

6. 民衆の本尊証得における法主の介在の不要化

本稿の考察は、唯授一人の金口相承の中心的教義である三大秘法義が現代において理論的に公開されている、との認識に達したのであるが、ここに至っては大石寺門流の信仰実践のあり方も大きく変化せざるを得ない。

久遠名字の妙法の直達正観という成仏義を立てる大石寺門流では、法主や一部の高僧だけでなく、すべての信仰者に法体本尊の証得が可能であると説く。日寛は「当体義抄文段」の中で「正直に方便を捨て但法華經を信じ南無妙法蓮華經と唱うる人」は「本尊を証得するなり」と述べ、その証得の相を人法に分けて「人の本尊を証得して、我が身全く蓮祖大聖人と顕るなり」「法の本尊を証得して、我が身全く本門戒壇の本尊と顕るなり」と説き示している（文段集 683）。

しかしながら半面、一般の門下僧俗が本尊を証得するには法主の介在が必要であるとも考えられる。日寛は「報恩抄文段」に「縦い当流と雖も、無智の俗男俗女は三重の秘伝を知らず」「無智の男女は唯本門の本尊を信じて南無妙法蓮華經と唱え奉る」（文段集 322）などと述べ、富士の相伝教学に暗い当時の一般的在家信徒の状況を問わず語りに語っている。この場合、「三重の秘伝」を知らない「無智の俗男俗女」が自らの判断で「唯本門の本尊を信じて南無妙法蓮華經と唱え奉る」ことは不可能であるから、三大秘法義を了解する法主や、その意を体した僧侶の信仰指導が必要となる。当時の宗門信徒の中には、金沢の福原式治等のごとく、折伏弘通に励みながら宗義研鑽にも極めて熱心な者が稀にいたが、それでも日寛から法門の曲解を間接的に指摘されていたという¹。いわんや信仰の対境となる曼荼羅本尊の書写やその是非の判定等に至っては、ひたすら金口相承の法主に頼るしかなかったと言えよう。すなわち大石寺門流では、すべての信仰者に本尊証得の道が開かれているとはいえ、実際には血脈付法の法主の介在が大前提となっていたのである。

ところが現代のように、金口相承の三大秘法義の理論的公開がなされる段階に至ると、事情はかなり違ってくる。現代の在家の人々は、日寛の頃のような相承法門に暗い「無智の俗男俗女」ではない。むしろ、日寛の六巻抄を座右に置いて日蓮の祖書を日夜朝暮に学習し、三大秘法の本尊を世界に流布せんと主体的に励む人々なのである。彼らは法主の教導がなくとも、門流秘伝の三大秘法義に基づく本尊証得の修行のあり方を知り、自ら実践できる。

そして帰命依止の対境たる曼荼羅本尊に関しても、法主の介在は実質的に不要化している。金口相承の三大秘法義を把握したうえで、日蓮と同じ信仰に生きる現代の門下僧俗は、文永・建治・弘安年間に顕示された、すべての日蓮の本尊を戒壇本尊の意義に通ずる本尊として拝することができる²。また歴代法主の本尊はすべて戒壇本尊の書写であり、戒壇本尊の「分身散体」としての意義を持つとされるが、現代の門下僧俗ならば、歴代書写の本尊のうちで誤った本尊を見極めることすらできるだろう。それを可能にしたのは、三大秘法義の理論的公開にともなう、本尊相承書の出版公開である。

少し古い事例となるが、六〇世の阿部日開は、昭和三（一九二八）年六月に唯授一人相承を受けた後、本尊書写の際に「仏滅度後二千二百三十余年」と書くべき本尊の讚文を誤って

「仏滅度後二千二百二十余年」と書いてしまい、宗内の僧侶たちから問い質された末に「ただ漫然之を認ため何とも恐懼に堪へぬ」と謝罪させられたという。当時すでに出版公開されていた「御本尊七箇相承」には「一、仏滅度後と書く可しと云ふ事如何、師の曰はく仏滅度後二千二百三十余年の間・一閻浮提の内・未曾有の大曼荼羅なりと遊ばさるゝ儘書写し奉ること御本尊書写にてはあらめ、之を略し奉る事大僻見不相伝の至極なり」（要 1-32）との条目がある。そうしたことから、相承なき平僧たちが血脈付法の法主の本尊誤写を責め糾して謝罪させる、という異例の事態へと発展したのである。平僧たちがかくも自信をもって法主の誤りを糾弾できたのは、彼らに大石寺の血脈相伝たる三大秘法義の知識があり、なおかつ「御本尊七箇相承」が出版公開されていたからである。昭和初期に起きた六〇世・阿部日開の本尊誤写事件は、本尊に関する権能を法主が独占できない時代の到来を示す、象徴的な事件であった。

さらにまた、われわれは、現代において法主による本尊書写の必要性が失われている、という点を決して見落としてはならない。大石寺門流の僧俗が寺院や家庭に安置している本尊は、通常は、戒壇本尊を書写した歴代法主の直筆本尊（常住本尊と呼ばれる）か、法主の直筆本尊を版木や写真印刷によって複写した本尊（形木本尊と呼ばれる）か、のどちらかである。このうち、複写の形木本尊は伝統的に仮本尊とみなされており、信心決定の後には、法主直筆で授与書きのある常住本尊に取り換えるのが慣わしとなっていた。しかしながら戦後、創価学会の大折伏により、累計で数百万体にも達する本尊下付が行われるようになると、すべての信心決定者に法主直筆の常住本尊を授与することは完全に不可能になった。そこで、漸く印刷の形木本尊を正本尊とする信仰形式への移行が進み、ついには六六世・日達の代に「特別御形木御本尊」の制定をみたのである³。特別形木本尊とは、写真印刷の形木本尊でありながら、実際には法主直筆の常住本尊と同格に扱われる曼荼羅本尊のことを言い、普通の写真印刷の形木本尊よりも一層荘厳さの増したものである。江戸期から存在する版木の形木本尊は、版木を使ったことが一目でわかるほど質が劣り、仮本尊とみなされても仕方ないところがあった。しかるに現代の写真印刷の形木本尊は、印刷技術の飛躍的進歩によって直筆かと思ふばかりの鮮明度を持ち、表装の美観も格段に増している。それゆえ現在では、通常の形木本尊でも十分に荘厳であり、特別形木本尊になると直筆の常住本尊と何ら変わらぬ威厳を保っていると言ってもよい。しかも現代における写真印刷の原本は半永久的に保存が可能であり、今後、新たな特別形木本尊の原本を法主に依頼する必要もない。すでに戦前、堀日亨は「化儀抄註解」で「宗運漸次に開けて・異族に海外に妙法の唱へ盛なるに至らば・曼荼羅授与の事豈法主御一人の手に成ることを得んや、或は本条の如き事実を再現するに至らんか・或は形木を以て之を補はんか」（要 1-113）と予測したが、その予測は百年を待たずして基本的的に的中したのである。ここに、法主による本尊書写が不可欠とされた時代は終わりを告げたと言える。

それはまた、曼荼羅本尊の体相や筆法について教義的に理解できる法主の必要性が完全に消失したことをも意味していよう。もとより曼荼羅本尊の体相は、その教義解説の有無に関わらず、万人の眼に映じている。あえて言えば、本尊書写の際に宗開両祖や先師の本尊の体

相を模写し、門流僧俗はその模写本尊を宗門独自の三大秘法観に基づきつつ信仰する、というあり方でも信仰上は十分に事足りるのである。そこに加えて、現代では本尊書写それ自体が実質的に不要化し、唯授一人の本尊相承書とされてきた「御本尊七箇相承」等も出版公開されている。ゆえに今日、曼荼羅本尊の体相や筆法に関する教義を唯授一人で相承することの信仰上の意義は「完全に」消失した、と言わざるを得ないのである。

以上のごとく、現代の門下僧俗は法主の教導によらずとも、自ら正境たる三大秘法の本尊を見定め、久遠名字の妙法を唱えて直達正観の本尊証得を果たし、直筆本尊と同等の形木本尊を授与し流布しゆくことができる。換言すれば、民衆の本尊証得における法主の介在が不要化した段階が現代であり、唯授一人相承がその役目を終えた時期として、後世の人々に認識されていくであろう。

7. 法体相承について

また本尊証得の問題に関連して、いわゆる「法体相承」のことにも触れておく。法体相承とは、五六世・日応が自作した用語である。日応著『弁惑観心抄』では「唯授一人嫡々血脈相承にも別付・総付の二箇あり其の別付とは則ち法体相承にして総付とは法門相承なり、而して法体別付を受け玉ひたる師を真の唯授一人正嫡血脈付法の大導師と云ふべし」「此の法体相承を受くるに付き尚唯授一人金口嫡々相承なるものあり」などと説かれ⁴、金口相承をとまなう別付の法体相承こそが真の唯授一人相承である、と主張される。金口相承の方は日応以前の歴代法主も使った伝統用語であり、口頭ないし文献による門流秘伝の三大秘法の伝授を意味することが明らかである。それに対し、金口相承の後に行われる法体相承に関しては、命名者の日応も明確な定義をしておらず、後に様々な解釈を生ずる余地を残したと言える。

例えば、法主の内証の尊厳性を殊更に強調する現在の大石寺宗門は、唯授一人の法体相承を本尊証得の次元で捉え、しかも本来は万人に開かれるはずの本尊証得を法主一人に限定しようとする。彼らの主張は、「唯授一人のご相承を法体相承ともいいますが、この法体相承を受けられるがゆえに、御法主上人のご内証には、日蓮大聖人のご魂魄たる「本尊の体」が具わっているのです」といったものである⁵。ここにみられる、〈法体＝日蓮の魂魄＝本尊の体〉という論理は、宗門秘伝の人法体一の法体本尊義であって誤りとは言えない。しかしながら、日応のいう「法体相承」を「本尊の体」の授受とすることや、その法体授受を「御法主上人」に限定して考えることは、どうみても解釈的逸脱である。

まず法体相承を「本尊の体」の授受とみる論は、日応のいう法体相承が現実存在としての戒壇本尊の護持継承を指していた、という事実と反している。『弁惑観心抄』の中に「別付の法体とは則ち吾山に秘蔵する本門戒壇の大御本尊是なり」との記述があるように⁶、日応は、現実存在する戒壇本尊が唯授一人で護持継承されてきたことを指して「法体相承」と称したのである。ゆえに、この『弁惑観心抄』の文の直後には、日興が日目に一宗の統治管領を委ねた「日興跡条々事」の中的一条「日興が身に宛て給はる所の弘安二年の大御本尊は

日目に之を授与す 本門寺に懸け奉るべし」(歴全 1-96)が略して引用されている⁷。また補足的に言うと、日応は『法の道』に発表した論文で「本宗は宗祖大聖人の血脈法脈を継承し宗祖大聖人の大本懐たる本門戒壇の大御本尊を護持し」「彼等の宗派では宗祖大本懐の本門戒壇の大御本尊を護持しないではないか 又は宗祖直授相伝の血脈相承がないではないか」「本宗固より宗祖大聖人正統血脈の法系を承継し宗宝の唯一則ち宗祖大本懐本門戒壇の大御本尊を護持し奉る」などと述べている⁸。そこには、血脈相承と本尊護持をもって大石寺宗門の二大偉跡と誇る日応の信念が看取されよう。かかる信念が、『弁惑観心抄』で金口相承(血脈相承)と法体相承(本尊護持)の並列的顕揚という形をとって現れた、とみることは必ずしも不当ではない。さらに日応には、戒壇本尊を師資相承の法体とする大石寺の血脈付法の歴史を、皇室における神器の継承に譬えた言説もみられる⁹。日応のいう法体相承は、天皇家の神器の継承にも譬えられるのであり、その意味はやはり「宗宝の唯一」たる戒壇本尊を護持継承することにあつたとみるしかない。

とすれば、日応の法体相承論を用いて法体授受を歴代法主の内証だけに限定することはできない、という道理になろう。そもそも教義上から言えば、法主の意向にかかわらず、三大秘法の本尊を信じて題目を唱えるすべての人に「本尊の体」の証得は可能である。法主が「本尊の体」を独占し、それを書写本尊に分与することで功力が生じ、信者の本尊証得も適う、とするならば、これは非仏教的な発出論、一元的実体論になってしまう。日寛教学に基づくならば、本尊の功力は信者の信力・行力に応じて「一即多」元的に発現するはずであり、それでこそ法界遍満の妙法への信仰たり得るのである。法主の特別性は、本尊証得の独占などではなく、金口相承によって本尊の深義を知り、そこから人々に成仏への正しい信仰環境を提供するところにのみある。しかしその特別性も、すでに論じたように、三大秘法義の理論的公開や本尊相伝書の出版公開などによって、今は実質的に消失しているのである。

ただ、ここで誤解なきよう念記しておくが、日寛教学を採用するかぎり、末法の教主としての日蓮の特別性だけは決して消失しない。日寛教学において、久遠元初の完全なる悟り(境智冥合)の智慧の所持者は日蓮一人に限定されるからである。「当体義抄文段」では、信仰実践の次元から久遠元初の境智冥合が論じられ、「「知」の一字は能証の智、即ちこれ智妙なり。以信代慧の故に、またこれ信心なり」(文段集 698)と示されている。日寛は、久遠元初の自受用身が悟った境智冥合の智慧を、日蓮以外の信仰者が得ることは認めない。しかしながら信仰の強さをもって本仏の智慧に代える(以信代慧)ならば、末法の凡夫も境智冥合の成仏が適うと説くのである。

加えて日寛は、「取要抄文段」で無作三身の仏について論じ、そこに三段階の立てわけを示している。すなわち、理論的には一切の衆生は無作三身であるが、実際には無作三身の真仏を信ずる日蓮の弟子檀那こそが無作三身であり、さらに言えば日蓮一人だけが究竟果分の無作三身である、と説いている。

当に知るべし、蓮祖の門弟はこれ無作三身なりと雖も、仍これ因分にして究竟果分の無作三身には非ず。但これ蓮祖上人のみ究竟果分の無作三身なり。若し六即に配せば、一切衆

生無作三身とはこれ理即なり。蓮祖門弟無作三身とは中間の四位なり。蓮祖大聖無作三身とは即ちこれ究竟即なり。故に究竟円満の本地無作三身とは、但これ蓮祖大聖人の御事なり（文段集 571）。

日寛はここで、顕教の「因分可説・果分不可説」という伝統的立場から無作三身の仏を「因分」と「果分」に分け、説明不可能な仏果の境地の究極である「究竟果分の無作三身」は「但是れ蓮祖聖人のみ」である、と論断している。「究竟」という言葉を多用することにより、日寛は、完全なる了解としての悟りが日蓮一人に限定され、日蓮の門弟はあくまで修行段階（因分）における一分の了解を得るにとどまる、という点を強調したかったのだろう¹⁰。

以上に明らかなごとく、三大秘法義の理論的公開や本尊相伝書の出版公開が法主の特別性を消失せしめると言っても、それが本仏日蓮の特別性の否定につながるとは考えられない。現代の門下僧俗は、本仏日蓮に対する師弟・能所の筋目を修行の原動力としながら、水平的性格を持った信仰実践に励み、究極的には本尊証得を通じて内証面での日蓮との一体化を目指すのである。そこには、真理の平等性と本仏の至高性とが融合した、真の意味での人法体一の信仰世界があるように思われる。

8. 僧宝論への影響

われわれはさらに、金口相承の三大秘法義の理論的公開が、大石寺門流が伝統的に定めてきた仏・法・僧の三宝の中の僧宝の解釈に影響を及ぼすことも指摘しておかねばならない。

大石寺門流の三宝論は日寛が確立したもので、「当流行事抄」に「久遠元初の三宝」として論じられ、「久遠元初の仏宝」は「蓮祖大聖人」、「久遠元初の法宝」は「本門の大本尊」、「久遠元初の僧宝」は「開山上人」、と規定される。そしてこの久遠元初の三宝は、末法今日に出現して衆生を利益する。すなわち日寛は、法華経本門の説相から導かれる「在世の三宝」と区別すべき「末法出現の三宝」「末法下種の三宝」として、久遠元初自受用身即日蓮（仏宝）・戒壇本尊（法宝）・血脈付法の二祖・日興（僧宝）の三を立てる。

また日寛は、末法下種の三宝のうち僧宝に関して、その意義のうえから対象範囲を日興以外にも拡大できることを示唆している。「当家三衣抄」では「南無仏・南無法・南無僧とは」と記された後、門流の三宝が説明され、僧宝について「南無本門弘通の大導師・末法万年の総貫首・開山・付法・南無日興上人師、南無一閻浮提座主・伝法・日目上人師、嫡々付法歴代の諸師」と記されている（要 3-238）。ここでは、「伝法」「嫡々付法」という僧宝の意義を持った存在として、日目をはじめとする歴代法主が挙げられている。さらに「三宝抄」には「吾が日興上人、嫡々写瓶の御弟子なる事分明也。故に末法下種の僧宝と仰ぐ也。爾来、日目・日道代々咸く是れ僧宝也、及び門流の大衆亦爾也云云」（歴全 4-390）と記され、末法下種の僧宝として日興以外に「日目・日道代々」の歴代法主、そして「門流の大衆」＝門流の僧侶全般までが列記されている。

つまり、大石寺門流における末法下種の僧宝は、日蓮から三大秘法の相承を受けた日興をもって随一とするが、それ以降を考えると、歴代法主や門流の僧侶たちも僧宝の一分を担うものとされるのである。日寛の僧宝論に通底しているのは、僧宝たる資格が「開山」「座主」「歴代」等の立場ではなくして「付法」「伝法」「嫡々付法」の功績によって与えられる、とする論理である。このことは、「当流行事抄」に日興の僧宝たるゆえんとして「開山上人の結要伝受の功」（要 3-214）が挙げられ、「三宝抄」では「付嘱伝授は即ち是れ僧宝也」（歴全 4-365）「金口相承は即ち是れ僧宝也」（歴全 4-372）と強調されるところからも明白である。

その点を踏まえて言えば、金口相承の三大秘法義が六卷抄等の出版によって広く理論的に公開され、日寛の時代には唯授一人の秘書とされた「御本尊七箇相承」等も出版公開され、しかも曼荼羅本尊の体相や筆法について理解する法主の信仰上の意義が消失した現代において、伝法の担い手は法主や門流の僧侶にとどまらず、在家の信仰者にまで及ぶと考えなければならぬ。「三宝抄」において僧宝の中に在家者が加えられなかった理由は、前述のごとく、日寛の頃の一般的在家者が「三重秘伝」に触れる機会のない「無知の俗男俗女」だったからである。日寛の時代の在家像によって、三重秘伝の義理に精通した現代の多くの在家者の存在価値を推し量ろうとするのは甚だしい時代錯誤となろう。五六世・日応は、唯授一人の金口相承に関して「優婆塞・優婆夷（在家の男女のこと＝筆者注）に付するも何の妨げか之れあらん」（研教 27-514）とも述べている。元々、大石寺門流における金口相承の担い手は在家・出家にわたる可能性があるのだから、現在の状況を鑑みて在家者に伝法者たる意義を認めるのは当然である。

また、かつては法主のみが奥義を独占し、能化の立場からその一部を門流の僧侶に開陳する、というあり方だったため、僧宝の一分の中にも「法主が上」「大衆が下」という位階が生じていた。しかし現代は、金口相承の三大秘法義が理論的に説明された六卷抄を、誰でも直接に手にとり、学び得る時代である。したがって久遠元初の僧宝の末法出現と規定される日興は別にして、現代の僧宝の一分に〈法主→一般僧侶→信徒〉といったヒエラルキーを考へてはならず、どこまでも伝法の功績に即してその軽重がはかられるべきである。もちろん、伝法の任を果たさない法主は僧宝の一分から除外されることになる。大石寺門流の信仰規範とされる「日興遺誠置文」には「時の貫首為りと雖も仏法に相違して己義を構えば之を用う可からざる事」（全集 1618）という条目があって、法主の有謬性が明記されている。この条目のあるかぎり、大石寺法主に僧宝の意義を固着せしめることはできない。

ところが現宗門に目を転ずると、相変わらず法主を能化、大衆信徒を所化とみる立場から、法主に僧宝としての特別な地位を与えようと腐心しているように見える。宗門独自の三大秘法義が金口相承の秘伝とされ、いまだ理論的に公開されなかった時代ならば、建前上、法主以外に伝法の担い手はいないので、門流全体の願望としてそれも理解できよう。しかしながら現代の状況下で、法主に特別な僧宝の地位を与えることは、僧宝たるゆえんが伝法の功績による、とした日寛の論理の否定に通じてしまう。のみならず、信仰対象としての三宝義の破壊にもつながりかねない。

具体的に示してみたい。現宗門では三宝に一体・別体・住持の三種類を立てる。それによって、住持の僧宝としての歴代法主の尊厳性を浮かび上がらせ、その尊厳性を三宝一体の立場から究極化するのである。ここで問題なのは、僧侶崇拜の論理としての「住持の僧宝」の強調であろう。

大石寺門流では、江戸時代の檀家制度が定められた頃、それまでにはなかった三宝論の強調が始まった。小林正博氏によると、「まさに各寺院が檀家制度を徹底する時期、すなわち寛文九年（一六六九）の宗門改め、寛文十一年（一六七一）の宗旨人別帳作成直後の一六八〇年に法主となった日俊が三宝論、なかんずく僧宝論を強調し始めたという¹¹。日俊は「初度説法」の中で「住持の僧宝は末法の宝也。尤も敬ひ尊重すべき也」「末代真実の僧宝は本門寿量本化の末流日興の末弟に限るべき也」（歴全 3-81）と述べ、住持の僧宝論を用いるとともに、「日興の末弟」たる歴代法主以下の僧侶を「僧宝」として崇敬すべきことを檀家に説き示した。日俊における住持の僧宝論は、檀信徒に現実の僧侶を崇敬させ、檀家制度の定着をはかるための思想装置として導入された節がある。ちなみに一体三宝・別体三宝・住持三宝という論の立て方は仏教一般の思想であり、このうち住持三宝とは「末代までも世に保存されてとどまる三宝」¹²をいう。「住持」という言葉からは観念論的な僧宝ではなく、現実的な僧行の人が連想されよう。加えて「住持」は寺院住職を指す言葉でもあるので、僧侶崇拜の根拠づけとしてはまことに好都合と言える。いずれにしろ、檀家制度の定着とともに、大石寺門流では僧侶崇拜の論理としての三宝論が唱えられていった¹³。三世・日因の代になると「当宗出家の当体即仏法僧三宝なる」「僧宝を供養すれば自ら仏界の供養となる義なるべし」（要 1-192）などとして、ついに僧侶崇拜が三宝一体の論理をもって徹底されるに至っている。われわれは、現宗門の三宝一体論がこの日因の主張と同一の思想構造を持っていることに、いささか驚きの念を禁じ得ない。現宗門の法主である阿部日頭氏は、平成九（一九九七）年八月に行われた「全国教師指導会」で、日寛の「三宝抄」の一文に関連して「創価学会が、時の法主を「尊信の対象ではない」などと貶めることは、三宝一体の深義を指南された大聖人、日寛上人に背く大謗法、と云うべきなのです」と述べている¹⁴。阿部氏の主張は、僧侶崇拜を根拠づけるために三宝一体を説くという点で、「当宗出家の当体即仏法僧三宝なる」という日因の論と大同小異である。

そのうえで、阿部氏が「三宝抄」の三宝一体義を用いて法主崇拜を高唱することは、看過できない逸脱である。日寛の「三宝抄」では、次のように三宝一体の意義が説き示される。

問う、三宝に勝劣有りや。答う、此れ須く分別すべし。若し内体に約せば実には是れ体一なり。所謂法宝の全体即ち是れ仏宝なり 故に一念三千即自受用身と云い、又十界互具方名円佛と云うなり。亦復一器の水を一器に写すが故に師弟亦体一なり、故に三宝一体也。若し外相に約せば任運勝劣あり。所謂、仏は法を以て師と為し、僧は仏を以て師と為すが故なり。故に法宝を以て中央に安置し仏及び僧を以て左右に安置する也（歴全 4-392～393）。

日寛によれば、大石寺門流の三宝論は、外相の面では法・仏・僧の順に勝劣を定めているが、内体では三宝一体と説く。この三宝論を根拠に、阿部氏の意を汲む現宗門は、唯授一人の僧宝の意義を有する法主が戒壇本尊（法宝）や本仏日蓮（仏宝）と本質的に一体である、と主張するのである。しかし、この「三宝抄」の文で言われる「僧」とは、信仰対象として曼荼羅本尊の傍らに「安置」される僧宝、すなわち末法下種の僧宝である日興のことに他ならない。それゆえ阿部氏のごとく、信仰対象としての三宝一体を論じた日寛の文を盾に、法主への尊信を説くなどは解釈的な逸脱、混乱も甚だしいと言うべきである。

ただし、信仰対象という見方から離れ、伝法の歴代法主の姿に三宝一体に通ずる尊厳性を見出すというのならば、宗門古来の伝統のうえから容認すべき面もあろう¹⁵。だがその場合でも、法主のみに三宝一体に通ずる尊厳性を認めるような主張は、今日の実情に反している。現代では、出家も在家も等しく金口相承の三大秘法義を信解し、ともに公開されている本尊相伝書を読み、主体的に伝法の任を果たしている。否、伝法と弘法とが表裏の関係にあるとすれば、現代の実質的な伝法の主体者は、客観的にみて、世界に三大秘法を弘宣した創価学会である。三宝一体に通ずる尊厳性が認められるべきは、むしろ在家の創価学会員の方であろう。もし宗門がここに至っても、檀家制度の残滓を引きずりながら「三宝一体だから、時の法主を尊信せよ」などという硬直化した態度を崩せないならば、伝法の功績をもって僧宝たるゆえんとした日寛の論理を実質的に否定したのも同然である。

現代の大石寺門流は、久遠元初の僧宝・日興という基本信条は墨守したうえで、能力論的立場を前面に押し出した僧宝論を確立すべき段階に立ち至っているのである。

結 語

かつて大石寺門流の僧俗の信仰にとって、唯授一人相承は神聖にして不可欠な意義を持っていた。歴代法主の唯授一人相承のおかげで、信仰の根本対象たる戒壇本尊は護持され、僧俗の信仰信条を規定する宗門独自の三大秘法義が継承され、本尊書写の際に必要な種々の教義も伝承されてきたのだ、と門流内ではしばしば主張されてきた。

けれども、その主張が歴史的事実に符合するかどうかはさておき、現代の大石寺門流に関しては何よりも事情が一変したことを指摘しなければならない。すなわち二四世の日永以降、宗門の相伝教学が宣揚され始めた中で、唯授一人の金口相承とされた三大秘法義を理論的に開示した日寛教学が現れ、堀日亨を中心とする近代宗門の出版事業を経て、戦後になると日寛の六卷抄や門流秘伝の相伝書類を民衆レベルで研鑽する運動が創価学会によって大規模に繰り広げられた。この結果、現代の大石寺門流では、三大秘法義が一般公開されるという状況が現出し、僧俗の信仰にとって法主間の金口相承による三大秘法義の継承はおよそ重要な意味を持たなくなった。

他方、在家の信仰者の激増や印刷技術等の飛躍的進歩によって、法主による化他行としての本尊書写は¹⁶、実質的にその役割を終えた。それにともない、曼荼羅本尊の体相や筆法に関する様々な教義解説も、宗門僧俗の信仰にとって絶対不可欠なものとは言えなくなった。

しかも現代では、日寛が唯授一人相承の秘書とみなした「御本尊七箇相承」や「本尊三度相伝」が出版公開されている。かりに本尊義の相承の中に未公開の内容があると仮定しても¹⁷、いまやそれが必ずしも唯授一人相承の必要性に結びつかないような時代に突入しているのである。

そしてこのように、三大秘法義が理論的に一般公開され、本尊相承の秘書も出版公開され、法主による本尊書写が実質的に不要化した現在の状況下にあっては、戒壇本尊の護持を法主一人に委ねる必然性もなくなったと考えるしかない。むしろ、教団全体で戒壇本尊を護持する方向に進むのが自然な成り行きであろう。

結論として、現代の大石寺門流における唯授一人相承の信仰上の意義は、あらゆる面で消滅したのである¹⁸。かかる事態の到来は、在家信仰者が法主僧侶の介在抜きで本尊証得に達することを可能にし、法主の法体相承が戒壇本尊の護持継承であることを鮮明化し、三宝論では僧宝の日興に連なる意義を能力論的に考える視座を引き出したと言えよう。冒頭の血脈論争の話題に戻ると、現代はまさに「信心の血脈」の如何が信仰上の正否を決する時代なのである。現宗門は、今の大石寺門流の信仰状況が中近世の頃のそれとは劇的に変化している、という点にあまりにも無自覚である。その滑稽さは喩えて言えば、鬘を結び、刀を差し侍集団が社会から隔離されたまま現代に生き残り、江戸時代の土農工商さながらの論理でグローバルな大企業に武家への絶対服従を強要し、聞かぬとみるや「切捨て御免」と騒ぐようなものであろう。創価学会と日蓮正宗との教義論争は、じつは時代認識をめぐる論争であるように思われてならない。肉食妻帯の世俗的生活を送り、寺院会計から月々の給与や賞与を受け取って私有財産を形成し、法務の面では儀式法要の執行を専らとする現今の宗門僧を果たして「出家」と認めるべきなのか、といった現実的疑問も含め、われわれが時代認識の問題に関心を持つことは、かえって学会と宗門の論争の本質に迫る近道なのである。

¹ 前掲、『日寛上人伝』、六四～六五頁。

² 『日蓮正宗要義』（日蓮正宗宗務院、一九七八年、二〇一頁）には「万年の流通においては、一器の水を一器に移す如く、唯授一人の血脈相伝においてのみ本尊の深義が相伝されるのである。したがって文永・建治・弘安も、略式・広式の如何を問わず、時の法主上人の認可せられるところ、すべては根本の大御本尊の絶対妙義に通ずる即身成仏現当二世の本尊なのである」という記述がある。本稿の考察に基づけば、現代では「本尊の深義」の中核たる三大秘法義が理論的に公開されているので、この『日蓮正宗要義』の記述は「時の法主上人の認可せられるところ」を「われわれが金口相承の三大秘法義を信解するところ」に変更すべきであろう。

³ 「特別御形木御本尊」は、大石寺から創価学会に下付され、寺院ではなく学会の会館等で授与式が行われた。『聖教新聞』の報道に基づけば、初の特別形木御本尊の授与式は、昭和五〇（一九七五）年二月一四日、東京・信濃町の学会本部と創価文化会館で行われている。

⁴ 前掲、『弁惑観心抄』、二一一、二一二頁。

⁵ 日蓮正宗法義研鑽委員会編『創価学会のいうことはこんなに間違っている』大石寺、二

〇〇〇年、一八頁。

⁶ 前掲、『弁惑観心抄』、二一二頁。

⁷ 「日興が身に宛て給はる所の弘安二年の大御本尊」という表現の解釈において、「宛てる」の字義は重要である。『広辞苑』第五版（岩波書店、一九九八年、六〇頁）によると、「宛てる」には「（仕事や役目などを）担当させる。割り当てる。指名する。…に向ける」という意味がある。したがって「日興が身に宛て給はる」云々とあるのは、日興が日蓮から護持の役目をその身に担当させられたところの「大御本尊」、という意味にとれる。

⁸ 『法の道』日蓮宗富士派法道会、明治三六（一九〇三）年三月、五、六、八頁。

⁹ 『法の道』日蓮宗富士派法道会、明治三六（一九〇三）年四月、一七～一八頁。

¹⁰ 内証面では師弟の一体性を説きながら、修行面では師を本果、弟子を本因に配する、という考え方は、日寛の師の日永にもみられ、門流の伝統的な信仰信条であったように思われる。日永は、金沢信徒の石川儀兵衛に宛てた書状中に「妙法五大が本有常住の五大なり。此常住と我等が五大も体一なりと信心して修行すれば必ず常住不滅の五大に与る。是を大聖人は導師となり、我等は弟子となる故に、弟子は本因妙修行なり。師匠は常住が面に頭す故に本果となる」等と記している（歴全 3-362）。

¹¹ 小林正博『宗門問題を考える』第三文明社、一九九一年、一三〇頁。

¹² 中村元『佛教語大辞典』東京書籍、一九八一年、六六五頁。

¹³ 付言すると、日寛の「三宝抄」の中でも「住持三宝」は論じられている。けれども日寛の場合は、「久遠元初の三宝末法今時出現し玉ふ」（歴全 4-371）という観点を強調するところが特徴的である。そこにおける住持の僧宝は、末法出現の意義を持つゆえに、本質的には久遠元初の僧宝の出現たる日興のみを指すと考えてよい。もちろん、日寛は同抄で「末法下種の僧宝」の意義の中に歴代法主や門流の一般僧侶も含めているが、法主以下の僧侶に末法出現の意義を付与するのは行き過ぎであるから、あくまで敷衍的な話とすべきである。このように、日寛における住持の僧宝論は久遠元初の僧宝たる日興と歴代以下の門流僧侶とを質的に区別するといえ、日俊等のごとく僧侶崇拝を要求する意図などなかったことが理解される。

¹⁴ 阿部日顕『創価学会の仏法破壊の邪難を粉碎す』日蓮正宗宗務院、一九九七年、二一八頁。

¹⁵ 伝法の法主のうちに三宝一体に通ずる尊厳性をみる、という宗門古来の伝統は、例えば、法主に対する大衆の合掌礼などに現れていよう。また「御本尊七箇相承」に「一、日蓮在御判と嫡々代々と書くべしとの給ふ事如何、師の曰く深秘なり代々の聖人悉く日蓮なりと申す意なり」（要 1-32）との条目があるのは、本尊書写を如法に行う法主の振舞いに「代々の聖人悉く日蓮」の姿を認める意であるから、本尊書写の文脈における法主の尊厳性を説いた文と言える。けれどもそれらは、信仰対象とは別の、あくまで法主の伝法の働きに即した相対的尊厳性であると言わねばならない。「日興遺誠置文」に記された「仏法に相違」する法主には、三宝一体の意義など一分たりとも認めようがない。かかるゆえに本稿では、伝法の

法主の尊厳性を「三宝一体に通ずる尊厳性」と表現し、読者の注意を喚起したのである。

¹⁶ 日寛は「観心本尊抄文段」で、門流における「受持」が法華經法師品に説かれる五種の修行（受持・読・誦・解説・書写）を総するとしたうえで、宗門の「受持が家」の書写行について「本尊書写豈化他に非ずや」と述べている（文段集 486）。宗門法主の本尊書写は「受持」という因分の位における化他行であって、果分の神秘的行為ではない——これが日寛の見方であった。法主の本尊書写は神秘的な法魂の書写である、などとする論は、この日寛の本尊書写観によれば否定されるしかないだろう。

¹⁷ この点に関連して、六六世・日達が大勢の宗門僧侶の前で「堀上人が全部出してしまったので、特別なものは何もない」と語った、という証言もあることを付記しておく（日蓮正宗改革同盟「血脈、戒壇に関する日顕猊下の妄言を破す」『大白蓮華』第五〇六号、平成五（一九九三）年一月、四二頁を参照）。

¹⁸ 念のために言えば、唯授一人相承の内容として化儀上の相伝も考えられる。しかし、化儀はそれ自体が開示性を持つうえに、時代的変遷もみられる。念珠の相伝等が日精や日典の代に紛失あるいは消失し、以後は要法寺や比叡山の相伝に成り代っている、との三世・日因の証言もある（要 1-377～378）。そもそも化法に即して形成されるのが化儀であるから、金口相承の三大秘法義が理論的に公開されている現在では、法主一人に化儀制定者を特定すべき理由などどこにもない。