

いる。これらを天罰や偶発的なもの、運命だと見なし、祈禱師や呪い師など宗教的達人の手で排除しようとする宗教類型をヴェーバーは呪術と呼び、〈模範的預言者〉と親和性があると見なした。ここでは神は人格性が希薄で、人間の側の欲求を成就する機能的存在に位置付けられている。仏教は一般的にこの類型に入る。

それに対し、それらを神によって決定づけられた〈宿命〉と受け止め、自らが選ばれ、神の人格的召命を託されたものとして受け入れるのが〈使命的預言者〉である。個人的・社会的受難はすべて神の真性の証明とみなされる。古代ユダヤ教の預言者たちや、近世プロテスタントの信仰者がこの類型に入る。

四 日蓮の原体験としての〈正嘉の地震〉

正嘉の地震は正嘉元年(一二五七年)・日蓮三九歳八月二三日夜半発生し、関東は地震と津波の大被害を受けた。『吾妻鏡』によれば、寺院社寺、武家屋敷をはじめ民家もことごとく倒壊し、火災によって半数の人が焼死した、とある。また、その後天変地妖が相次ぎ飢饉・疫病が蔓延した。この体験は日蓮の預言の書『立正安国論』執筆の大きな動因となっている。

五 招福の弁神論・出発点としての災害天罰論『守護国家論』の立場Ⅱ天台山門系密教僧

日蓮の自己イメージの構造変革・常不輕菩薩へのアイデンティティ・地湧菩薩の先駆→到達点としての上行菩薩へ

苦難の弁神論(日蓮的宗教性の本質部分)の形成

正しいものが何故受難するのか→受難こそ正しい信仰者の証Ⅱ常不輕菩薩の自覚→自我理想としての受難する釈尊→釈

尊の正しさの証としての災害→現世の救済の約束→久遠の本仏の感得→理想自己の完成Ⅱ上行菩薩としての内的自覚

六 蒙古問題への対応・内面倫理の深化を示すもの
〈大蒙古〉対〈小国日本〉・内村鑑三の日蓮への評価を決定付けたもの

幕府の主戦論対日蓮の非戦論の立場→宗教性の本質を巡る対立Ⅱ小国日本の大切さ

招福の預言者たちの暴力性・幕府を取り巻く戦勝祈禱呪術者たちの日蓮への過剰な迫害→地震体験を含む迫害の宗教的意味づけ→高度な内面的倫理性の確立

七 終わりに・日蓮の内面倫理の形成→都市商工層の宗教として受容された

日蓮を解り難くさせているもの→日蓮没後の像の変化Ⅱ都市商工層の利害の反映としての招福祈禱僧としての日蓮像創出と偽遺文の形成→日蓮像の多様性

再度、日蓮の地涌・上行自覚を論ず

——山上氏の批判をうけて——

問 宮 啓 壬

先頃、私、問宮は「日蓮における地涌・上行自覚の再検討」と題する論考を執筆。『日蓮仏教研究』第二号、二〇〇八年に掲載していたが、この拙論に対し、興風談所の山上弘道氏より厳しい批判「宗祖の上行自覚について——問宮氏の所見に

対する批判―」(『日蓮仏教研究』第三号、二〇〇九年)を頂戴した。批判を期待した上での拙論だっただけに、山上氏が批判の筆を執ってくださったことに對し、まずもって甚深の感謝を申し上げたい。

ただ、私、問宮の問題提起が山上氏に正確に受け取られていないのは残念である。山上氏は、私、問宮が「宗祖に果たして確固たる上行自覚の意識があったか否かを「再検討」したというが、私、問宮にとって、日蓮に地涌・上行自覚があるということは大前提である。その自覚の「分量」や「確かさ」を問うているのでは決してなく、自覚があることは前提の上で、いわばその「内実」を問うているのである。

さて、その自覚の「内実」であるが、それは、釈尊より地涌・上行菩薩に託された妙法五字の流布と大曼荼羅の建立を自分自身が行なっているという自覚(以下、「行為的自覚」という)であって、自身が地涌・上行菩薩そのものである、あるいはその垂迹であるという自覚(以下、「本体的自覚」という)であるとは考えていない。つまり、私は、「行為的自覚」は「本体的自覚」と直結しないとみているのである。

ところが、山上氏は両者を区別しない。実際この点が最も意見の分かれるところであろう。日蓮自身、行為的自覚を有していたのであれば、当然それは本体的自覚として結実していたと考えるのが自然であり、宗門においてもそうした見方が「常識」となっているとみてよい。ところが、現存する日蓮遺文で文献学的に信頼できるものでは、日蓮が「一人称」の形で自身は地涌・上行菩薩である、その垂迹であると言明するものはみ

られず、むしろ「日蓮上行菩薩にはあらねども」といった同定を避ける文言が多くみられるのである。

では、何故、日蓮にあつては、行為的自覚と本体的自覚が結びつけられないのか。山上氏はそこに「宗祖の謙讓の意や、宗祖への批判者に対する配慮」をみるのであるが、そのような表面的な理由ではなく、私は、日蓮の「師」自覚に典型的にみられる宗教的自覚の構造自体に、その本質的な理由があると考えている。日蓮における「師」自覚とは、「愚癡にして正直」というあり方に徹しきることによって「仏の智慧」を受領し得た地平、換言するならば、「愚者」としての自省と「智人」としての自信とが逆説的に一致する地平に成立するものである。ところが、『法華経』が描く地涌・上行菩薩とは、「愚者」としての性質とはかけ離れた「かくの如き高貴の大菩薩」なのである。地涌・上行菩薩と自己の同定に日蓮が向かわなかった理由を、まさにこの点にこそ認めるべきであろう。

ただ、だとすると、現存する遺文で唯一、「三人称」の形ではあるが、日蓮を「上行菩薩」「上行菩薩の垂迹」とする、再治本『頼基陳状』の表現をどう考えるのか、ということが、当然、問題になる。結論的にいうならば、これは、未再治本Ⅱ江馬氏への上呈本をより正確に整理するという再治の目的に沿って、門弟ら―殊に陳状の当事者である四条金吾頼基―の日蓮観をそのまま正確に記したものであると、私はみている。日蓮を「上行菩薩の垂迹」とする記述は、良観房忍性が信奉者にとつてはいわば「今釈尊」であるとする見解に対応する文脈で記されたものであり、したがって、それは、信奉者、殊に当事者で

ある四条金吾頼基の日蓮観を記したものとみるのが妥当だ、と考えるからである。未再治本にはみられない、日蓮を「上行菩薩」そのものとする記述が再治本にみられるのも、より正確を期して、信奉者、殊に当事者の日蓮観を書き加えたもの、とみてよいであろう。

日蓮における無戒思想の宗教的意味

北川 前肇

一 末法は無戒の時代

日蓮(一二三二―八二)が仏滅年代を起算する根拠は、唐の法琳(五七二―六四〇)の『破邪論』上卷(大正藏経第五十二卷四七八頁b)に引用する『周書異記』の「周の穆王五十二年、壬申の歳、二月十五日」にある。この仏滅年代は紀元前九四九年に当たり、正法時代一千年、像法時代一千年、末法時代一万年の三時説に従えば、末法初年は日本の永承七(一〇五二)年に当たる。このように日蓮が『周書異記』によって仏滅年時を確認し、自ら活動している時代を末法のはじめと認識していることは、『災難興起由来』にこの文を引用(『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下『昭和定本』と略称)一五九頁)していること、さらに建治二(一二七六)年に著している『報恩抄』に、

一閻浮提の内に仏滅後二千二百二十五年が間、一人も唱へず。日蓮一人南無妙法蓮華経・南無妙法蓮華経等と声もをしまず唱ふるなり。
(『昭和定本』一二四八頁)

と明記していることからそのことが知られる。

では、この末法の仏教的様相は、どのようなものであったのかをたずねてみると、『大方等大集経』第五十五卷の「分布閻浮提品」には、第五の五百年を「闍諍言訟白法隱没」(大正藏経第十三卷三六三頁b)と規定し、仏教界のみならず世間の争乱があると明記、しかも釈尊の正法が隠れてしまうというのである。

日蓮はこの「闍諍言訟白法隱没」を依用すると同時に、伝教撰述と伝える『末法灯明記』の記す「末法無戒」(『伝教大師全集』第一卷四一八頁)の説を受容しているのである。

たとえば檀越の南条兵衛七郎に与えた書簡の一節には、「像法千年の後は末法万年。持戒もなし破戒もなし、無戒の者のみに国に充滿せん。而も濁世と申してみだれたる世也」(『昭和定本』三三二頁)と明記していることからそのことがうかがえる。

では、日蓮は「末法無戒」説に対して、どのようにこの思想を超克しようとしているのであろうか。

二 末法無戒思想の超克

『末法灯明記』には、末法に「持戒」があるとすればこれは奇異なことで、街に虎が出没するというようなもので、信じ難いことであるというのである。つまり、末法は無戒の者のみが存在するというのである。しかも日蓮はこの「市の虎」について説示している。

みずから「法華経の行者」と称する日蓮は、この無戒思想をそのまま全面肯定するのであろうか。その視点から日蓮遺文にたずねてみると、『一代聖教大意』には、末法に戒を持つこと