

日蓮における末法思想の受容と克服

扇 田 幹 夫

序

日本に於ける仏教の受容は、本覺門的解釈を基本的な性格とし、末法思想を媒介として、本格的にすすめられた⁽¹⁾。すなわち、儀式的・呪術的なものを主とする奈良時代における受容から、無常感の自覺・形成の方向をたどり、平安時代に入って、無常感の日本の精神性への土着・醇化が行われると共に、末法思想は、間接的な仏教理解から、直接的に日本の仏教思想の受容の内容を規定するものとなった。鎌倉時代におけるいわゆる日本仏教の成立は、その受容・超克の方法は異なるにしても、いずれも、何らかの意味で、末法思想との対決を通してなされたということが出来る。鎌倉仏教における日蓮の末法思想の受容とその克服は、仏教歴史観としての末法思想と最も全面的に対決した。その克服としての日蓮主義⁽²⁾は、仏教信仰の歴史的事象への直接関与への道を開いたものとして画期的な意義を持つと同時に、日本仏教の本覺門的受容における倫理否定性の問題に一つの解決を与えるものとして注目される。その宗教史的意義は、また、世界宗教の基本的な二大類型をなすユダヤ・キリスト教的「予言者」⁽³⁾的類型とインド・仏教的「冥想」⁽⁴⁾的類型の両者にまたがる掛け橋をなすものとしてもしばしば注目されてきた。

このような日蓮の宗教における歴史への関与は、その教団の歴史における積極的な社会的・政治的運動によって実証され、理論的には三大秘法⁽⁵⁾の思想に集約される宇宙論的ともいふべき壮大な神秘的觀念体系によって表現され、さらにその実践論的帰結は、折伏活動として現代日本の日蓮正宗創価学会の内に受け継がれて躍動している。

日蓮におけるこのような末法思想の克服はいかにしてなされたであろうか。小論は、日蓮の末法思想の克服の教學的根柢を問ひ、そこに見出される問題の考察を通して「仏教信仰の歴史事象への直接関与」に見られる日蓮の末法思想克服の意義と限界を論ずるものである。

鎌倉仏教における末法思想の受容

日蓮における末法思想の受容とその克服の特色は、日蓮と並んで鎌倉仏教を代表する道元・親鸞の場合と比較することによって明らかにされるであろう。この間の消息について、たとえば、望月氏は、道元は末法思想にとらわれて参禅修行による悟道を取らない立場を退嬰的思想としてさけて、只管打座の行の精神を強調した点で日蓮と一致するが「教の優位を以って超越的に解決した」点において日蓮と異なる特色が見られ、一方、親鸞は、本願の真の念仏の中に見出された真理の普遍性の自覚にもとづいて末法を認めている点で日蓮と共に伝統的な浄土宗の末法観からは区別されるが、日蓮は「時代観に制約されながら、これを克服しようとする」点において親鸞との相違が認められるとしている。

以上三者の末法思想の受容と克服の比較対照はさらに戸頌氏⁽⁹⁾によって、末法思想の持つペシミズムの克服という観点から一層鮮明に説明されている。すなわち、戸頌氏は日本における末法思想は単なるペシミズムの面ばかりではなく積極的なオプティミズムの側面を持っていることに注目して「日蓮における末法思想の克服は、主意主義的な基調において道元に等しく、末法を客観的に实在視する点において親鸞に近かった」という。すなわち「今末法に値う」と

言つた道元は、末法思想を否定したのではなく「ただ正法時代をひたすら過去のうちにふり返り、現在を消極的にしかみないベシミズにとられることを強く否定した」⁽¹⁴⁾のであって、そこから正像末の三時は「暫く一途の方便」⁽¹⁵⁾にすぎないとし、むしろ末法の時代においても修行することによって行証の二益はあり得るということができた道元にあって、主眼点は「大乘実教には正像末をわくことなし、修すればみな得道す」⁽¹⁶⁾という修行の意志の有無であつたと考えられるのである。一方、道元に比較して日蓮は、三時の思想は仏の予言であると考えて全く疑いえない摂理として受けいれていたのであるから、戸頃氏の「主意的な修業重視の傾向は道元にひとしいけれども、道元に比較すれば、日蓮の三時の教説の受容の仕方は、なお教条主義的であつたばかりでなく、すぐれて神秘主義的でした」⁽¹⁷⁾という指摘は當を得たものといえるであらう。親鸞の場合は、法然にみられる念仏を媒介とする末法の意義の積極的な価値の側面をいっそう積極化することによって、法益を三時にまたがるものとみとめる点で道元に近く、しかも「正像の二時おわりにき、如来の遺弟悲泣せよ」⁽¹⁸⁾ということばに見られるように、末法の到来を受動的に感傷的ベシミズを以って受容している点で道元とも、また日蓮とも区別される。

このように見てくるとき、日蓮における末法思想は、道元の場合と異り、全面的に受けとめられ、しかも、親鸞の場合とも違って、伝統的なベシミズの暗いかげはほとんど伴わず、むしろ、末法思想のベシミズは、日蓮において積極的なオプティミズムの方向へ向けて転質させられているということができるとであらう。

日蓮における末法思想克服の特色

以上のような日蓮における末法思想克服の積極的な態度はどのようにして可能となつたのであらうか。我々はまず日蓮における末法の認識そのものが、法華經によるものである点に注目しなければならぬであらう。⁽¹⁹⁾法華經の中にしばしば「於末法中」という句が見られることから明らかに、法華經は末法時代を予想して書かれており、

その主な内容は、末代悪世からの救済ということである。久遠偈の仏の滅度による常住の教えにしても、あるいは不軽菩薩の像末の化導の教えにしても、まさにこの末法の世における救済を説くものであり、戸頭氏が指摘するように「法華經の世界觀そのものが此土即浄土を説くオプティミズム」⁽¹⁸⁾に通ずる一面を持っているのである。

日蓮は、その經文（特に勸持品の偈文）の中に説かれた末法の世相の予言に照らして周囲を見、そこに仏教の多宗派乱立による正法誹謗の相と、国家社会の大義名分を喪失した状態と、たび重なる天変地災とを見て、その予言の内容がまさに当世・当国にかなうものとして把握した。しかし、その末法の到来の自覚は、彼をしてベシミズムに導かず、むしろ「日蓮は今、時を得たり、豈此所囑の本門を弘めざらんや」ということばにみられるように、積極的な行動にかりたてる要因として働いているのである。

このように積極的な意図をもつ日蓮において、法華の正法を末法に立て、末法の五濁謗法を克服するという理論はどのようにして形成されたであろうか。我々はそれを法華經の中の「是好良薬、今留在」ということばから出ていると考えることができるであろう。日蓮は、彼の著作の中で「夫以療治重病、構索良薬、救助逆謗、不如要法」としてその思想を表現している。すなわち、日蓮によれば、法門（法華經）がすぐれたものであるから、この妙法にめぐりあえた末法の衆生は、根機劣悪だからといって下等の法門に甘んじるのではなく、かえって正像二千年の衆生も知ることのできなかつた勝縁をつかんだものとして、その幸福を称讃されるのである。末法を迎えて悲しむのではなく、かえってそれを悦びとするのでなければならない、とされるのである。この思想は、撰時抄の「正像二千年の大王よりも、後世をもはん人々は、末法の今の民にこそあるべけれ」ということばや、その他これに類似する多くの表現からも明らかである。

このような強引ともいえる日蓮の論述は、望月氏によれば、日蓮において旧来の時代觀・機根觀・国土觀が、全く新しい色彩をおびて受け取られていることによる。⁽²²⁾すなわち、日蓮は「仏眼をかって時機をかんがえよ、仏日を以つて国土をてらせ」と叫んで、彼の新しい時代觀・機根觀・国土觀によってのみ直正の教法宗旨は建立されるとし、そ

れによって、常識的には末法には上機はないゆえに易行・念仏の教えによって救済されなければならないという説を破るのである。また、末法は濁世悪機であるとする立場に立って、最勝の教法と最劣の機時とを一体たらしめようとする。すなわち、久遠本時と末法の今日とを、法華經「寿命品」の中にみられる「常在娑婆」「常在靈鷲山」の思想の立場から、法において同体たらしめようとしていると考えられるのである。

ここから、たとえば「本尊抄」にみられるような、法華經の「具勝本種」の解釈によって久遠本時の本説の法華經を成仏の本種とし、それによって三益を具足することのできるのは、まさに法華經の下種によるといような理解や、下種であるところの末法の時と機とを久遠本時に還元せしめ、それによって末法の機根を、久遠本時の所化と同質ならしめるというような思想が構成され、また、そこから「末法には教行証の三俱に備れり」⁽²⁴⁾ということが可能となることは容易に察せられるであらう。さらに望月氏のいうように「やがて末法は本時に齋しいとするものでなければならぬ」⁽²⁵⁾という理解が成り立つのである。このようにして、末法の成仏は下種に即する脱益なりということの論拠が与えられる。この思想は、さらに展開されて、末法の現時のみが下種の導師本化上行菩薩の出現する時とみなされ、それに加えて「月自西出照東、日自東出照西、仏法又以如是、正像自西向東、末法自東往西……既相當後五百歲始、仏法必可出自東土日本也」⁽²⁶⁾という国土観によって、本時娑婆を日本国とすることによって、日蓮における末法思想の克服は徹底され、そのオプティミズムは極限に達する。⁽²⁷⁾

日蓮における末法思想克服の論理

以上の考察から、日蓮における末法思想の克服が、法華經に内在するオプティミズムを背景とし、日蓮の宗教体験による「仏眼」「仏日」によって新しい時代観・機根観・国土観に変容され、それらを通して久遠本時と末法今日とが同体とされ、さらに、導師本化上行菩薩の現われる時としての末法時と、日蓮特有の日本観を加えて論理的整合を

受けることにより、教・機・時・國・師の五綱にわたる齋等均正において完成されているのを見た。それはいわば「仏眼」「仏日」の立場への神秘的飛躍と、それを「齋等均正」において合理化するところの「バランスの論理」⁽²⁸⁾ともいべき極めて単純な論理的整合の上に立てられたものであったといえる。

そこで当然、その論理の根本的契機をなすところの「仏眼」「仏日」とはいかなることを意味するのか、その立場への移行はいかにしてなされたかが問われなければならない。その理解への緒口は、日蓮における法華經の「色読」ということと、日蓮主義における「事」の論理のうちに求めることができるであろう。

茂田井氏は「觀心本尊抄研究序説」⁽²⁹⁾の中で、日蓮における「絶対的なもの」の把握がいかにしてなされたかを論じ「開目抄」における日蓮の開教のことは「日本國にこれを知れるものは但日蓮一人なり……」を説明して、日蓮が「知った」という「これ」とは、第一義的に「法華の聲」であり、それは単に与えられた古典としての經ではなく、生きたものとなって語りかけるものとして受け取られた宗教体験における經の全体をあらわすものであるという。さらにまた、その宗教体験において「法華經」という時間的なものと「宗祖」という空間的なものの相互否定によって両者を止揚したところに超越的にも内在的にも、絶対者としての「壽量品の心」そのものの自己表現が成しとげられた、すなわち「法華經を対境として、その文祖を媒介として発せられた内感的信仰が宗祖を媒介的基体として、逆に法華自身が、自己顯示の様相をとった」⁽³⁰⁾ものであると説明される。このようにして、日蓮が「仏眼」「仏日」をもって考え、照すという時には、内在しつつ超越する生ける実体としての法華經の眼であり、その光であるのであって、そこに、凡人には不可能なものが信を媒介にして法華經の中へ参入することによって可能となるとされるのである。それは、いわゆる法華經の色読といわれる態度であり「法華經の行者」をもって任じた日蓮の宗教者としての自覚に直接つながる基本的な立場であるといえる。

しかし、この色読における法華經の受容は、日蓮の宗教思想の感情的・行為的側面における体験の世界を最もよく

あらわしているとしても、それはいわば日蓮の個有な体験の世界を語るものであって、思想としての条件を備えたものとはいえない。それは、望月氏によれば、いわば「信」の側面であって、その「宗教的・感情的」な側面に対して「理性的」な面からする教学の基調の理解は「事」の思想の解明をまたなければならぬのである。⁽³¹⁾

日蓮の「事本思想」は、伝統的天台教学における智顗の理本立の場に対立するものとして考えられる。すなわち、智顗が万物の実相の正体を以って仏の所見であるとなし、その仏の所見は三千の相において直ちに法性を見ようとするものであるとしたのに対して、日蓮は、そのような法華経の実相観の世界観を、現前の事相においてただちに可見的にとらえようとするのである。智顗が法華経の本質を実相という玄義において把握するところの受容、いわば、經典としての法華経のもつ本質的な価値を重視し、それを概念的に抽出することによって自己のものとする受容態度を示しているのに対して、日蓮の受容は、法華経そのものを久遠仏の全体として受容しようとするところに両者の法華経受容態度の相違が認められるのである。

このような日蓮の事本的立場においては、事の事たるゆえんは観念的思惟を絶したところにあると考えられる。事実、日蓮自身はこの「事」を解明する論理をどこにも述べていない。なぜならば、望月氏によれば「事が事として考えられ規定されることは勿論、思惟による抽象分別の手続きをとると雖も、それが抽象思惟による間は、事であって理である。それは『理に含む事』であって真の『事』ではない」⁽³²⁾からであるとされる。そして、この「事」の立てられることによって「事」は、自律性をもって人間に向って能動的に働きかけて来る存在とならなければならない。すなわち「仏教者においては、果分の世界は因の立場からの思惟に外ならないが、その思惟によって抽象された果の世界も、再び吾人に働きかけて来る立場をとらなければ、仏教が仏教として宗教たり得るには至らないであろう」⁽³³⁾といわれるのである。さらにまたこれは「本仏果上の世界を深く自己の内に拡充還帰せしめると同時に、それが自己超出的に体験事として把握されたものである」⁽³⁴⁾ともいわれる。この「事」の論理から必然的に抽出される歴史的事象への関

与・行動の特徴については「それを法華經釈迦仏の如実なる具現の姿と見、且つ世界形成の原理と見るところに『事』の思想の基底があるのであり……従つて、そこから導き出される教義的説示の面もすべて妙法五字から流出するものであり、その行が化他として自動的に実践される面も、五字流出の活現と見たのである。自行といい他行といい、その現在に於て常に法華經と釈尊とは、自己の内に拡充還帰し、それが同時に自己超出と見られる直接宗教体験を『事』と叫ぶのである」という望月氏のことばが、もっとも端的に示しているといえるであらう。⁽³⁵⁾

日蓮における末法思想克服の問題

以上において、日蓮における末法思想克服の理論的根拠が、現代の日蓮研究家の分析を手がかりとして考察されたが、そこですでに指摘されたように、その克服の論理の構成の全体が一面極めて厳密な論理にしたがうものでありながら、他面において、それが神秘的な宗教体験としての理性の否定の上に立てられていることが問題とされなければならないであらう。理性の中断それ自体は、宗教思想の核心においてしばしば認められる事実であるが、特に日蓮においてそれが問題とされるのは、その論理の中断が極めて合理的な理論によって支えられ、覆われているという事実によるのである。

その立志の当初において「我を日本第一の智者となし給え⁽³⁶⁾」と祈つたと伝えられ、また「蓮名者十八圓滿故名蓮、一理性圓滿謂方法悉歸真如法性実理、実性理圓滿故指理性為蓮⁽³⁷⁾」ということのできた日蓮の宗教者としての主智性は注目に値するものがある。まず彼の教学の形成が常に經典を論拠として論理的に行われていることが注目される。⁽³⁸⁾たとえば、彼の五網教判は、法華經「神力品」に本化地誦の菩薩が「如来の滅後において仏の所説の經の因縁及び次第を知つて義に随つて実の如く説く」とあるのに基づいて立てられたものであり、文中

如來の滅後……………知時判

仏の所説の経……………知教判

因縁……………知機判

……………知国判

次第……………知序（師）判

という関連において行われ、この教判から帰納された信仰の三大秘法は、まさに彼がこの五つのものを「知った」結果「義に随って実の如く説く」ということから派生したものであると考えられるのである。⁽³⁹⁾このような日蓮における主知的な特色について、家永氏は、それが日蓮の天台教学の思想的優越を継承するものであるとして、鎌倉仏教の他の宗祖の場合と比較して「法然や親鸞に於て、聖道門の捨閑闡揚は決して聖道門の理論的価値の否定から来たものではなく、唯衆生の根拠堪不の判断によって導かれたものであり、聖道浄土の判は教の浅深を分つという意味はなかった」⁽⁴⁰⁾といい、また「禪宗にあつては『教』の意義一層軽く、道元のごとき『シルベシ仏家ニハ教ノ殊劣ヲ対論スルコトナク、法ノ浅深ヲエラバズ、タダ修行ノ真義ヲ知ルベシ』と、ただ行証のみを問題としていた」⁽⁴¹⁾という態度に対して、日蓮においては「『行』についてもよく時機相應を顧みながら、而もそれによって『教』の内容を等閑視することなく、行の堪不もかえて、教の優劣に依存するとして、天台教学の深い理論をもって信仰の支柱たらしめようとしている」⁽⁴²⁾と指摘しているが、このことは、「さきにふれた五義教判に関連して望月氏によっても確認されている。すなわち、望月氏によれば「聖人の五義判の配列は恰も教を三角形の頂点とすれば、機時国は、その底辺にも比すべき関係合いで、序にしても師にしてもその両者の関係を必然たらしめる契機となるものである」⁽⁴³⁾とされ、また「この配列によってわれわれは五義の中心は知教を出発点として、教に優位を与えているものであることがうなずけるのである……これは換言すれば、聖人の教義的構成の中心は知教にあるといつて差支えないものである」⁽⁴⁴⁾ともいわれる。そし

てこの知教優位の立場の日蓮教学の全体におよぼす意義については「この教優位の教義的構成が實際化して法華經中心信仰となることは周知の通りであり、そこに事思想の本質的契機がある」⁽⁴⁵⁾といわれるのである。

以上のような教学構成の事實は、さきに考察した日蓮の末法思想克服の論理が、実は日蓮の純粹な宗教体験そのものから生じたというよりも、天台教学の理論的な知解の枠組みを前提として、その中で極めて知的に整合され、天台教学の論理的自律性が、それを否定する「事」の論理によって、日蓮の個人的な宗教体験によっておきかえられ、いはば、天台教学の論理的枠組みの中へ個人的体験をはめ込むことによって成立したという推論をうらがきにする。それによって天台教学は、その外形を変えずに全く異った内容のものに変質させられているのである。⁽⁴⁶⁾

そのことは、いわゆる法華經の色読による「相互否定」ということにおいて「そこにおいて『自己の行為』が、常に媒介的基体としてノエシス的に躍動しつつある刹那において、ノエマ的に外なるものが内に、内なるものが外に『観』ぜられる」⁽⁴⁷⁾という茂田井氏の説明は一応認められても、實際にその「相互否定」なるもののうちに見られるものは、その論理の有機的統一性を解体されることによって否定された法華經であって、否定された日蓮をみとめることはできないという事實によって、その実質的な説得力を失うということによって例証される。すなわち、我々はそこに、天台教学における宗教的真理としての論理の自律性が日蓮の主体性によって破られ、否定されて、逆に「用具化」されているのを見るのである。この日蓮における「事」思想の本質的契機といわれる教優位の知的構成が、主観的でありながら、実は論理の一貫性・思惟必然性が否定され、解体されたところに展開されたものであり、主観の立場から論理の断片が逆に「道具」として活用されたところに成立していることに注意しなければならない。

このことは、日蓮の色読としての法華經の読み方が「全一的、純粹な」⁽⁴⁸⁾読み方であると主張される反面「日蓮聖人は法華經の解釈において、一往天台教学を根拠としてはいるが、それは無批判に盲従したものではなく、むしろ、日蓮聖人の独自の權威に基づき、これをううべき場合は用い、之を破棄すべき場合には破棄して、所謂『天台教学の弘

通したまわざる正法』を建説したのであって、その根拠となったものは実に聖人自身の『我不愛身命但惜無上道』的法華色読体験にほかならない⁽⁴⁹⁾。といわれ、しかも「その聖人の述べるところは法華經その他の經文に説く予言に基き著千の歴史的事説を指摘してその符合を確信したものであり⁽⁵⁰⁾」、また「それだけでは……おおむね聖人の主観的信仰と言っても差支えないものである⁽⁵¹⁾」といわれるような、極めて主観的な読み方であったという反面をもつものであったことによってうらづけられる。

さらにまた、望月氏のいう前出の「果分の世界は因の立場からの思惟に外ならないが、その思惟によって抽象された果の世界も再び吾人に働きかけて来る立場とならなければ、仏教が仏教として宗教たり得るには至らない」という「事」の論理の成立に関する分析も「思惟によって抽象された果の世界からの働きかけ」そのものとしては、天台教学はもちろん、浄土宗における絶対他力の中にも、禪宗における自覚されるべきものとしての仏性としても存在していたのであり、それが日蓮宗において特異な様相を提するのは、その「果」のうちに自己の主観を投入することによって、逆にその主観によって「因」を支配しつつ、人間的自我が超越の立場に同化されることが可能になるという点にあることが認められなければならない。

それは果分は果分として能動するものでなければならないといわれる「『仏果上の世界』を日蓮が単に内在的なものとせず、内在に即する超越の立場で把握した⁽⁵²⁾」といわれることによって一層明らかとなる。つまり、道元においては絶対の内在が、また、親鸞においては絶対の超越が、夫々論理的自律性を失わずに受けとめられていたのに対して、日蓮においては、その内在と超越の両者を同時に包含するものとして人間的主体性における自我が、宗教的真理の持つ論理的自律性を破って、それを「道具化」するところに確立されたと考えられるのである。

それは人間的自我の絶対的肯定であり、宗教的教説の論理的拘束性に対する人間の実存的主体性の勝利でもあったといえるであろう。しかし、同時にそこから生じる人間の主観的思惟の被投としての世界観は、非人格的な永遠、あ

るいは絶対的なものとしての「法」の真理性に基本的な発想をもつ仏教的論理よりは、ドイツ観念論哲学におけるところの普遍的人間主観の絶対的「自我」への高揚の論理に近いものといわなければならないのではないか。⁶³

日蓮主義における歴史参与の問題

上述の考察は、日蓮における末法思想の超克が、同時に積極的な歴史への関与の要因となっている間の消息を明らかにするものである。浄土教の影響もあって、日蓮の時代の一般の通念によれば、仏教の当否は総じて機によると考えられ、機に合わない教法はいかにすぐれていても役に立たないとされるものであったのに対して、日蓮は、教優位の立場からの教判によって、その通念を打破しているのである。それは望月氏のいうように、まさに「聖人自らが、歴史の中におかれつつ歴史と相対するという視点に重きを置いた」⁶⁴こと、いいかえれば、人間の歴史的事実における主体性を回復したということによって理解される。すなわち、自己がそこにおいてある歴史的な現実が、歴史的発展の一環としてたえず展開を余儀なくされているという相対的視点に立ちながら、しかも同時に、望月氏のことを借りるならば「語としての教の相対性を、導としての絶対性に於て取捨し、絶対性・権威性を契機としてつつ働きかける支配性・相対性に教のもつ社会性を認め、この二面を意識的に強化した仏教形態であったと考えられる」のである。⁶⁵

そのような立場からする歴史への働きかけは、相対の世界の中における絶対を包含するものとしての自己の立場の認識から、当然、強力なエネルギーに支えられたものとなる。しかしながら、その論理の持つ宗教的真理の論理的自律性の否定における主観的自我の絶対化の要素は（ドイツ観念論にうらづけられた「ドイツ・クリステン」の神学が、ヒトラー政権を強力に支持することができたと同様に）たえず論理の道具的使用からひき起される宗教的真理の論理的背理・歪曲への可能性を内包するものであることが指摘されなければならないであろう。その歴史参与への限界を示す例の一端としてここでは日蓮主義から派生した以下の二つの事例に注意したい。

資本主義（煩惱即菩提）封建主義

南無無辺行菩薩 ホップス ラッサール

南無三世諸仏

ニュートン アスキス

カント ムッソリーニ

南無上行菩薩

マホメット ニコラス露帝

南無多宝如来

孔子 レーニン

南無妙法蓮華經

天照大神
八幡大菩薩 日蓮

南無釈迦牟尼仏

プラトン マルクス

南無淨行菩薩

老子 ウィルヘルム独帝

基督 ヒットラー

南無分身諸仏

ヘーゲル ウィルソン

南無安立行菩薩

ダーキン カーネギー

社会主義（娑婆即寂光）家族主義

これは「日蓮・その人と思想」の著者、里見氏によって考案された「本門本尊の大曼荼羅の現代版⁵⁶⁾」と言われるものであるが、日蓮主義における歴史参与への順応性を例証すると共に、まさにその限界を示すものであるといつてよいであろう。それを相対的な世界における戲画的な試みとして見るならば、あえてここに問題とする価値のないものであるろうが、それが同時にある種の宗教思想が人間天皇を神聖化しユダヤ人絶滅を絶対的信念体系のうらづけをもって是認で

きたように、たえず宗教的絶対の立場から主張され得る論理をそのうちに含むところに問題が見られるのである。

第二の例は、日蓮主義の伝統の中から生れた日蓮正宗創価学会の折伏論で、それによれば、折伏と信心との関係については「今は一国が、謗法の時であるし、また、（我らが受持し奉る御本尊は）自行化他にわたる法華經であるから、どうしても折伏の行がないと成仏なし得ないのが現今の信心の状態である」⁽⁵⁷⁾と説かれる。また折伏は、成仏のためにも不可欠であるとされて「これは一国が広宣流布の暁なら折伏は要らないのである。しかし日本国中東洋も未だ御本仏の慈悲を知らない愚迷の徒輩許りである。……されば大聖人の味方となって大聖人の意志を世に行う者のみが成仏し得るのである」⁽⁵⁸⁾といわれ、さらに、折伏は、現世にも来世にも利益をもたらすことが説かれ「この様に、現世に幸福の境地を得、未来永劫には消滅せざる幸福の生命を確信し、末法の本仏日蓮大聖人に御選びいただいた名譽を得る為に折伏は絶対に行じなくてはならない」⁽⁵⁹⁾とされる。さらに、その折伏活動における心がけとしては「而して折伏を行ずるに当っては一大勇猛心が必要である。勇気なき者は大聖人の弟子とは申せないのである。又折伏せんとする相手は、無智なものや邪義な者で、現在大法を奉ずる者と同資格でないのであるから、彼等と同格の位置について論争すべきではない。静かに説いて聞かせ、其上反対するなら師子王の力を以って屈服せしめなくてはならない」⁽⁶⁰⁾と説かれるのである。それは説明するまでもなく、まさに選ばれたものとしての主観的自我的絶対化による立場からの道具としての論理の使用を例証するものに外ならないといえるであろう。

結

以上に日蓮における末法思想の受容とその克服の特質と、その論理における問題を明らかにした。末法思想の克服を媒介として形成された日蓮主義思想は、一面、宗教的「行」と直結して歴史への参与を可能にするということにおいて、社会倫理をその教学体系の中に包含するという積極的な価値が評価されなければならないと同時に、その倫理

を構成する論理が、根本において極めて神秘的・主観的な宗教体験における論理の道具化によって基礎づけられているということから、結果的には宗教体験にもとづく人間の恣意・独断による論理の展開を可能とするものであることが指摘された。

日本における仏教の受容の本覚的傾向は、しばしば、造悪無碍・俗謗常住、あるいは天然無作の名のもとに、その倫理否定性が特に他力信仰との関連において論ぜられてきたが、それを没倫理の倫理否定性と呼ぶことが許されるならば、末法思想の積極的な受容・克服として理解される日蓮の思想の中に、他力信仰における倫理否定性とは逆の方向における超倫理の倫理否定性というべき背理への可能性がひそんでいることに注意したい。これもまた本覚門的受容の一極端における事例の一つとして日本仏教史の中に位置づけられうるであろうか。それとも、それはすでに本覚門的受容の枠をはみ出たものとして、近代の西欧的思惟との類比のもとに考察されるべきものであろうか。小論は、その考察への一段階として、日蓮における末法思想の受容と克服における問題点を明らかにすることをもってその目的を達する。

注

- (1) cf. 遊亀教授・仏教倫理の研究（京都・百華苑・一九六一）p. 74 ff.
- (2) 日蓮主義の呼称は、特に大東亜共栄圏思想（日本主義の一部として）との関連において広く用いられるようになったが、ここでは日蓮の末法思想克服の結果生じた歴史への直接関与の論理と行動を意味する。
- (3) cf. R. C. Zaener, (ed), *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, (London, 1964), pp. 16—18.
- (4) cf. 塩津淳一・基督と日蓮（東京・巖松堂書店・一九四八）一～七頁、山川智応・基督教と日蓮聖人の宗教・上巻（東京・乾元社・一九五一）
- (5) 創価学会が日蓮の宗教を正統に受け継ぐものであるかどうかについて外部からの異論はあるが、日蓮正宗創価学会の名称の示すように、創価学会内部においては、最も正統に受け継ぐものと信じられている。cf. 中濃教篤他・創価学会への学理的批判（東

- 京・東成出版社・一九六四)、創価学会教学部編・日蓮正宗教学解説(東京・創価学会・一九三六)
- (6) 望月欲厚・日蓮教学の研究(京都・平楽寺書店・一九五八) p. 60 ff.
- (7) *Ibid.* p. 63.
- (8) *Ibid.* p. 65
- (9) 戸頃重基・日蓮の思想と鎌倉仏教(東京・富山房・一九六五) p. 324 ff.
- (10) *Ibid.* pp. 327, 329.
- (11) 義演(編)・永平寺語録・巻第五、伊藤俊光編・永平広録註解全書(中)(東京・永平広録註解全書刊会・一九六二)二六一頁
- (12) 戸頃重基・*op. cit.*, p. 327.
- (13) 懷装(編)・正法眼藏隨聞記・和辻哲郎校訂(東京・岩波書店・一九五八)七五頁
- (14) 道元禪師・正法眼藏(上)・衛藤即応校註(東京・岩波書店・一九五九)七二頁
- (15) 戸頃重基・*op. cit.*, p. 328.
- (16) 親鸞・「正像末和讃」聖典浄土真宗・島地大等編(東京・明治書院・一九二八)一六七頁
- (17) cf. 姉崎正治・法華経の行者日蓮(東京・養徳社・一九五三) p. 49 ff.
- (18) 戸頃重基・*op. cit.*, p. 331.
- (19) 立正大学日蓮教学研究部・昭和定本日蓮聖人遺文集(東京・三省堂・一九五二〜一九五九)一七九八頁(以下「昭和定本遺文集」と略記する)
- (20) *Ibid.*, p. 895.
- (21) *Ibid.*, p. 1009.
- (22) 望月欲厚・*op. cit.*, p. 67.
- (23) 昭和定本遺文集・一〇〇五頁
- (24) *Ibid.*, p. 1489.
- (25) 望月欲厚・*op. cit.*, p. 69.
- (26) 昭和定本遺文集・七四一頁
- (27) 望月氏によれば、これは「要するに、聖人は機時の本質に徹して、教・機・時・国・師の斎等・均正を主張し、以って衆生成仏

- の向上を教え、退嬰的自屈を誡めたものである」とされる。cf. 望月敏厚・*op. cit.*, p. 70.
- (28) cf. 里見岸雄・日蓮その人と思想(東京・錦正社・一九六〇)一三六頁
- (29) 茂田井教享・観心本尊抄研究序説(東京・山喜房・一九六四)p. 302 ff.
- (30) *Ibid.*, p. 304.
- (31) 望月敏厚・*op. cit.*, p. 82.
- (32) *Ibid.*, p. 91.
- (33) *Ibid.*, p. 91.
- (34) *Ibid.*, p. 91.
- (35) *Ibid.*, p. 108.
- (36) 昭和定本遺文集 pp. 473, 1283. et.
- (37) *Ibid.*, p. 2138.
- (38) 同上の十八田満鈔中に「世の念仏者、現夢に智者を見たりけるなんぞと申し候ぞ、天狗の見たる夢なり、只、道理と経文とを本にすべし」とあるのはこの間の消息を最も端的に示すものといえよう。*Ibid.*, p. 2139
- (39) 里見岸雄・日蓮その人と思想(東京・錦正社・一九六〇)一八〇頁
- (40) 家永三郎・中世仏教思想史研究(京都・法蔵館・一九六三)九一頁
- (41) *Ibid.*, p. 91.
- (42) *Ibid.*, p. 91.
- (43) 望月敏厚・「日蓮聖人の宗教に於ける『事』の本質的構造・註」、仏教の根本真理・官本正尊編(東京・三省堂・一九五七)一四八頁
- (44) *Ibid.*, p. 1148.
- (45) *Ibid.*, p. 1148.
- (46) cf. 里見岸雄・*op. cit.*, pp. 217—218. 彼によれば、日蓮の智識に対する立場はマルクスのヘーゲルに対する立場に等しいとされる。しかし、日蓮において立てられた新しい立場は、理論によるものというよりも、彼自身の宗教的体験としての極めて神秘的主体であったというべきであろう。cf. 家永三郎・*op. cit.*, p. 66 ff.・戸頭重基・*op. cit.*, p. 328.

- (47) 茂田井教享・*op. cit.*, p. 304.
- (48) 望月欲厚・日蓮教学の研究・九〇頁
- (49) 里見岸雄・*op. cit.*, p. 219.
- (50) *Ibid.*, p. 23.
- (51) *Ibid.*, p. 24.
- (52) 望月欲厚・*op. cit.*, p. 91.
- (53) カントにおける普遍的人間主観が絶対者たる自我へたかめられることによって、実在は根本において、倫理的な理性意志の無限な客体定位の過程となり、非我たる自然も自我の自己定位という意味を与えられる。その最も端的な例として、我々はフィヒテによって用いられた「事行」(*Tot handling*)をあげることができるであろう。フィヒテはカント哲学の問題をうけて理論理性と実践理性との両方をつらぬく絶対的理性の構造をつかもうとしたのであるが、「事行」とは、この知識学の最高原則において表現されている自我の根源的活動のことである。
- (54) 官本正尊(編)・*op. cit.*, p. 1148.
- (55) *Ibid.*, p. 1148.
- (56) 里見岸雄・*op. cit.*, p. 304.
- (57) 小平芳平・折伏教典(東京・創価学会・一九五四)一八六頁
- (58) *Ibid.*, p. 187.
- (59) *Ibid.*, p. 188.
- (60) *Ibid.*, p. 197.

AN ESSAY ON NICHIREN'S WAY OF ACCEPTANCE OF SADDHARMA-VIPRALOPA

Résumé

In providing a Buddhist thought with a doctrinal foundation for the participation in historical phenomena, Nichiren's way of acceptance of Saddharma-vipralopa has a conspicuous feature in the history of Japanese Buddhist tradition.

Inquiring how Nichiren's thought on Saddharma-vipralopa was formed in his understanding of Saddharmapundarikasūtra and his succession of Tendai tradition, the writer try to clarify some problematic points of the doctrinal foundation for historical concern in Nichirenism.