

## 末法思想に関する一考察（第二輯）

——「末法為正」（日蓮）の意味を考える——

町 田 是 正

鎌倉仏教の興起とその発展の経緯を概観するとき、それらの仏教は必ず末法思想との関りに於て問題とされているのである。いま関りに於て、ということは、鎌倉仏教の凡てが斉しく末法思想を超克することを以て共通の課題として生起したことを指している。平安末期から鎌倉時代にかけて厭世的なイデオロギーとして当時の社会の深部にまで浸透した末法思想をもって、思想史的背景として発生したところに、鎌倉仏教のもつ歴史的性格なり、特色を幾つか抽出できらるであらう。

曾って、辻善之助博士は『鎌倉時代の仏教には二つの大きな流れがある。その一は旧仏教の復起で、一は新仏教の興起である。この二つの流れは何れも末法思想に淵源している』（辻善之助「日本仏教史」第二卷中世篇之一・一〇六頁・岩波書店刊）と、指摘されている。そしてこの碩学は鎌倉仏教の特色として、末法思想の影響の他に、実際的であること・平民的色彩が強いこと・を相当数の頁をこれに当て論述されている。然し、その指摘は平盤的で鎌倉仏教の思想的な構成と位置づけに欠ける点で、筆者は不満である。それは前書の仏教史書としての性格と、博士の実証史学の史風によってもたらす結果であって、無理からぬところであらう。

明らかに末法思想は、鎌倉仏教發生の思想的・或は歴史的背景となつたものである。その仏教の興起を促した動脈的役割を果した点に於て、末法思想のもつ意味と、それとの関りに於て鎌倉仏教の歴史的意義を考察することは、決して無意味のことではないと確信する。

この小論では、鎌倉仏教の第三の段階に出現した日蓮聖人の宗教のなかで、末法思想が如何ように受容せられ、如何ようにそれと対処しつつ、宗教の充実と深化に努められたかという、聖人の宗教形成過程を思想的立場からこれを考察し、併せて末法思想のもつ論理的構造にも立ち入つて考えてみたい。

鎌倉仏教を概観して、その特色を理解しようとするとき、次の三段階に区分することが望ましい。①法然・栄西の開拓者の段階。②親鸞・道元の充実深化の時代。③一遍・日蓮の元寇前後の新たな危機を示す段階。また付言すれば、旧仏教の復興も南都仏教系は主に①と②の段階であり、天台・真言は③の時代である。鎌倉仏教を斯様に整理することで、日蓮の宗教的特色を理解することが出来よう。

## (二)

日蓮聖人の生涯を具に鑽仰するとき、それは法華経色説の歴史であり、値難弘教の生涯であつた。

會つて、山川智応氏は、聖人の宗教的自覚・法華経色説の内観について次のような五段階を設けた。①「法華経の持経者」(伊東流罪・四恩抄述作)。②「法華経の行者」(教機時国抄述作)。③「日本第一の法華経行者」(文永元年小松原法難)④「末法の法華経行者」(開目抄述作)。⑤「上行自覚」(本尊抄述作)である。(山川智応「日蓮聖人遺文・開目抄講話」(龍吟社刊・二七四頁)。然し、筆者が惟うに、聖人の宗教形成と充実の経緯は、既に立教明宗当初から胸に秘めた末法救済の大願の宗教的実践による当然の帰結である。若し、大願なくばあの値難弘教の生涯はあり得なかつた筈である。従つて、ここでは聖人を宗教的に鑽仰すると共に、その思想的構造にも立ち入らねばならない。

聖人の宗教的發展は、法華経に予言する真文の宗教的実践の帰結であり、その値難弘教の時々刻々が重要な發展契

機となつてゐる事は否定のない所である。

聖人の御文書の処々に引用されるところの

①而此経者・如来現在・猶多怨嫉・況滅度後・(法師品)。一切世間・多怨難信(安樂品)

②濁劫惡世中・多有諸恐怖・惡鬼入其身・罵詈毀辱我・為說是経故・忍此諸難事・我不愛身命・但惜無上道(勸持品)  
等々の法華経色読者の自覚の文、末法弘教者の覚悟を示されたこれらの文々に証するならば、法華経の行者の資格は末法恐怖惡世・斗諍堅固の世に出現し、以つて捨身弘教の実践であらねばならなかつた。即ち、教証を行証へと質的に高揚されるところに、一宗教者から法華経の行者へと宗教的展開・宗教的昇華が行われたと云つてよい。

三

末法思想は、平安末期(一一〇八六)院政の宮廷貴族の浄土思想と表裏をなすものである。

例えば「梁塵秘抄」(後白河法皇撰)の中に収録される法文哥にも表現されている。

①極樂浄土の東門に、機織る虫こそ桁に住め、西方浄土の灯火に、念仏の衣ぞ急ぎ織る。(岩波文庫・五五頁)

②浄土は数多あむなれど、弥陀の浄土ぞ勝れたる。九品なむなれば下品下にもありぬべし。(岩波文庫・四〇頁)

③竜女は仏に成りにけり、なか我等もならざむ。五障の雲こそ厚くとも、如来月輪かくされじ。(岩波文庫・四四頁)

右の二・三の仏歌をみることによって、平安貴族の所謂「欣求浄土・厭離穢土」の思想をうかがい知ることが出来る。そして、莊園制の崩壊に基く経済的地盤を失ない、加えて相次ぐ国家的動乱の中に捲き込まれたとき、益々末法観を強く意識したのであろう。斯うした末法思想は、単に平安貴族の社会層のみではなく、保元(一一五六)・平治(一一五九)の乱、平氏の滅亡、或は連年に亘る天災地異を眼前したとき、その有為転変たる歴史的現実は広く中世人

の精神の奥深く追真的圧力をもって浸透していったのである。

末法思想は平安貴族の後退的な歴史観を理論的に表明したものである。若し末法当来の年度に關して扶桑略記第三十白河天皇条によれば「永保元年九月十五日・戊戌末時山僧引卒數百兵衆。行向三井寺。重燒殘堂舍僧房等畢云。堂院二十処經藏五所神社九処僧房一百八十三処。但舍宅不注載之不知其數千而已。門人上下各皆逃隱山林或含悲入黃泉或懷愁仰蒼天。今年入末法一歴三十年矣。」(國史大系第六卷三三頁)と叡山と園城寺との僧兵の亂争の記事であるが、いま永保元年(一〇八一)より三十年を逆算すると永承六年(一〇五一)となる。翌七年から末法に入ったのが通説である。

この扶桑略記の算定は、中国古代の革命伝説である讖緯説に基く「周書異記」の説によるもので、平安朝以来の通説となっていた。日蓮聖人も「仏生れさせます時に三十二の不思議あり。此事周書異記と云ふ文にしるし置けり」(月滿御書・昭定遺四八六頁)とあって、当時の通説に随っている。この周書異記は、仏滅年度を周穆王五三年壬申(紀元前九四九年)としている。この仏滅年代が誤りであることは周知の所である。然し、ここで中世人の年代的誤謬を指摘したとしても思想的には意味がない。それよりも、末法とは歴史の危機の切迫した宗教的表現であり、危機意識はつねに末法思想を喚起するものであることを、注意すべきである。(戸頃重基「日蓮の思想と鎌倉仏教」三三四頁・富山房)

末法思想は確かに後退的・下降的な仏教史観である。然しここに、末法の危機を意識したときその末法思想と対決し、その超克をもって立宗の基本的概念としたのが鎌倉新生の仏教である。末法の克服を通して興起した仏教は、単なる平安伝統仏教の継承ではなく、正に新生の革新的要素をもった仏教であったのである。その新生鎌倉仏教の末法克服の在り方には、積極性と消極性・難行道と易行道・聖道門と淨土門と云った二者択一の方途が見い出されるが、その難易の何れを択るにしても超克の原理には変りはないのである。

日蓮聖人の末法克服の理論的根柢をみると、明らかに積極性・難行道の途を択っている。その難行道を撰んだからこそ生命の躍動する宗教となり得たのである。ここで、聖人の末法超克の思想的論拠について、便宜的に抽出し後

述の資としておこう。

第一に、末法濁惡の現在をして久遠本時と同調せしめ、歴史的同時性を認めようとしていることである。単に物理的・機械的・量的な時間の流れによる過去・現在・未來の三時を想定するのではなく、量的な時間を超越した宗教的・純粹な時間を考えられているのである。因に該当文書を摘出すれば左の通りである。

①今本時娑婆世界離三災二出四劫常住淨土。仏既過去不滅未來不生。所化以同體。此即己心三千具足三種世間也。(觀心本尊鈔・昭定遺七二二頁)

②在世は今にあり、今は在世なり。(種々振舞御書・昭定遺九七一頁)

③法華經壽量品には「自從是來。我常在此娑婆世界・說法教化」。「常在此不滅・以方便力故・現有滅不滅・余圍有衆生・恭敬信樂者・我復於彼中。為說無上法」。「我此土安穩・天人常充滿」。

即ち、壽量品の「常在娑婆」の思想に基くその教証の実現こそ、末法克服の第一原理となっているのである。

第二は、末法失本心の衆生を救済する唯一絶対の途は、法華經の建立によってのみ可能とするのである。所謂、法華經壽量品の魂魄である妙法五字の確立を宣揚されるのである。

。夫以療治重病・梅素良藥・救助逆誘・不如要法・所謂論時正像末。(曾谷入道殿許御書・昭定遺八九五頁)

明らかにこれは、涅槃經「然於病者・心則偏重」と、壽量品「是好良藥・今留在此」の文意に依ったものである。

いま「今留在此」の「此」とは處に約せば娑婆世界であり、時に約せば正像末の三時のうち末法を指すことは論をまたない。毒氣深入・不信謗法の衆生も正像末の三時に亘り遣使選告の如來の使に随って、是好良藥たる法華經を聞かし、一心欲見仏・不自惜身命の信念に徹したとき、末法の衆生は救済されるとするのである。當に聖人の捨身弘教・但惜無上道の宗教的实践は、こうした信念に支えられた展開である。これが末法克服の第二原理となっているのである。

る。

第三に、在世の機根と末法時の機根には差異はないとする考へ方である。即ち、教に対する人心の發動性は、正像末の三時には関りなく何れも同様な感受性と理解力を示しうると云うのである。この考え方は明らかに、正像末機根衰退思想の否定を表現している。

聖人の御文書には次の如く示されている。

①以<sub>レ</sub>本門論之一向以<sub>レ</sub>末法之初<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>正機。所謂一往見之時以<sub>レ</sub>久種<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>下種。大通・前四味・迹門<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>熟至<sub>レ</sub>本門<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>登<sub>レ</sub>等妙。再往見之<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>似<sub>レ</sub>迹門。本門序正流通俱以<sub>レ</sub>末法之始<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>證。在世本門末法之初一同純円也。但彼脱・此種也。彼一品二半、此但題目五字也。(観心本尊鈔・昭定遺七一五頁)

②推<sub>レ</sub>知仏意<sub>レ</sub>仏出世非<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>靈山八年諸人。為<sub>レ</sub>正像末人<sub>レ</sub>也。又非<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>正像二千年人<sub>レ</sub>。末法始<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>予者<sub>レ</sub>也。(観心本尊鈔・昭定遺七一九頁)

③末法には教行証の三俱に備れり。例せば如<sub>レ</sub>正法<sub>レ</sub>等。(教行証御書・昭定遺一四八九頁)

聖人が教証の依拠とする法華経は、種熟脱の三益を具備するが故に、それは正像末の三時に関係なく、末法の機根と云えども得脱の益にあずかるというのである。この在世と末法の機根を同一とするをもつて、末法克服の第三の原理とするのである。

以上、聖人の末法克服の理論的根拠を抽出したのであるが、これは要するに「末法為正」の思想に他ならない。この三つの論拠は果して如何なる態度から生まれたものであろうか。聖人の「末法為正」の精神的態度こそ思想史的に最も大きな関心事である。

日蓮聖人の末法超克の理論は一言ですれば「末法為正」の思想に他ならない。末法思想に随えば教行証は正像末の三時と並行して下降衰退するとなすのであるが、聖人に依れば末法こそ教行証を具備して脱益すると云うのである。この考え方は、負を正に置き変えると云った弁証の論理を思わせるものがある。

次に「末法為正」の思想を的確に示す真文を掲げておこう。

①正像末三時之中以末法始為正中正。問曰其証如何。答曰法師品云而此經者如来現在猶多怨嫉況滅度後。宝塔品云令法久住乃至所來化仏當知此意等。勸持・安樂等可見之。迹門如是。以本門論之一向以末法之初為正機。（觀心本尊鈔・昭定遺七一四頁）

②以滅後衆生為本。在世衆生傍也。以滅後論之正法一千年。像法一千年傍也。以末法為正。末法中以日蓮為正也。問曰其証如何。答曰況滅度後文是也。疑云日蓮為正文如何。答曰有諸無智人惡口罵詈等及加刀杖者等云云。自讃如何。答曰喜余身故難堪自讃也。（法華取要抄・昭定遺八一三頁）

惟うに「末法為正」の思想的主張は、仏身の常住・国土の常住に裏付されたものである。この「末法為正」の主張こそ歴史的時間を超えた宗教的純粹の時間を表現したものである。古来、哲学史上に最も解決の困難な問題とされてきた時間と存在の対立を見事に揚棄した発想なのである。末法と在世の異質の対立を「末法為正」と主張することは明らかに矛盾するのである。然るに、この矛盾する対立を「以末法為正」と末法の中に正法を統一することで、末法の質的低位を否定しようとしている。この末法の質的低位を否定する契機のなかに、時間を超えた同時・同質性を見出そうとしているのである。

それでは、末法思想の下降衰退の理論を否定し、正法時代と末法時代の二元の世界をして歴史的時間を超えた同一次元の世界として把握する発想は、如何なる宗教的実践から生み出されたものであろうか。当にこれこそ、聖人の捨

身弘教の過程で深化された信念であり思想なのである。末法の歴史的現実の中に身を投じ、値難弘教の刻々の中から「末法為正」の確信を固められて行ったのである。それこそ、末法克服のために全生命をたたき込んだ宗教的実践の何にもでもなかつたのである。

(五)

日蓮聖人の「末法為正」の確信は、晩年の身延在山中の著述「報恩抄」にも次のようにみえる。

。日蓮が慈悲曠大ならば南無妙法蓮華経は万年の外未来までもながるべし。日本国の一切衆生の盲目をひらける功德あり、無間地獄の道をふさぎぬ。此功德は伝教天台にも超へ、龍樹加葉にもすぐれたり。極樂百年の修業は穢土の一日の功に及ばず。正像二千年の弘通は末法一時に劣るか。是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず。時のしからしむる耳。(報恩抄・昭定遺一二四八頁)

末法に出現する法華経の行者の功德は、正像のそれに勝ると。そこには時間を超越した觀念があり、末法こそ法華一乗の建立の最適時とされている。末法濁悪の中に身を投じ、末法克服のためのその実践活動は当に叡知性的値難弘教であつた。

。報恩抄には「智の賢きには非ず、時の然らしむるのみ」と見え、自己の叡智性を否定するが如く受けとられるが、これは宗教的自覚者の言葉であつて、我々の立ち入る問題ではない。

聖人の値難弘教は、末法世相の歴史の流れの中に身をゆだね、法華経を読誦したという凡僧のそれではない。或は仏陀に直参すべく要文読誦の日々を過ごした恰も平安朝の「聖」のような隠遁的修行者のそれでもなかつた。当に聖人の法華経色説の生涯は、自らの値難弘教の現在が全過去を含み、さらに未来に向つて新しい内容と価値を創造して



ゆくという、歴史的時間に働きかけ、歴史的時間を創出してゆく歴史的主体であったのである。

いま、聖人の値難弘教の精神的背景をみるのに、次の一文を味読すべきであろう。

①今の世を見るに、日蓮より外の諸僧、たれの人法華經につけて諸人に悪口罵詈せられ、刀杖等を加る者ある。日蓮なくば、此一偈の未來記妄語となりぬ。(開目鈔・昭定遺五六〇頁)

②又云数々見擯出等云云、日蓮法華經のゆえに度々ながされずば数々の二字いかんがせん。此の二字は天台伝教いまだよみ給はず、況余人をや。末法の始のしるし恐怖悪世中の金言のあふゆへに、但日蓮一人これを説めり。(開目鈔・昭定遺五六〇頁)

聖人の法華経色説は、勸持品偈文に指摘される三類の強敵(俗衆増上慢・道門増上慢・僭聖増上慢)に遭遇し、悪口罵詈・刀杖瓦石・数々見擯出・遠離於塔寺のその刻々は、日蓮に依って創造されてゆく時間・創出されてゆく歴史・真に生きられた時間の持続であったのである。当に聖人の値難弘教こそ量的な時間を質的時間へ・物理的時間を純粹持続の世界へと止揚した実践であったのである。「末法為正」とは、此の歴史的現実の中にあつて歴史的時間を超越する理念そのものであり、聖人の宗教的背骨をなす思想でもある。

鎌倉仏教の中で末法克服の理論としては、親鸞上人の「悪人正機説」と日蓮聖人の「末法為正」の理論は共に勝れた内容をもっている。両者共、末法に付帯するマイナス面をプラス面へと、価値的転換を行ったことは、歴史の意義を有する。さて親鸞の場合は個人的救済のニュアンスが強く、聖人の場合は社会的意味を含んでいる。そして両者の最も相違する点は、前者がこの歴史的現実を逃避して西方弥陀の浄土に欣求したのに対して、後者は、法華経に示される値難弘教を此の現実の中で展開したことである。純然たる歴史理論からすれば、西方十劫の世界を想定したことは歴史的時間を離れた世界のものであり、歴史学の対象とはならない。その点、聖人の場合、末法の現実と対決し、勸持品二十行偈等の教証を行証へと昇華させた値難弘教のそれは、歴史の主体としての存在であった。

日蓮聖人は、既に見てきた如く鎌倉仏教共通の課題であった末法克服をもって、その宗教的使命とされた。

。当世入末法二百一十余年也。極経念仏等時歟、法華経時歟、能可<sub>レ</sub>勸時<sub>二</sub>国<sub>一</sub>也。(教機時<sub>二</sub>国<sub>一</sub>鈔・昭定遺二四三頁)

その所与の「時」と「国」について強い喚起がなされている。殊に右の御文書の「能々可<sub>レ</sub>勸<sub>二</sub>時<sub>二</sub>国<sub>一</sub>」の箇処は、聖人自身にとって易行道を撰ぶか、難行道を撰ぶかの岐路に関わる言葉である。云うまでもなく、末法の危機の渦中に法華経の行者として試煉の途を択られたのである。いま「能々時<sub>二</sub>国<sub>一</sub>を勸うべし」とは、末法為正の理念を生起せしめた歴史観なのである。即ち、末法の「時と国」を況滅度後等の法華経の真文に徴して勸うるとき、この「日蓮」は末法の現実から遊離したり、逃避した存在であってはならなかった。あくまでも、是好良薬・今留在此の文底の如く、法華一乗の建立を目標にした捨身弘教の途を択らねばならなかったのである。

聖人にとって、易行と難行の二者択一の撰ぶ自由は確かにあった。然し、純粹に生きる宗教者として「より深い自我」・「内的な自我」を求めていったとき、末法の現実から逃避することはできなかった。そして、末法克服の理論的帰結として「末法為正」の理念に到達されたのである。この理念を確立された聖人こそ、末法の歴史的現実と対決し、自らが創り出す歴史と時間の中で自由に行動した歴史の主体ではなかったか。

聖人が弘教の綱領として「時」を重要概念としていることは周知の所である。

①時者弘<sub>二</sub>仏教<sub>一</sub>入<sub>レ</sub>必可<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>時。(教機時<sub>二</sub>国<sub>一</sub>鈔・昭定遺二四二頁)

②夫仏法をひろめんとをものはんものは必五義を存して正法をひろむべし。五義者、一者教、二者機、三者時、四者<sub>二</sub>国<sub>一</sub>、五者<sub>二</sub>仏法<sub>一</sub>流布の前後。(顕勝法鈔・昭定遺二六四頁)

③夫仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし。(撰時鈔・昭定遺一〇〇三頁)

④正像二千年の弘通は末法一時に劣るか。是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず、時のしからしむる耳。(報恩抄・昭定

さて、聖人の云う「時」とは単なる量的な時間、機械的に流れゆく時間ではないことは明らかである。その「時」とは、聖人の歴史意識を培ちかつた末法の現実である。聖人と有機的に連関された時である。末法為正の理念を生起せしめた時である。

。仏眼をかつて時機をかんがえよ。仏目を以て国土をてらせ（撰時鈔・昭定遺一〇〇五頁）

明らかに仏教史観を示したものである。確かに、この現実を見究める歴史意識・歴史認識に欠けるとき思想の発展は望めない。人間は歴史の意味を考え、発見する場合に歴史の枠外に立つことは出来ない。若しも、歴史的现实を離れた空間に在って、幾多時間を連続したとしても、観念的な時間しか生まれてこない。この意味で、末法の現実と対決し「末法為正」の歴史観を樹立された聖人の立場こそ、中世鎌倉仏教の中に占める意義は大きいのである。

（参考）時間と人間の関連性について、ベルグソンの言葉借りておこう。

『我々の生存は時間のうちによりもむしろ空間のうちに繰り延べられる。我々は我々に対してよりもむしろ外界に対して生き、考えるよりもむしろ語る。我々は自から行動するよりもむしろ「行動される」。自由に行動するということは、自己を取り戻すことである。純粹の持続のうち自己を置き返すことである。』（ベルグソン「時間と自由」（岩波文庫・二二〇頁）このベルグソンの言葉は要約して哲学史上「純粹持続」*durée pure*・「實在的持続」*durée réelle*・「真に生ざられる持続」*durée réelle* *véritable* などと表現されているものである。彼は知性によってのみ時間の中に於ける人間存在を考えてはならない。時間そのものの流れと共に生きる人間であらねばならないとしている。そして、純粹持続の世界こそ、我々の深い自己・自由な人格の領域であり、また生命そのものであるとしたのである。

(七)

日蓮聖人の末法超克の宗教的信念について二・三の御文書を借りておこう。

- ①本願を立つ、日本國の位をゆづらむ、法華經をすてて觀經等について後生をこそよ。父母の頸を刎、念仏申さずわ。なんどの種々の大難出来すとも、智者に我義やぶられずば用じとなり、其外の大難風の前の塵なるべし。我日本國の柱とならん、我日本の眼目とならん、我日本國の大船とならん、等とちかいし願、やぶるべからず。(開目鈔・昭定遺六〇一頁)
- ②仏出世非<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>靈山八年諸人<sub>一</sub>。為<sub>二</sub>正像末<sub>一</sub>也。又非<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>正像<sub>一</sub>二千年人。末法始<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>予者<sub>一</sub>也。(觀心本尊鈔・昭定遺七一頁)
- ③日蓮は日本第一の法華經の行者也。すでに勸持品の二十行の偈の文は日本國の中には日蓮一人よめり。八十萬億那由陀の菩薩は口には宣たれども修行したる人一人もなし。(寂日房御書・昭定遺一六六九頁)

従来、聖人の宗教形成過程には主意主義的な側面が強く見られるとの言辭が聞かれたのであるが、果して、右の御文書に見られる宗教的信念は、主知的な論理思考によってのみ生み出されたものであろうか。

鎌倉仏教生成の中でも、天災地変続発・加えて他國侵逼の新たな危機に直面した聖人にとって、その末法の現実を主知主義だけで克服することは不可能であった。当に直面する歴史的現実の克服のためには全生命をとした実践が裏付されなければならなかった。「末法の法華經の行者」とは、斯る行証の帰結であって、決して主知主義の結果ではなかったのである。謂うなれば「主知」ではなくて「寂知」のよって然らしむる所であったと表現すべきである。

聖人の宗教を評価する場合、端的に表現すれば、教証から行証へと昇華した帰結であるとか、末法の法華經の行者の自覚は行証に裏付されたものであるとか、知と行の融合の結果であったと評することが出来る。然し、これらは全て「末法為正」の概念を確立するための理念的活動に他ならなかった。

日蓮聖人の宗教的確立には、二つの飛躍のための契機が考えられる。それは、聖人が建長五年の立教宣言の当初から抱いていた歴史的認識が、正嘉の大地震を眼前して立正安國論の述作を以って、第一の飛躍の契機とすることが出来る。そして末法応現の上行自覚への内証を深める値難弘教のなかで、文永・弘安の元寇を眼前して撰時抄の述作

を以って第二の宗教的飛躍、法華経の真文を感応するに至ったと、その昇華の過程を見ることが出来よう。即ち、その飛躍の契機には、末法の危機が殊に強く意識された両度の歴史的现实に依っていることを考えると、如何にしてこの末法を克服すべきかという問題こそ、聖人の宗教を決定した要素である。

(未完)

(補記) 日蓮聖人の著作のなかには、深遠な哲理を展開した書はないとされている。例えば、道元の「正法眼蔵」のそのように。確かに捨身弘法の生涯にあっては体系的な思索を思い巡らす余暇はなかったであろう。然し、値難弘教の実践から確立された「末法為正」の歴史的理念には、鎌倉仏教に共通する問題があるとみたい。例えば、赤松俊秀「鎌倉仏教の研究」(平楽寺書店)・高木豊「日蓮とその門弟」(弘文堂)が指摘する「専修」という概念で鎌倉仏教の特徴を把握することも重要ではあるが、「末法為正」の精神的態度にも、鎌倉仏教の性格を解明する鍵があるように思われる。

本論稿の作製に当って参考とした文献を一括して記載しておく。

1、昭和定本・日蓮聖人遺文・全四巻  
2、坂本・岩本・共訳註「法華経」全三巻(岩波文庫)  
3、国史大系第六巻・扶桑略記。

次下の文献は全て筆者の思索の依拠としたものである。

- 4、辻善之助「日本仏教史」第二卷中世篇之一(岩波書店)
- 5、望月敏厚「日蓮教学の研究」(平楽寺書店)
- 6、戸頃重基「日蓮の思想と鎌倉仏教」(富山房)
- 7、家永三郎「中世仏教思想史研究」(法蔵館)
- 8、高木豊「日蓮とその門弟」(弘文堂)
- 9、赤松俊秀「純鎌倉仏教の研究」(平楽寺書店)
- 10、R・K・ブルトマン「歴史と終末論」(岩波書店)
- 11、A・スターン「歴史哲学と価値の問題」(岩波書店)
- 12、A・シャフ「人間の哲学」(岩波書店)
- 13、拙著「末法思想に関する試論」(樓神四十号)
- 14、茂田井教淳「本尊鈔研究序説」(山喜房仏書林)
- 15、田辺元「歴史的現実」(岩波書店)
- 16、ベルグソン「時間と自由」(岩波文庫)

(昭和43・8・27)