

日蓮の釈尊観

尾崎 誠

一、時間の真理

ルカトチやアドルノらと並ぶ現代西ドイツの哲学者ゲオルク・ピヒトはその『歴史の経験』と題する論文において、「真理は、それ自体が存在である時間の、統一の現われである」と述べている。彼は「過去V」についても次のようにいう。「ひとたび生起したことが廃棄せられることは決してあり得ないという過去の根本法則は、必然的である。それは「事実的なものV」の存続性の法則である。事実として生起したものは、事実として生起したのであり、それ以外の仕方では生起したのではない。事実

として生起したものは持続的であり、定立されており、この定立において「構造V」を形づくる。かくて、定立も構造も、その根源を時間の内に有している。定立と構造において過去は現在の「……」⁽²⁾と。ここでは、過去に生起した事実は必然性として構造を定立して現在に至るまで持続的であることが意味されている。このことは、非常に重要な意義を拡大する。というのは、「久遠実成V」という概念は、単なる超時間的なイデアールではなく、過去に生起した事実として現在に存続する歴史の真理であるということに注意を喚起させるからである。ピヒトはさらに続ける。「全体における真理は、あらゆる

る個々の現在において、新しい。すなわち、この真理は、時間の統一の現われであり、そして、それにも拘らず、超時間的ではない。この真理は、不断に新たな進展としての時間の進展において、時間それ自体によって開示せられた空間であり、この空間において、時間でありかつ「現在化するV」存在は現われ得るのである。かくして……真理は、それ自体、歴史をもっている⁽³⁾と。つまり真理は超時間的ではなく、むしろ時間の中に開示されるのである。「存在は、それ自体、時間であるV」という彼の命題は、真理は、不易な存在の真理ではなく、時間の真理であると規定する。だから「人間は、彼の「時間・内・存在V」を、歴史として経験するような仕方、時間の内に有る⁽⁴⁾ともいう。歴史的存在としての人間は、時間の外側に出でしまうことはできない。しかし、人間は己れが時間の中にあることを知っているという現存在の経験によって、単なるその時の時の現存在から超出して、時間の統一を絶対的現実性として「永遠なる現前V」として表象する。そして、歴史の経験は、人間を超越的な時間の統一の中へ投射するのである。

釈尊の「久遠実成V」は、過去に生起した事実として歴

史の経験であり、したがって現在に持続する「過去」の現在Vとして、時間の統一の認識である。それは、単に過ぎ去り行く各現在を止揚・超越した「永遠なる現在V」として、自己自身の認識でもある。換言すれば、絶対的現実性の現前として、自己の根源を知ることでもある。というのは、ピヒトも指摘するように、「人間は人間自身として、このひとつの不断に新たな不可逆的「時V」において、おのれ自身を認識する⁽⁵⁾」からである。時間の統一、つまり歴史の経験において、人間は自己を認識するのである。それは、永遠なる現在としての絶対的現実性において、人間が歴史を超越した永遠の根源へ還帰することであるとともに、またそこから新たに歴史へ発展することでもなければならぬであろう。なぜならば、時は不断に新たに創造的に前進するからである。もし時が現在にのみ停滞するならば、それは将来に対して開かれていることを意味しない。しかし、時間は、いまだないものを現在へともたらすことによって、構造の領域を不断に拡大する。それを、ピヒトは、時間の、時間自身に対する諸々の可能性の「可変性⁽⁶⁾」と呼ぶ。将来は可能性として、現在と関わっている。過去も将来も現在に集中

するのである。こうして、永遠性の現前する絶対的現在
は、時の中心として、永遠的根源への還帰と同時にま
た、そこから未来への発展をも促進するに至る。ここに
新しい歴史が始まる。

釈尊は久遠実成Vにおいて、歴史の根源たる永遠の
原、歴史を過去に遡及することによって透視した。これに
対して、日蓮は、それを承けながらも、さらにこれを反
転して、時の不可逆的方向において、新しい歴史を創造
するべく、過去の釈尊を否定媒介的に発展せしめて、彼
を凌駕したのである。このような釈尊と日蓮との関係
を、永遠と歴史の媒介的構造における入遡源—発展Vの
二重性として把握しようと思図したのが、本稿である。

二、永遠の具体性

日蓮の出発点は、法華経の本門思想たる久遠実成V
にある。彼は、この思想を単なる法身一元論とは区別す
る。法華以外には「法身の無始無終はとけども、応身・
報身の頭本はとかれず」(『開目抄』)といて、抽象的な
法身一元論を排除して、具体的な歴史の生成をその永遠
論の内容とする。それは永遠と歴史との媒介であり、人

間の行為と経験がその構成にとって必要不可欠の要件で
あることを示す。しかし、同時に、人間の行為と経験は、
単にその現存在において根拠を有するのではなく、時間
の奥行きにおいて、無限の過去を遡り、ついにはこれ以
上遡行できない、究極の極限に達する。そこにおいて
は、歴史が生起する以前の、永遠の初めが示される。そ
れを久遠元初Vと呼ぶ。この永遠の始源において、歴
史の出来事は既に決定されたものとして方向づけられて
いる。それは時間を超越した永遠の根源的な出来事とし
て、いわば「原歴史」であるが、同時にまた時間の未来
において展開される歴史の出来事でもなければならな
い。そこに法身の単一性を破って、歴史的存在たる入応
身と報身Vの具体性が出てくる理由があるといえよう。

日蓮の歴史観は単なる歴史観ではない。彼は、歴史を
越えた超越的な根源から歴史を見る。それは久遠Vを
基底とした歴史観であり、永遠性を歴史の只今現在にお
いて行為的実践的に生成せんとする歴史哲学である。そ
こでは歴史的現在に過去に遡源するとともに、未来にも
発展するという二重のダイナミズムを示す。しかも、人
格の形において、永遠の根源と歴史の進展とが結合す

る。釈尊と日蓮とはその人格的關係において、このよう
な永遠的根源と歴史の進展との相互媒介によって連関す
る。両者の内的關係は、永遠を根源とする歴史の発展に
おいて明示されるに至る。それが、彼のいわゆる「在世
の本門と末法の始めは一同に純円なり。但し彼は脱、此
れは種なり」(『観心本尊抄』)との言明を導く。それは、
過去から現在ないし未来への必然性として規定された関
係に他ならない。そこではじめて、釈尊に対する日蓮の
根本的な立場が表明されるのである。しかし、そこに到
達する迄には、先ず日蓮自身による彼以前の仏教史に対
する認識が前提とされるであろう。

三、連続する仏陀

日蓮は自己を仏教史の展開においてどのように位置付
けしていたのであろうか。それは次のように示されてい
る。「時代を以て果報を論ずれば、竜樹・天親に超過
し、天台・伝教にも勝るなり」(『頭仏未来記』)として、
久末法Vという歴史的状况との関連において、自己の優
越性を誇っている。そして、「日蓮は恐らくは三師に相
承し、法華宗を助けて末法に流通す。三に一を加えて、

三国四師と号く」(同)といて、自己の仏教史の展開に
おける正統性を主張する。それでは、彼が入流通Vしよ
うとしたものは、何であらうか。それは彼が佐渡流罪期
に著した『開目抄』においては、「一念三千の法門は、
但法華経の本門寿命品の文の底にしづめたり」(『開目抄』
としたところのもので、晩年期には「仏滅後に迦葉……
天台・伝教のいまだ弘通しましまさぬ最大の深秘の正
法、経文の面に現前なり」(『撰時抄』)と言ったものであ
る。さらに、その内容は、「一には……本門の教主釈尊
を本尊とすべし。……二には、本門の戒壇。三には……
南無妙法蓮華経と唱うべし」(『報恩抄』)との、いわゆる
久三大秘法Vに他ならない。

右の二、三の引用文において示されていることは、釈
尊→阿難→迦葉→馬鳴→竜樹→天台→伝教→日蓮という
系列であり、仏法の歴史的展開の系統に他ならない。そ
して「末法のために仏留め置き給う」(同)とした最後の
法を、日蓮が弘通することである。そこには、仏法
は段階を追って順次にその内容を展開するという歴史的
方向性が示されているといえよう。しかも、それは前代
の人物から後代の人物へと継続的に伝承されて、その内

容を深めていくというものである。そして、日蓮がこの線上において最終的かつ究極的な意味を担う人物として浮び上ってくる。ということは、逆にいえば、日蓮以前の諸人物はすべて彼を志向し、彼の出現をまつてはじめて彼等の存在意義も全うされるということの意味しよう。つまり、日蓮は釈尊に始まる仏教史の展開における最終的・究極的な存在であるという意義を担うのである。

ここにおいても、仏法は時間の縦の系列関係において、順序性をもって次第にそれ自体を展開していくという構造が見られるであろう。このことは、仏陀あるいは仏法の自己超越性⁽¹⁵⁾と言ひ換えることもできよう。何となれば、仏とは決して一回限りの存在ではなく、次から次へと順次に出現してその内容を豊かに展開していくからである。つまり、仏は自己をたえず超克し凌駕しながら発展する存在であるということである。不断に自己超越を繰り返しながら、自己自身を深め、拡大していくのが、△過程的実在⁽¹⁶⁾としての仏の存在構造であるといつてよいであろう。それは、A・N・ホワイトヘッドの△神の自己超越⁽¹⁷⁾superfect⁽¹⁸⁾△の概念にも相通するもので

あって、仏の時間的構造を示すものである。

こうして、仏あるいは仏法は、歴史的には釈尊に始まり、竜樹や天台、伝教に継承されて発展しながらも、日蓮に至って終わるといふ、一種の円環システムを描くこととなる。そして、日蓮に至って終わるといふことは、決して終止や停止を意味しない。むしろ、そこからまた新たに始まると解すべきであろう。「終われば、また始まる」(「荀子」)ということは真理であって、旧来の釈迦仏教に満足できなくなった歴史状況においては、永遠なる仏はさらに自己を展開して、前代の殻を脱皮して、新しい仏教の発展・創造へと向わなければならないであろう。それが仏の自己超越、たえざる自己更新、創造的前進に他ならない。このように、仏法とはそれ自身が歴史的に展開される、時間的過程的存在であるが、しかし、だからといって、単なる果しなき無際限な過程ではなく、どこかにその過程を超越する契機がなければならぬ。そこに、日蓮の存在の意義があるといえるであろう。

ということとは、日蓮は仏法の無限の流れにおいて、その流れを超越する一つの大きな歯止めをかけたことを意味する。それが彼の△本尊△建立である。「此の時……

一圓淨提第一の本尊、此の国に立つ可し」(「観心本尊抄」)とは、釈尊に始まった仏法の展開における最後の、究極的な完成を意味する。それは、それ以前の流れをそこに置いて収斂し、しかもそれ以後の流れがそこから新たに始まるべき出発点でもあり、旧き運動と新しき運動とを統一する中心点である。かの「一同に純円なり」(同)とは、このような中心点における新旧の両運動の統合を意味するものに他ならない。彼が本尊について、「如来の滅後、五の五百歳に始む、観心の本尊」(同)と規定したことは、意味深長である。釈尊以後の仏教の歴史をそこにおいて集約するとともに、もはや釈尊の仏教では歴史状況に対応しきれなくなった時点において、新たな仏教の発展を創造するといふことが、そこには示唆されているからである。したがって、彼が「無間地獄の道をふさぎぬ」(「報恩抄」)と言った時、日蓮の出現およびその本尊建立は、全人類の永久の救済原理を確立したことを意味する。そして「万年の外、未来までもながるべし」(同)と言ふのは、その救済原理の確立によって、もはや仏の自己超越の運動が究極点に達して、完了してしまつたことを意味するのである。

四、未来形としての上行

それでは、先に永遠の元初においてこのような歴史的出来事は決定されていたと述べたが、それは日蓮による本尊確立とどのような関連を有するのであるか。これは、釈尊がなぜに久遠実成を説いたのかという問いともつながるであろう。釈尊が久遠実成を開顕した意図は何であろうか。そこにすべての秘密は隠されているといつても過言ではない。なぜならば、釈尊の久遠実成は、日蓮がいみじくも指摘するように、決して単なる過去を示しただけではなく、むしろそれは反対に、未来を指示したからである。というとは非常に逆説的に聞えるけれども、そこに△上行菩薩△の存在意義があらわとなる。というのには、釈尊が久遠実成を開示したのは、実に上行菩薩を大地の底から召し出して、未来に法を付与して流布させようとの目的のためである。

では、なぜわざわざ上行菩薩を涌出させて、釈尊は法を与えたのであろうか。それは、時の根源たる永遠に帰り、その永遠の法を未来に流通するためである。永遠の法は永遠の人が弘めるべきである。「法是れ久成の法な

るに由るが故に、久成の人に付す」(『観心本尊抄』)とは、それである。したがって、上行菩薩とは永遠の人として、永遠の過去から仏であつた菩薩である。その容姿が「巍巍々々として尊高なり」(『開目抄』)と形容されるように、彼は単なる菩薩ではない。「仏である菩薩」という表現は、日蓮の思想においては珍しくはない。例えば、「文殊・弥勒等の大菩薩は、過去の古仏、現在の応生なり」(『法華要抄』)という具合にである。大地から涌出した」とは、永遠の過去から、という意味を象徴している。「下方とは、住して理に在るなり」(『御義口伝』)というように、それは八法性の淵底Vを意味する。つまり、真理の極地である。永遠の根源的な法を釈尊は未来のために上行菩薩に譲渡したのである。

だから日蓮は言う、「寿命品の一品二半は始めより終りに至るまで、正しく滅後衆生の為なり。滅後の中には、末法今時の日蓮等が為なり」(『法華要抄』)と。すなわち、釈尊の久遠実成は未来の八末法Vを的としている。そして、釈尊が上行等の地涌の菩薩に妙法を付嘱したのは、「一向に滅後の為」(『観心本尊抄』)なのである。これらの引用において明らかなように、釈尊↓久遠実成↓

に、釈尊は上行に法を移譲したのであるから、滅後の衆生にとつては、もはや釈尊は問題ではなく、あくまでも上行が焦眉の急となる。そして、その上行とはいったい誰かということが、歴史的現実の問題となるのである。

五、釈尊の根源性

ここでもう一度上行菩薩の意義を探ると、それは釈尊が日蓮に与えた保証であるといえよう。ひとり日蓮にだけではなく、広く滅後の衆生に対して与えた裏書でもある。ということ、上行菩薩とは、未来における日蓮の出現を予期した、釈尊の担保なのである。つまり、釈尊は末法における日蓮の出現を、上行菩薩の形を通して、予想したのである。結果からいえば、上行菩薩とは、歴史以前、永遠の初めにおける、日蓮の歴史的出現を予め決定した、八先取りV(anticipation)に他ならない。したがって、上行菩薩とは、日蓮の先在原理として、歴史に対する永遠の決定、つまり予定 Predestination であるといえよう。そして、この釈尊と上行との関係が、八契約Vという形式において結合しているということは、キリスト教における旧約あるいは新約の契約思想と軌を一

上行菩薩↓日蓮という方向が浮かび上ってくる。この系列が示す線は、何を意味しているのか。それは、歴史的人格としての釈尊が永遠の根源に帰ることにより、かえって未来の歴史において永遠の根源法が日蓮という歴史的人格によって顕現されるということである。それは、その中間の上行菩薩は何のためにあるのであろうか。それは、根源に帰った永遠の釈尊と日蓮とを結ぶ線であり、両者の媒介項をなす。永遠の根源仏は未来の歴史に対して、ある種の担保を提供したというのが、この上行菩薩の存在意味である。というのは、釈尊は究極的には永遠の根源仏として不滅ではあるが、インドに応誕した役割は既に終了したのであるから、次には自分の滅後のことを考えねばならない。そこで、滅後に弘めるべき法を残して、これを地底より出来した上行菩薩に譲ったのである。これは久遠実成の釈尊が上行菩薩に法を譲渡したのだから、その法の実体はもはやすでに上行に移行していることを示す。今日、世俗の法律においても、AからBへ債権・債務あるいは物権等を譲渡すれば、その所有権はAからBへ移転して、Aはもはやその所有者たる地位を主張することができなくなる。それと同様

にするものともいえよう。上行菩薩は釈尊に対して、末法において妙法を弘めるとの約束をして、妙法を釈尊から譲り受けた。これは決して単なる神話でも比喩でもなく、まさに契約という人格的な形における永遠と歴史の関係、言い換えれば、仏の自己規定に他ならない。ということ、永遠の根源仏がたえず歴史の中に立ち現われ、その根源法を歴史的に顕現し展開するということがある。そして、その八仏の自己規定Vとは、永遠の根源仏が歴史に顕現するときの前後関係を指すものに他ならない。つまり、八久遠の釈尊↓上行菩薩↓日蓮Vという関係は、ただ唯一無二の永遠の根源仏の自己規定なのである。それは、歴史において現われる多様な姿を内的に統一する関係として、永遠の根源仏としての意味での釈尊の自己自身に対する、過去―現在―未来における規定に他ならないのである。

それゆえに、日蓮はまた「本因妙の釈尊」とも呼ばれる。あるいは「久遠元初の釈尊」とも呼ばれる。それは、インドに応誕した釈尊を「本果妙の釈尊」として区別するからである。インドの釈尊は既に法華経・寿命品において久遠元初の釈尊に帰入した。そして、その根源

的な永遠仏としての八久遠元初の釈尊Vの直接的な現われが、日蓮なのである。日蓮は久遠と末法とを直結する人格として、永遠の根源が時間の進展においてその全き姿を顕現した歴史的存在であるといえよう。従って「正像二千年の弘通は末法の一時に劣るか」(『報恩抄』)とは、そのような時間の進展の中において、過去からの必然性として、言い換えれば、因果関係において、いわゆる八種一脱Vの相対的關係において、過去の「熟脱」から脱却して、新たな「本因」つまり根源的な原因たる本質を具現することを意味する。だからその八一時Vとは、一、二、三……というような相対的な「一」ではなく、永遠の根源性が歴史の真只中で具体化した八永遠の現前V、八絶対的現在Vの現出した世界に他ならない。それは時間の単なる流れを止揚する超越的な契機であるが、同時にまた時間の自らの進展においてこそ、可能となった事態でもある。だから、「是れひとえに日蓮が智のかしこきにあらず。時のしからしむる耳」(同)といわれるのである。それは、過去の八本果妙Vの釈尊に取って代わって、新しい八本因妙Vの釈尊の出現を促す、時の進展、創造的前進に他ならない。こうして、永遠の根

源仏は未来の歴史に対してその自己のあるべき姿を投射し、予めその結果を先取りする。そこに八釈尊一上行一 日蓮Vの關係が、歴史の時を媒介にした永遠の哲学であることが知られよう。

六、末法の釈尊

さて、ここに八本因一本果Vという二種の釈尊像が浮かび上ってくるが、これは仏の化導、つまり衆生に対する救済の観点から見た場合に、区別されるものである。「設い法は甚深と称すとも、未だ種熟脱を論ぜず。還つて灰断に同じ、化の始終無しとは是なり」(『観心本尊抄』)として、衆生に対する仏の化導の始終相、つまり救済史の過程を欠如したものは、成仏の原理たりえないことを表明する。これは、人間に仏性が内在しているということだけでは、単に可能性を示したにすぎず、いまだその罪業を消滅した成仏の現実態ではないことを指す。単なる仏性内在論ないし遍在論それ自体は、ただちに成仏を具体化する救済の原理でない。そこに八種・熟・脱Vの三益論が導入される理由がある。そして、それは因果論と同一なのである。なぜならば、八下種Vを本因とし、

八脱益Vを本果とするからである。「其の遠因果を顕さ

ず。……化導の始終跡を削りて見えす」(同)とは、因果

と化導(種熟脱の三益)とが同じものであることを示す。

そして「本有の三因之無し。何を以てか仏の種子を定めん」(同)とは、成仏という救済を成就するには、仏性内

在論だけでは不十分であることを示すのである。こうし

て釈尊は、八熟脱Vの釈尊、すなわち本果妙の立場と、

八下種Vの釈尊、すなわち本因妙の立場とに分かれるの

である。換言すれば、釈尊は二度出現することになると

いえよう。したがって、「此の事もし実事ならば、釈尊

の二度世に出現し給うか」(『撰時抄』)とは、まさに後者

の八本因妙の釈尊Vの出現を指す。そして、それは永遠

の元初において既に予定されていたかの上行菩薩の歴史

的出現でもある。だから、続けて「上行菩薩の重ねて涌

出せるか」(同)とも言うのである。しかし、上行菩薩は

八本因妙の釈尊Vに対して名づけられた仮の名前、暫定的、

過渡的媒介的存在であるから、日蓮によってそれが

歴史的に実現された今となっては、もはや使用する必要

がなくなったのである。八日蓮Vの名称をもって以後は

使用すべきであろう。そこに八日蓮本仏論Vの意義が獲

得されてくるのである。

これを後から振り返ってみれば、釈尊のインド出現

は、実に八本果Vから八本因Vへの転換を目指したもの

であることが知られるであろう。「本門は、序・正・流

通俱に末法の始めを以て詮と為す」(『観心本尊抄』)とは、

それに他ならない。また「仏の出世は、靈山八年の諸人

の為に非ず。正像末の人の為なり。又、正像二千年の人

の為に非ず。末法の始め、予が如き者の為なり」(同)と

して、明らかに釈尊の久遠実成は日蓮を志向し目的とし

ていることが知られる。それだから、「本果妙の釈尊、

本因妙の上行菩薩を召し出す事は、一向に滅後末法利益

の為なり」(『百六箇抄』)といわれるのである。その八本

因妙の上行菩薩Vとは、八本因妙の釈尊Vに他ならな

い。なぜならば、同じく「久遠釈尊の口唱を今日蓮直ちに

唱うるなり」(同)として、久遠の釈尊と日蓮とが上行

菩薩を媒介としながら直接的に同一であることが示され

るからである。それは、久遠の根源仏の歴史的現実化で

あるから、「日蓮が修行は久遠を移せり」(同)とも言わ

れるのである。こうして、日蓮は八久遠本因妙の釈尊V

存在であることが理解されよう。「所詮、円機有つて、円時無き故なり」(『観心本尊抄』)とは、時の進行によって、つまり、まさに時勢によって、かのインドの釈尊が還帰したところの永遠の根源仏が、その内面において未來の釈尊として予想された仮像たる上行を媒介としながらも、直接歴史的に顕現することを意味しよう。「余行にわたさず、直達……」(『本因妙抄』)とは、その直接無媒介性を指している。そして「釈尊久遠名字即の位の御身の修行を、末法今時日蓮が名字即の身に移せり」(同)として、久遠本因妙の釈尊の直接的現われが日蓮に他ならないことが示されるのである。

七、前仏と後仏

ところで、ここに引証した『百六箇抄』と『本因妙抄』を偽書であるとして否定する向きがあるが、愚にもつかぬ偏見も甚しいといわざるをえない。何となれば、これらにおいて示されている思想は、『観心本尊抄』をはじめとして、『開目抄』、『法華取要抄』、『撰時抄』および『報恩抄』等における思想構造とほぼ同一だからである。そして、それら以上に、簡潔にその意味内容を明

確に表現してさえているのである。むしろ逆に、偽作論者こそ、いったい誰がこれらの重要な文献を偽作したのかを立証すべきであろう。

偽作論に関しては、いつ、どこで、誰が、どのような状況と目的において、何を為したかといった因果関係を確定することが、科学的証明には必要不可欠な条件である。そのような手続きに重大な欠陥を示すかの偽作論を強いて学問的と詐称するのは、まさに欺瞞に他ならぬ。厳格な文献学の確立こそ要請されねばならぬにもかかわらず、裏に隠され意図が学問を装う時、それは学問に対する冒瀆をもたらすだけではないであろう。

『観心本尊抄』は、日蓮自ら「此の書は難多く答少し」(『観心本尊抄送状』)と言ふように、非常に難解を極める。また「未聞の事なれば、人耳目を驚動すべきか」(同)とあって、既存の価値体系に慣れ親んだ者にとっては、理解し難い、新しさと深さがあることが示唆されている。それは、「未だ寿量の仏有さず。末法に來入して、始めて此の仏像出現せしむべきか」(『観心本尊抄』)とあって、末法という歴史の時において始動する、深く隠された釈尊の真意をそこに読み取るべきことを暗示しているの

ある。「彼の外道は先仏の説教流伝の後、之を謬つて後仏を怨と為せり」(『寺泊御書』)ともいって、過去の前例を引き合いに出す。つまり、先仏たる本果妙の釈尊の仏教が流布して後に、これを学ぶ後代の者が、後仏たる本因妙の釈尊、すなわち日蓮に対して、反対するといふのである。既成の価値と権威に固執する者は、それを打破した新しい価値に対して反動的に拒否する態度を示すのは、世の常でもあるといえよう。

しかし、いわゆる「白法隠没」した釈迦仏教に対して、新しい仏教が興起することは時代の要請であり、歴史の必然であろう。「いかなれば不軽の因を行じて、日蓮一人釈迦仏とならざるべき」(『佐渡御書』)と彼が言う時、日蓮は過去の前例を踏まえて、仏の自己超越的發展運動(Superfection)たえず乗り越えることによって接続しながら、しかも進展する意の線上にあることを自覚しているといえよう。それは、永遠の根源仏の、自己における歴史的生成を意味するのである。

こうして永遠仏をして日蓮に現成せしめるといふことは、いわゆる八真空妙有Vの時間的展開の姿に他ならない。永遠そのものは空であり、空はいつまでも空たるこ

とに停滞することは許されない。もしそうであれば、それはもはや一つの有に転落するからである。したがって、空たる永遠は自己を空じてさらに歴史に転化せざるをえない。永遠は時において有化するものである。時として有化した永遠、それが八久遠実成Vの意味するものである。したがって、久遠実成とは不断なる永遠の歴史化であって、決して静止的に固定化された超越的永遠の一面のみを意味しない。むしろ不断に時間の中に自己を展開するのである。そこに、永遠仏が因果を交互に転換しながら時の前方に進行するという歴史的發展の方向性が見られる。「されば内証は同じけれども、法の流布は、迦葉・阿難よりも馬鳴・竜樹等はすぐれ、馬鳴等よりも天台はすぐれ、天台よりも伝教は超えさせ給いたり」(『報恩抄』)と言ふのは、まさに久遠一仏の歴史的展開として、自己超越的な発展を示しているといえよう。そして、日蓮自身は「此の功德は伝教・天台にも超え、竜樹・迦葉にもすぐれたり」(同)として、歴史上の前仏に対して、自分こそが深く永遠の根源を無限に究め尽した者として、彼等に超出していることを示す。それは、彼こそが前仏の連続的出現を彼において最終的に完結させた

からである。それが八本尊Vという根本原理の確立であったのである。

八、文化の実践

しかし、日蓮はそこですべてが終わったとは見ていない。なぜならば、時はさらに進むからである。彼以前の仏教史の展開は彼においてその八法体Vの完成を実現したが、次にはこの完成された統一体としての八本尊Vを原理としながらも、これをさらに時代状況に対応して文化的に応用するという、やや内容の異なる発展を促さずにはおかないからである。それが、「当に知るべし。此の四菩薩折伏を現する時は、賢王と成つて愚王を誠責し、摂受を行ずる時は、僧と成つて正法を弘持す」(『観心本尊抄』)といわれる理由であろう。その場合、その文化的主体は、必ずしも単一の主体、つまり単独者とは限らないであろう。むしろ、集合的人格が文化的展開の主体となりうるこの可能性の方が強いとも考えられよう。なぜならば、八賢王Vあるいは八愚王Vという概念は、現代の歴史的状况においては、単なる個別の主体というよりも、むしろ社会的存在としての集団的性格を濃

厚にもっているからである。「和党ども、二陣三陣と続きて、迦葉・阿難にも勝れ、天台・伝教にもこへよかし」(『種種御振舞御書』)と日蓮が言う時、それはこのような社会的勢力としての集合的人格の存在と活動が、将来における仏法の社会的文化的応用発展においては重要であることを示唆しているものと受け取ることができよう。

宗教と社会との連関は、日蓮にとって単なる横の空間的な関係としてだけではなく、むしろ時間論的次元、つまり永遠性の観点から把握される。「今、爾前迹門にして十方を浄土とがうして、此の土を穢土ととかれしを打ちかへして、此の土は本土なり、十方の浄土は垂迹の穢土となる」(『開目抄』)と言うのは、永遠性の本質的次元の開示によって現実世界が八絶対的現実性Vとして定立されることを意味する。また「今、本時の娑婆世界は：常住の浄土なり」(『観心本尊抄』)と言うのも同様に、八本土Vの現出は八本時Vの開示と相関的であることを示す。ここに八本時Vと八本土Vの両概念はさらに八本師Vの概念をも暗示するに至る。末法は本時として定立されるということは、そこに同時に本師の出現をも含蓄するものでなければならぬであろう。「其の教主を論

ずれば、始成正覚の釈尊に非ず」(同)とは、永遠の釈尊が歴史的现实として末法に顕現することを意味する。そして歴史の釈尊から永遠の釈尊への移行には、いわば歴史でもなく永遠でもない、両者の過渡的媒介として、永遠から歴史へ映じた影が前提される。「影現の実報・寂光を仮立す」(『十法界事』)とは、そのような意味合いであろう。上行の涌出はまさにこの影現に他ならない。従

って、それは、想像上の人格としていわば数学における虚数の概念にも類比すべき意義をもつていよう。それに対して、日蓮は実在の人格としていわば実数に対応しよう。そして、この八上行—日蓮Vの関係は、虚数と実数の合成としての複素数の概念にも対応する構造をもつといえよう。要するに、久遠一仏として永遠化された釈尊自身の内に、未来に対する自己の内面像 (Imaginary person) とその歴史的现实像 (Real person) としてそれぞれ上行と日蓮とが表示されるのである。これがさらに歴史の釈尊と相関する時、そこには歴史世界における宗教的人格の間にいわば複素変数函数論的構造の対応が見出されるであろう。その虚数の表示によって函数の変換が可能なるように、永遠の釈尊自身、想像上の未来像を媒介と

して果上の仏から因位の仏へと自己転換ができるのである。そこに上行の存在を要請する必然性がある。それは「未だ見聞せざる教主釈尊」(『顕仏未来記』)を先取り見したところの歴史の釈尊の自己写像である。

この関係構造を複素変数函数論との相応性によって説明してみよう。田辺元博士によれば、虚数は実数成立の根底として絶対無の象徴である。複素数は実数の単純系列に対して、その「系列の系列」として多次元体系である。1を乗ずることは正数系列の逆転を意味するから、虚数 i を乗ずるのは、順逆の方向の中間まで逆転を行うことである。その中央の垂直方向の虚数は、実数系列の正負両方向の相反するいずれの一方にも傾くことなく、まさに正方向でも負方向でもない、いわゆる絶対否定の自在を象徴する。従って、実数の正負順逆の系列は、絶対無の根源から自由に定立せられるものであり、その両方向は、逆転轉換的に円において繋がる。その円を表明するのが、虚数系列の表わす垂直半径の方向であった、それこそ実数存在の根底たる絶対無の象徴といふべきである。(『理論物理学新方法論提説』)

ここに明らかなように、歴史的现实たる過去既存の熟

脱・果上の積尊を実数の正方向とすれば、未来革新の本因・下種の積尊、すなわち日蓮をその負方向とすることができよう。そして、上行菩薩とは、まさに実数の正負の両方向を絶対否定する虚数として、過去の積尊でも未来の積尊でもなくて、かえって両者を成立せしめる根源無(空)の象徴的表現である。それが、「法性の淵底」といわれるゆえんである。「円において繋がる」とは、熟脱の積尊から本因の積尊への逆転を、絶対無の象徴たる上行菩薩において行うことである。上行は、歴史の過去、未来という水平方向ではなく、その垂直方向への超越を意味する。この垂直的超越が歴史の方向を転換可能にするのである。それは有から無の根源に遡及することによって、過去既存の積尊が未来革新の日蓮へと飛躍・発展する時、裏に自己の映像として伴う効果に他ならない。有たる過去・熟脱の積尊は、自己否定の極、永遠の根源に帰る時、逆方向の未来へ向けて自己を写像する。それが、久遠積尊の反射としての上行の姿なのである。そして、この熟脱から下種への逆転、過去の結果から未来の原因へと進む方向転換は、「系列の系列」としての完結なる無限、すなわち超限的統一、あるいは有限

無窮系列という複素変数函数論の構造にも相応するであろう。それは、時間の飛躍性、非連続性を根源無の象徴たる虚数をもって表示することにより、系列の多次元体系を自己の内的本質の展開として、発展即還帰、進出即遡源という自己還帰的統一、自発自展の体系を構成するものである。日蓮の見た積尊像は、実にこのような自己の内的、多次元的、動的統一を表現するものである。

註

- (1) G・ビヒト・岡本三夫訳『歴史の経験』一一九頁、未
来社刊一九七八年。(Georg Picht: Die Erfahrung der
Geschichte, 1958)
- (2) 同一一八頁
- (3) 同一一九、一二〇頁
- (4) 同二〇頁
- (5) 同九九頁
- (6) 同一一八頁
- (7) 『日蓮大聖人御書全集』(大石寺版) 一九八頁
- (8) 同二四九頁
- (9) 同五〇五、六頁
- (10) 同五〇九頁
- (11) 同二八九頁

- (12) 同二七二頁
- (13) 同三二八頁
- (14) 同三二八頁
- (15) 同二五四頁
- (16) 同二四九頁
- (17) 同三二八頁
- (18) 同三二九頁
- (19) 同三二九頁
- (20) 同二五〇頁
- (21) 同二一一頁
- (22) 同三二五頁
- (23) 同七五一頁
- (24) 同三三四頁
- (25) 同二五二頁
- (26) 同三二九頁
- (27) 同三二九頁
- (28) 同二四九頁
- (29) 同二四六頁
- (30) 同二四六頁
- (31) 同二七三頁
- (32) 同二七三頁
- (33) 同二四九頁
- (34) 同二五三頁
- (35) 同八六四頁

- (36) 同八六二頁
- (37) 同八六二頁
- (39) 同八七七頁
- (40) 同八七七頁
- (41) 同二五五頁
- (42) 同二五五頁
- (43) 同二四八頁
- (44) 同九五二頁
- (45) 同九六〇頁
- (46) 同三二八頁
- (47) 同三二九頁
- (48) 同二五四頁
- (49) 同九一一頁
- (50) 同二四四頁
- (51) 同二四七頁
- (52) 同二四九頁
- (53) 同四二一頁
- (54) 同五〇九頁
- (55) 『田辺元全集』(筑摩書房) 第十二卷三四四、三四五頁

(おぢやまこと・東洋哲学研究所研究員)