味づけにあると思われる。

さきに述べたように、「立正安国論」の文脈では「兵革の災」は具体的に「他国侵逼難・自界叛逆難」(他国が攻撃してくる・自国の内部で内乱が勃発する)を意味していた。これらはいずれにしても「国主」と他国、あるいは自国内の敵とが戦うという図式である。ここで黒田の言うように「安穩」がたんに戦乱のない状態をさすのではなく、もっと幅広い根源的な何かの意味をもつものであるとするならばいかなる意味が想定されるだろうか。

それは「王法」にかかわっていた。右の史料のなかで、「国民」である平清盛が「王法」を傾け、結果的に南都を焼失したので、頼朝が清盛を討伐して「国土安穩」を実現した、と述べている。「安穩」を阻害する存在はまず「王法」に敵対する存在であったのである。だから「王法」の敵を討つことが「安穩」の前段階を実現させることになる。曰く、仏とは国主の師・主・親である、神とはその国主の死後の果ての存在である。したがって神(守護の善神)とその師・主・親である仏と「王法」とはかく繋がっている。日蓮にとっての「安穩」は国土の安穩であると同時に国主のそれでもあった。彼は古典的な王土・王民の思想を体していたのである。また天照などの神々も「昼夜に我国をまほり、朝夕に国家を見そなわし」、「天王守護の大願ある八幡神もまた「主上の頂を栖と」して「王法」を守護することに努めた。

かくして黒田の示唆した、「安穩」に含意されたもっと幅広い根源的な意味とは「王法」に関わるものであったことが明白になった。たんに戦乱がないという状態ではなく、「王法」の安泰が確保された上での無・戦乱状態こそ日蓮のいう「国土安穩」の意味した内実であったのである。いささかの御仏事行には皆天長地久玉体安穩とこそいのり給候へ。すなわち、日蓮によれば、国土・国家を存立せしめていく「王法」の安泰が確認されていない(たとえば「王法」が滅亡するとか、安全が脅かされているといった)なかでの真の「安穩」はありえないということになる。その意味で、日蓮が「現世安穩」の語を用いるとき、「現世」はただの俗世界ということではなく、国主・国王

そして「王法」体制が健在であるという思惟を踏まえていたということがいえるだろう。また、「現世安穩・後生善処」の一句について日蓮が、現世と後生とを峻別するのではなく一連のつながりのなかで理解していたという智頭以来の天台の伝統的解釈の傾向を踏襲していたとすると、「王法」の権威は現世のみならず、後生に至っても持続していた。国王は死後神となり、日本の国土・国家を守護するのだから、神々の属性としての権威もやはり後生にまで持ち越されてゆくことになる。

日本の国内の政治的状况を好転させるために蒙古国を興起させたという日蓮の歴史理解はまず「王法」の守護という至上の課題を貫徹するというミッシェンに触発されて形成されたということだろう。蒙古襲来の危機に際して各寺社に捧げられた日本の安泰・勝利を祈る願文の趣旨として「異国降伏」に続いて「聖朝安穩」の語が公家側のみならず幕府によつてもしばしば用いられたことは周知に属するが、それは「安穩」と聖朝・王法とが必然的に結びついていることを示唆していたのである。

## 五 後に続く者たちの安穩の問題

日蓮には初期の段階から、「現世」で安穩を得ることと「後生」で善処に赴くことが全く別のこととして理解されていたのではなかったことについては既に指摘した。そしてこれは日蓮が智頭以来の天台の伝統的な法華経理解を踏襲していたことによつていた。現世と当来世とのあいだには絶対的な隔絶が存在しているのではなく、両者が連続して捉えられていたという側面があったのである。

正法を信じ行なう人には經典の文言によれば「後生善処」が約束されているはずなのだが、実際には日蓮には当初から周囲から弾圧・迫害を受けてきた、とする認識が存在していたという経緯があった。当然ながら日蓮はそのことについて、弾圧・迫害とはじつは宗教的真理

を証明する現証であつて、真理は遠からず顕現して「安穩」は実現するのだという少なからぬ自覚・確信を保持していた。事実日蓮は「万民一同に南無妙法蓮華経と唱奉」るならば、「代は義農の世となりて、今生には不祥の災難を払ひ長生の術を得、人法共に不老不死之理」が顕れて「現世安穩」となり、続いてまた後生も約束されるのだ、と述べている<sup>19)</sup>。

日蓮がこうした教えを信徒の前で説くことは彼らにとつて何よりの激励になったであろうことは疑いない。日蓮としても信徒に信仰を勧め励ますために、この薬草喻品の一句を用いることに意味を認めていたこともまた疑いないだろう。こうした例は

あひかまへて御信心を出し、此の御本尊に祈念せしめ給へ。何事か成就せざるべき。充滿其願如清涼池現世安穩後生善処疑なからん<sup>20)</sup>。

貴辺のかたらせ給ふ様に（法華経を―引用者）持らん者は現世安穩後生善処と承て<sup>21)</sup>。

そして

（法華説誦は―引用者）これ又偏に現当の御祈禱の為也<sup>22)</sup>。

など枚挙に暇がない。また、つぎのような史料もあつた。

ぜに（錢）と云ものは用にしたがつて変ずるなり。法華経も亦復如是。やみには灯となり、渡りには舟となり、或は水ともなり、或は火ともなり給なり。若然ば法華経は現世安穩後生善処の御経なり<sup>23)</sup>。

この文章は火や水が日用の役に立つて便利だということと同様に法華

経は便利で効果があるといった意味であるが、こうなると法華経なり法華経の教説というものに形而上的な意味を求める傾向は希薄で、逆にきわめて現実的に捉えられているといわなければならぬだろう。法華経は「現世安穩」を実現させるために最も効く方策・療法だ、といわんばかりに信徒を激励する趣旨であろう。

しかし、多くのこれらの用例の存在は日蓮が信徒を励ますために適当に「現世安穩……」を連発していた、ということの意味するものではない。日蓮にとって世の安穩を保つという考えは、たんに波風を立てない、というふうな没思想的な方便の教説ではなかったと思われる。現世の安穩を希求するためには、現実の中世の王権を戴いた日本の国家的秩序を保持して壊さずに、法華経によって実現をはかるという筋道をたどる。そこで

：鬪争堅固の時、日本国の王臣と並に万民等が、仏の御使として南無妙法蓮華経と流布せんとするを、或は罵詈し、或は悪口し、或は流罪し、或は打擲し、弟子眷属等を流布種々の難にあわする人々いかでか安穩にては候べき。<sup>24</sup>

国主の恩を報ぜよとは、生れて已来、衣食のたぐひより初て、皆国主の恩を得てある者なれば、現世安穩後生善処と祈り奉るべし。<sup>25</sup>

などの史料に接するとき、日蓮において「現世安穩」の意味した内実がほの見えてくる。前節で述べたように、「現世安穩」には王臣あるいは国主の姿が相即している。王臣なり国主なりと、法華経に具現される宗教的真理との関係をそのままにしたうえで、人々に法華経によって祈れ・現世安穩と後生善処を祈り求めよ、と教え諭したとき、人々には真の現実認識が可能であっただろうか。

日蓮はしばしば過去の承久の合戦を例に引いて法華最勝を説いている。たとえば、

日蓮は愚痴の者なれば経論もしらず。但此の夢をもつて法華経に真言すぐれたりと申人は、今生には国をほろぼし家を失ひ、後生にはあび地獄に入べしとはしりて候。今現証あるべし。日本国と蒙古との合戦に一切の真言師の調伏を行ひ候へば、日本かちて候ならば真言はいみじかりけりとおもひ候なん。<sup>26</sup>

などである。しかし、たとえばこの『撰時鈔』が草された一二七五（建治元）年からみて五〇年以上も前のできごとである承久の乱についての知識がどれほどの道俗に健在であり、ましてどれほどの道俗がその記憶を宗教的思索のよすがにしていたといえるだろうか。とりわけ在俗の信徒にとっては、過去の歴史の記憶を基にした教理の説教よりも、多くの場合、「南無妙法蓮華経と唱る外の遊楽」はなかったし、必要もなかったのである。<sup>27</sup> さらにもし遊楽以上の現世利益が約束されるならば、日蓮の教説にはもつと現世的な魅力が満ちていたといえるべきだろう。そして

此日本国には男は十九億九万四千八百二十八人、女は二十九億九万四千八百三十人也。此男女は皆念仏者にて候ぞ。皆念仏者なるが故に阿弥陀仏を本尊とす。現世の祈も又如是。設釈迦仏をつくりかけども、阿弥陀仏の浄土へゆかんとて、本意の様には思候はぬぞ。<sup>28</sup>

のように、根拠は別としても具体的な数字が列挙された上でわかり易い言い方で説かれるときは在俗の信徒にとってさらに説得力は増す。念仏者が阿弥陀仏に祈っても浄土へは行くことはできない、なぜならば法華経に依っていないから、という単純明快な趣旨の教説ならば多くの人々に理解されやすかつただろう。

大田の女房は日蓮に対してさまざまな供養をしたので、日蓮は

此供養によりて現世には福人となり、後世には靈山浄土へまいらせ給べし。<sup>29</sup>

と謝意を表している。こうした文言は日蓮の書簡には常套的に使用されたもので、金品などの供養を受けた際の礼状の冒頭にしばしば記されているから、これ自体は珍らしくはない。しかし、供養の善果として現世に福人になり後世に靈山浄土へ往詣できる、というくだりはいつそう興味深い。「現世」と「後生」とが連続して観念されていたという点と、「現世安穩」は具体的に「福人」たるを意味するのだと明言されている点である。とりわけ後者の点は日蓮のいう「現世安穩」に、経済的な裕福さという意味が含まれていたという隔意のなさは評価すべきだろう。同様に、他にも

つちのもちる(土の餅)を仏に供養せし人は王となりき。法華經は仏にまさらせ給法なれば、供養せさせ給て、いかでか今生にも利生にあづかり。後生にも仏にらせ給はざるべき。<sup>30</sup>

などの用例が散見するから、日蓮が「安穩」に経済的な裕福さを含意させていたという趣旨が偶然にある書簡に表現されたものではなく、この語の用い方が日蓮の思想において構造的であったことを証拠だてている。これは智顛の解釈にも明確には伺えなかつた要素である。いわゆる靈山浄土の觀念がとくに晩年の書簡においてしばしば説かれた背景として、これが老齢となつた日蓮のみならず、歳を取り、人生の終わりの時期を迎える門弟たちに対して日蓮が説いた許しと癒しの説教であつたことを思えば、じつはとりわけ「後生善処」を強調する書簡を晩年に数多く執筆したことの社会的な意義が明確になるだろう。すなわち、日蓮の信徒たちは、それぞれの境遇のなかで晩年を送るにあたり師の日蓮からあたたかいことばを得たということであつた。<sup>31</sup>

## おわりに

中世の人々は、仏教に由来する「安穩」の語を用いて素朴に「現世」において戦争が無い状態、さらに黒田によれば、はるかにひろく根源的・絶対的な価値をもつ状態が出来することを希求し祈つたのだが、その際どうして王法・天皇・王権の健在を前提にしなければならなかつたのだろうか。王法や王権が健在ではなくても少なくとも大多数の人々の生活にとつては即物的に「安穩」は実現されるはずのものである。中世の人々が「後生」における仏の救いを信じてつと労働に勤しみ、つましやかな生活をいとなもうとしているとき、その生活のうみに「現世」の「安穩」と「後生」を保障してほしい、と単純に願う求めることはけつして無いものねだりではなかつたはずである。しかし、後者は別としても前者は実際には存在しなかつた。せいぜい王法や王権の健在の宣言と祈りの下での「安穩」であつた。

それは(日本の・日本に伝えられていた)仏教自体に、「現世安穩・後生善処」の語と概念を法華經を通して人々に教えた仏教自体に、現当を通して本来的に王法に依存する、依存しなければ存立し得ないへ王仏冥合<sup>32</sup>的な発想が存在していたからである。人々も王法に依存せざるを得ない歴史的状况にあることに乗じて仏教は自己保存を図つてきた。またこの国の歴史は人々が没論理的に王権に対してある親近的な態度<sup>33</sup>でしかアイデンティティーあるいは存在意義を確保できず、生存できない歴史的状况を許してきたのである。

日常的な大多数の人々の信仰の歴史的現実としては、おそらくはつぎの『今昔物語集』の説話が伝えるような形態の仏教信仰が支配的であつたと思われる。

「源信僧都語」は「今昔、比叡ノ山ニ横河ニ源信僧都ト云フ人有ケリ」にはじまって源信の伝記を簡単に記したあと、最後に

其ノ後、静ニ法花経ヲ誦シ念仏を唱ヘテ、偏ヘニ後世菩提ヲ祈ル。<sup>(34)</sup>

と締め、また、加賀の翁和尚なる無名の僧には

我レ年来法花経ヲ持チ奉ル。此レ現世ノ福寿ヲ願フニ非ズ。偏ニ後世菩提ノ為也<sup>(35)</sup>

と言わせている。無名の翁和尚が年来法華経を誦誦してきたのは専ら「後世菩提」のためであったし、仏教信仰のエリートたるかの源信でさえその生涯を締めくくったのは彼が偏へに「後世菩提」を祈ってきたということであったと伝えられた。中世を準備した時代の仏教はこのような「後世菩提」に特化したものが主流であったと言っても過言ではあるまい。たとえば院政期には「後世菩提」を祈るための埋経や造像起塔などの作善が貴族のあいだで盛行したし、都鄙の人々が沙弥や聖などに従って「後世」を祈って念仏を唱えたのである。「現世安穩」と並んで唱えられたのは「後生善処」であったが、この「後生善処」こそ現実には人々（の欲望）を捉えた魅力ある経典由来の文言であった。それは換言すれば、「現世安穩」と「後生善処」の両者とも法華経の文言でありながら仏教が「現世安穩」に関して有効な思想の種、あるいはその後政治的な何かに結実する可能性をもつものを提供できなかったということでもあろう。

しかし、それでは中世の仏教をめぐる思想史の叙述の中で（中世の仏教の）「究極はそのすべては「現世安穩、後生善処」の一句に帰結する」（黒田）と断言してしまつてよいのだろうか。この点は「はじめに」で言及した、黒田説における「ことば」の問題とともにこれに続く課題にしたい。

### 註

(1) 「安穩」については法華経には他に、たとえば巻第六の如来寿量品

第十六中の「我此土安穩、天人常充滿」などの用例が散見する。しかし本稿は「現世安穩・後生善処」という成句の問題を直接の主題にしているので、その典拠は葉草喩品と考える。

(2) 『黒田俊雄著作集』第三卷（法藏館、一九九五、初出は一九八一）所収。

(3) 黒田も引用しているが一例を挙げると、「諸社祭之時、非職之輩、好武勇之類、礫飛之次、刃傷殺害之条、固可被加制止也。……」（寛喜三年へ一二三二）四月二日付の関東御教書、『鎌倉遺文』四一二八号）などである。また公家側でも同様に、たとえば「一 可令任法行殺害人罪科事／武勇之輩、凶惡之類、或結多年之宿意、或依一旦之鬪乱、不顧霜刑、恣殞露命、於十戒為第一、於五常称其仁、付内外、不可不禁：」（文永十年へ二七三）九月二七日付の龜山天皇宣旨、『鎌倉遺文』一一四二〇号）などがある。

(4) 『武士の成立 武士像の創出』（東京大学出版会、一九九九）二〇四ページ。

(5) 高橋・山本幸司編『武士とは何だろうか―源氏と平氏―再考』（朝日百科 歴史を讀み直す）八、一九九四、など。

(6) 王朝的な価値観に基づく知を結集したと考えられる説話集『古今著聞集』巻第九の「武勇」（二二）には「武者、禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和衆、豊財、是武七徳也」とあり、「武」には暴力を止める意味があることが明確にされている。

(7) 『大正新脩大藏経』巻第三四、九三ページb  
(8) 中村元『仏教語大辞典』による。

(9) 『大正新修日蓮聖人遺文』（以下「遺文」）二〇九ページ、もと漢文體。

(10) 「遺文」二二〇ページ  
(11) 「遺文」二二五ページ

(12) こうした論理的展開は「立正安国論」だけでなく、信徒が具体的な生活の場で感じた疑問に対する教えのなかにも表われている。たとえば「秋元殿御返事」（「遺文」四〇六ページ、『鎌倉遺文』九四八四号）では、直弟子の秋元勝光が五節句という民間習俗はいかに仏教的に位置づけられるか、と問うたことに対して日蓮が「五節句の

- 次第を案ずるに、妙法蓮華經の五字の次第の祭也」と答えたことから了解される。日蓮はそれに続いて、正月は妙、三月三日は法、五月五日は蓮、七月七日は華、九月九日は経を神として祭ればよいだ、と諭し、「如此得心、南無妙法蓮華經と唱へさせ給へ。現世安穩後生善処疑なかるべし」と答えている。こうした言い方は、表面的には、日蓮が五節句という仏教とは直接の関連が希薄である曆の上の習俗を単純に仏教に習合させたというみかたを導きがちであるが、この本質はそう簡単ではないだろう。日蓮は五節句なる習俗の意義を仏教の立場から理論的に論破することよりも、五節句を仏教に習合させてみせることでこれを政治の具として「現世安穩……」という政治的実を得るといふ高度な政治的判断を選びとっているのである。その意味で、日蓮においては「現世安穩後生善処」がひとつの政治的な側面を持っていたことが了解される。
- (13) 市川「日蓮の「内なる三国」」(『日本中世の光と影―内なる三国』の思想)ペリかん社、一九九九、所収、初出は一九九二
- (14) 『与北条弥源太書』(『遺文』四三〇ページ、『鎌倉遺文』一〇三二〇号)
- (15) 『法門可被申様之事』(『遺文』四五四ページ)
- (16) 『神国王御書』(『遺文』八八一ページ)
- (17) 日蓮は、河音能平「王土思想と神仏習合」(同『中世封建社会の都市と農村』東京大学出版会、一九八四、所収。初出は一九七五)で明らかにされたような古代以来の「王土思想」・王朝的価値観を引きずっていた。
- (18) 市川「異国降伏・聖朝安穩」(前掲『日本中世の光と影―内なる三国』の思想)所収、初出は一九九二。また大石雅章「非人救済と聖朝安穩」(同『日本中世社会と寺院』(清文堂出版、二〇〇四、初出は一九八七)は、律僧にとつての非人救済・文殊供養は聖朝安穩を祈る行為そのものであったと指摘する。
- (19) 『如説修行鈔』(『遺文』七三二ページ)
- (20) 『経王殿御返事』(『遺文』七五一ページ)
- (21) 『四條金吾殿御返事』(『遺文』八九四ページ)
- (22) 『下山御消息』(『遺文』一三二二ページ)
- (23) 『弥源大殿御返事』(『遺文』八〇六ページ)
- (24) 『撰時鈔』(『遺文』一〇一七ページ)
- (25) 『上野殿御消息』(『遺文』一一二七ページ)
- (26) 『撰時鈔』(『遺文』一〇四五ページ)
- (27) 『四條金吾殿御返事』(『遺文』一一八一ページ)
- (28) 『日眼女釈迦仏供養事』(『遺文』一六二五ページ)
- (29) 『大田殿女房御返事』(『遺文』一五八七ページ)
- (30) 『九郎太郎殿御返事』(『遺文』一六〇三ページ)
- (31) 市川「日蓮の「日本国」観」(『日本中世の歴史意識―三国・末法・日本』法藏館、二〇〇五、所収)
- (32) ただ、日蓮関係ではない史料のなかにも「天下泰平宰史安穩」と並んで「国土豊饒」を祈り(「長門国留守所下文案」『鎌倉遺文』二九四七号)、「御庄安穩」に加えて「五穀成就」を祈念したりする例(「周防石城宮神官解」『鎌倉遺文』三五八二号)が散見されるので、「安穩」の語に「経済的な裕福さ」という意味を付加する日蓮の用例は、「現世安穩」に裕福さに基づいた「豊饒な生産」といった傾向の意味を獲得した中世にひろく見られた「現世安穩」の運用の具体例といえる。
- (33) 親近的な態度は時として、憧憬、へつらい、あるいは追従といったものとして現われる。網野善彦の『無縁・公界・楽』(平凡社、一九七八年)にはじまる一連の作品はこのことを実証しようとしている。また近世ないし近代に関しても、「心根優しい者」が(塵がみも浅草がみもかみの中、神の御末で有ながら、その御先祖を敬はず、まつらぬ者は天の邪鬼、悪魔外道に似たるぞや)の「も」の論理によつてしか救済されないことの重さ」という前田勉の興味深い指摘がある(前田「兵学と朱子学・蘭学・国学 近世日本思想史の構図」平凡社、二〇〇六、二三六ページ)。
- (34) 『今昔物語集』巻第一二「源信僧都語第三十二」(新古典文学大系『今昔物語集』三、一六二ページ)
- (35) 『今昔物語集』巻第一二「加賀国翁和尚、誦誦法花経語第十四」(右同、二二六ページ)