

日蓮聖人の時間論

——「今本時」の意味について——

町 田 是 正

- 一、「今本時」とは
- 二、「今」の意味について
- 三、「本時」の意味について
- 四、「時」の受容意識
- 五、結び

一 「今本時」とは

日蓮聖人には「時間論」に関する思索の書は見当らないという。然しながら、あの忍難慈勝の生涯は「その時」「そのとき」と深く関わりをもった法華経色説の軌跡であったことは確かである。時間は空間と共に人間認識の基盤であることとあいまって、我々は日蓮聖人の時間論（時間意識）を素通りすることはできないのである。否それどころか、聖人の法華色説の生涯には、現代の我々を示唆してやまない「時」の意識が教示されているように思えるのである。

日蓮聖人の畢生の観心の書『観心本尊抄』の「四十五字法体段」の冒頭に「今本時」の語句がみえる事は周知のと

ころである。(昭和定本日蓮聖人遺文第一卷七二二頁)。しかも「今本時」の語句は、聖人の御文書中ただ一度の出目である。唯一度の出自にも拘らず何故にこの語句が重要視されるのであろうか。ちなみに、宮崎英修編『日蓮辭典』の「今本時」についての説明を参借すれば、「法華經寿命品における開近顯遠・開迹顯本によって久遠釈尊が開顯され、その久遠釈尊の時・空を超越した宗教的絶対世界を云う。この久遠釈尊の絶対世界とは、釈尊と現実の娑婆における受持者との感応道交の中に実現するものである」(東京堂刊二六三・一〇八頁)と解説されている。「今本時」とは時・空を超えた久遠本仏の世界であると説明されてみれば、この語句の意味する重要性が我々を圧倒してくるのである。

しかして、我々の現実世界は明滅無常の儚かない娑婆(忍界)であることは否定できない。だとすれば「今が本時である」と説明されてみると、現実世界との板挟みの矛盾を覚えつつも、久遠本仏のその悠遠の世界にも脚を踏み入れてみたいという衝動を覚えるのである。

しかし翻つて思うとき、日蓮聖人がこの「今本時」という悠遠なる理念をうみだした思想的背景には、聖人自身の受持修行の実践があったこと、我不愛身命・但惜無上道の色説の成果としての「今本時の娑婆世界」の教示であることに深い思いをしなければならぬ。事実『観心本尊抄』の述作は、「日蓮といふし者は去年九月十二日子丑の時に類はねられぬ。此は魂魄佐渡の国にいたりて」(開目抄五九〇頁)という、竜ノ口の絶対的な宗教体験を経た翌々年の佐渡孤島の配処であった。また曾て清水竜山・山川智応両碩学によって「(一)秘傳十九号二十号など参照四十五字法体段の論争」が展開された経緯を顧りみたとき、「今本時」の語句が内包する理念には汲み尽せない程の意味があるものと理解されるのである。

二 「今」の意味について

日蓮聖人の教示される「今本時」の語句に触発されて想起するコトバとして、道元禪師の『〔「有時の巻」参照〕正法眼蔵』の中に示される「時もし去來こちの相にあらざれば上山の時ゆうじは有時しきんの而今しきんなり。時もし去來の相を保任せばわれに有時しきんの而今しきんある」(寺田・水野校注「道元」上巻日本思想大系二五八頁)がある。禪師の右の文章の中で「而今ここん・しきん」・「有時而今ゆうじ・しきん」の語句が眼につくのである。「而今」というのは「即今」とも云い現在とか今の意である。また「有時而今」を直訳してみれば「ある時である今」・「有る時の今という今」とでもなろう。さしずめ道元禪師は「只今の時」・「絶対の現在」・「過去を担い未来を孕む永遠の今」・「行持を現成する今」を志向されたのではないか。道元禪師の示す語句を一つの手掛りとして、日蓮聖人の教示する「今本時」の語句を直訳してみれば、「いまの本時の時」・「そのもの時」・「いま本来の時」という事になる。なにか國語的な解釈をすれば「今本時」の意味が理解できたかのように思えてくるが、果して理解できたのかと直ちに反問もうまれてくる。

さて「今」の意味から考えていきたい。まず手掛りとして新村出編『広辞苑』(岩波書店)を見てみると「今とは――まのあたり・現在・たった今・おつつけ(やがて)」と説明されている。我々は「今」とは何かと尋ねられたとき、自分自身が位置している「この時点」だと思っている。しかし、「今」が「この時点」だと思っても、少しく理屈づけて考えると不思議な事に思い当るのである。即ち「今」を「この時点」だとしても、「今はこの時点と云われる瞬間なのであろうか」、それとも「その時点に位置している自分自身であるのか」、聊か混乱気味になるのである。この地球は太古の昔しから時々刻々とキザミ続けて、今まさに「この時点」に至ったのである。「この時点」(今)

には二つの側面があるように思えるのである。その(一)は客観的な「今」と云えるものである。その(二)は主観的な「今」と云いうるものである。さて(一)の客観的な「今」と云うのは、たとえば筆者が窓外に眼を向ければ、そこには十一月の紅葉に彩どられた映えている身延の山波が眼の中に入ってくるが、この紅葉に彩どられている時点が客観的「今」だと云えよう。地球が三十数億年の永い間キザミ・続けて「まのあたりに至った」この時点は、実は筆者とは無縁の場(客観的)で刻み続けてきた「時間の流れのまのあたり」である。その(二)の主観的「今」とは、筆者という個人にとっても意味があり、筆者に意識された「今」のことである。筆者は或る時には苦悩し苦難に衝突して懊悩し、また悲哀の底に沈み或る時は歡喜するといった錯綜の人生を刻み続けて、いま当に「この時点」に至ったのである。この小論の執筆をしている「この時点」は意識されている「今」であり、筆者の生きている自覚の「今」なのである。時間における「今」の意味についての思索の手掛りについては滝浦静雄『時間』(岩波新書)を参考した。

「(現在)今」とは流れている時間を区切る意味をもっている。「今」は時間の一部でありつつ、未来と過去とを区切る役目をもっている。時間の流れを区切ることで或る時間の終りを示し或る時間の始めを示す。過去と未来とを区切るこ(或、目)とで実は過去——「(現在)今」——未来と時間をを連続させている。我々にとって「今」は時間の区切り・時間の限界だと意識することに意味があるのではないか。我々が生きている「今」の時点こそ自覚存在の根源なのである。この生きている「今」を掘り起す当にその時が本来的な「(根柢的)今」だと云えよう。つまり「今」は瞬間であつてもよいし、過去と未来との限界であつてもよく、今日だとか現代であつてもよいのである。大事なことは「今」という時間の長短ではなく我々が関わって生きている時が「今」なのである。

さて「四十五字法体段」の「今本時」の語句の読み方について、「今・本時」と読むか、或は「今本時」と読むの

か。即ち「今が本時となる」のか、或は「今がそのまま本時である」のか、読み方によっては意味も変わってくるのである。しかし「四十五字法体段」の文章は続けて「娑婆世界離三災出四劫常住淨土云云」(昭定遺七二頁)と云っていることと徴して、「今が本時となる」のではなく、「今がそのまま本時となる」ことが理解されよう。即ち我々が今立っている時点がそのままに本時だと云うのである。惟うに「今」と云うは久遠本仏によって開顯された「本時」そのものであると云うのである。哲学に於ては「久遠」とか「永遠」の問題は時間との関連に於て論ぜられるのである。「永遠」とは無限の時間のこと・歴大な時間のこと・果てしなく持続する時間と見做されるから、若しも「本時」を哲学的に表現すれば永遠の世界と云うことになるう。

ところが「時間」に対する考察、「永遠」に対する哲学的思考が充分に深められていくと、「時間」と「永遠」とが明瞭に区別されて把握されることになる。つまり「永遠」というのは時間の移り変りとか、時間の流れとか、生成消滅とは関係のない無時間的存在として、或は仮象的存在として理解されることになる。そして時間と永遠の関係について、「無時間的永遠」とか「永遠と瞬間」といった哲学上の問題が派生してくるのである。かつて西田幾太郎博士は自著の『永遠の今の自己限定』の中で「時は現在の事実が自己を限定することによって成立するから、いたるところが「今」であり、いたるところに「瞬間」がはじまる」(西田幾太郎全集第六卷岩波書店刊)とされた。

日蓮聖人は『種々御振舞御書』に於て「在世は今にあり、今は在世なり」(昭定遺九七一頁)と云っている。そこで換言することが許されるならば「仏の在世はそのままに今なり、娑婆はそのままに仏の在世なり」と云っているのではないか。或は「今本時」の語句を種々御振舞書と対照して表現すれば、「本時は今にあり、今は本時なり」となるであろう。何と示唆的なコトバであろうか。

日蓮聖人の時間考察の立場は、点的に存在する時間とか、過現未と流れる時間の部分的な「今」を対象としたのではない。この事は聖人が依経とした『法華経』の中に散見する「時間と今」とに關わる箇處を摘出して明らかにする。方便品の中に「今已満足」・「今正是其時」とあるが、その「今」は、弥々法華経が説示されて仏の精神が始めて開顯された「今」を教示していよう。この事は続けて譬喩品に於て「今正是時」と云うも同じ説示であり、安樂行品には「今正是時為汝等説」とみえ、從地涌出品には「昔所未聞法・今皆當得聞・我今安樂汝・勿得懷疑懼」とみえる。ここに摘出した「今」の語は、その使用に徴しても過去―現在―未来へと流れる時間の「今」ではなく、明らかに寿命品の久遠本仏の開顯が予想されている「今」なのである。つまり方便品・譬喩品・安樂行品の「今」とは當に「本時」（久遠本仏の世界）となるところの「今」なのである。

四十五字法体段の「今本時娑婆世界云云」の「今」と云うのも永遠の相（世界）を示したものである。日蓮聖人が「在世は今にあり、今は在世なり」と教示するところの「今」は末法當今の娑婆の現実のことである。然し娑婆の現実でありながらも法華経の「今」の説示に徴してみても明らかなるように、娑婆の世界はそのままに本時の世界となるのである。従つて、日蓮聖人の「今本時」と云う「今」は、法華経の色説体験を通して本仏との感應道交に於て感得される「本時」なのである。

三 「本時」の意味について

まず「本時」の語意について幾つかの解説と論説を参照してみよう。

(1) 東方書院『模範仏教辞典』には、「久遠の昔、仏が最初に成道し給うた時をいう」と。

(2) 宮崎英修編『日蓮辞典』には、「法華経寿量品における開近顯遠。開迹顯本によって、久遠釈尊が開顯され、その久遠釈尊（本門寿量品の仏）の時と空を超えた宗教的絶対世界をいう」と。

右の二種の辞典を参照して「本時」と呼ばれる理由を考えてみるのに、法華経寿量品に於て始めて本仏の精神が開（開迹顯本）顯（開近顯遠）されて久遠の生命を有った本仏が説き顯はされる。この本仏が開顯（久遠実成）されて始めて一切のものの本来の意義が明らかとなる。そこで寿量品が説示される時のことを「全てのものの本来の性質が開顯される時」という意味で「本時」というのであろう。

(3) 望月猷厚『日蓮教学の研究』中の「本時」に関する所論によれば、「本時といわれる所以は能所一体身土常住の本感応妙なるがゆえである。即ち時間的即空間的・空間的即時間的なるがゆえに身体的には「能」は本師であり、「所」は本化である。しかもその現成が受持を媒介とする絶対行なるところを「本時」というのである。行は身体的空間的であるとともに時間的である。寧ろその時間的なるところに行自らの特色があるといえよう。その時間的なるものも從因至果でないところを本時と呼ぶのである。本因本果本国土の何れもが相即するがゆえに本時である」（平楽寺書店一〇七頁）とある。

(4) 茂田教亨『観心本尊抄研究序説』には、「本時、これはいうまでもなく本門の身土常住を明されたものであって、それは同時に事の一念三千の法体でもある。南無妙法蓮華経の己心、即ち受持の一念に於ける所現の世界である。相對的自己を媒介基体としつつその相対性が否定される所に、却って復活せしめらるる絶対的自己現成の世界である。

……いわば「本時」は寿量品の釈尊が内証体験したまえる絶対時であると共に、我等行者の信体験に於て現成する絶対時でもある」（山喜書房三二二頁）と説明されている。

右に現代の日蓮宗学を代表される二人の所論を参借したが其のところ筆者は消化不良となつた。余りにも高邁な所論であるために筆者には消化しきれないのである。ともかくも兩大家の論を要約すれば「本時とは時間的空間的世界を超越した宗教的絶対世界のこととその世界は信仰体験に於て感得される觀念である」と云つてゐるようだ。

望月・茂田井兩先生の所論を味読しつつ惟うことは、「本時」という語句自体が一般的に用いられるものではなく、聖人の文書中でも唯一回の出自であることから、極めて特異な用語だということである。しかし、天台大師の『法華玄義』には「本時」の語句が頻繁に散見するが、その場合は「迹時」に対する語として用いられ、釈尊の久遠実成の時、無始無終の時を表現する語として用いられている。例えば法華玄義第七に於て「本時とは法華經寿命品の「我常在此娑婆世界」だとなし、「娑婆者即本時同居土也」として本国土妙なるが故に本時だとしている。（註解合編天台大師全集第四卷四二五頁）。天台大師の所論と望月・茂田井兩先生の所論とを比較してみると、当に同一の領解だと云えるのである。それにしても、望月博士の云う「本時とは能所一体常住の本感応妙なるがゆえである」とか、茂田井教授の「本時は本門の身土常住を明らかにされたものゝ一念三千の法体でもある」と云う所論は、確かにそうだと思ふのではあるが宗学に素人の筆者には理解のできない表現である。そこで望月・茂田井兩先生の所論を参考としながら、筆者なりに理解を得たいと思ひ、身延山短大教授の里見泰穂先生の所論を参借することにした。

里見先生は仏教時間論の研究者として夙に知られているが、その著『南無妙法蓮華經の哲学』（開宗七百年記念・身延山久遠寺刊）という小冊子の中で、「久遠の今」という章節を設けて四十五字法体段の哲学的解釈を試みられて次のように述べられている。「この「今」は勿論永遠の相の下に見られた「今」であり、仏過去にも滅せず未来にも生ぜざる「今」である。此の「今」が本時と云われるのは、「今」の永遠の相を示されたものである。本時天台の法華玄義のに対して

會通以來、伝統的解釈の方法（筆者）
迹時が説かれるが、この迹時が所謂時間である。有限な現実の世界に於ける時間が迹時である。この迹時が否定される所に本時が顕はれる。涌出品に於ける近執を破す（つんじゆ）ということは、迹時を否定することである。然し唯、迹時が否定されただけでは、超越性が顕はれるに過ぎない」と。筆者にとって里見先生の所論は哲学的な解釈ながら、その論の展開が整理されていて理解を助けてくれる。

以上紹介した幾つかの時間論を総合してみると、「本時」というのは久遠実成の本仏が所住する国土、つまり寿量品の「我常在此娑婆世界」と説示される世界のことである。従って「本時」とは過現未に流れる時間、生成流転する表象としての時でない事も理解される。つまり久遠とか悠遠と云う概念を包みこんだ「時」であると云えよう。

それにしても、寿量品において現代の我々からすれば気の遠くなるような天文学的數値をもって超越的な時間性について、「無量無辺百千万億那由佉劫……我成仏已來、復過於此、百千万億那由佉、阿僧祇劫、自從是來、我常在此自從是來、我常在此娑婆世界説法教化……甚大久遠、壽命無量」（岩波文庫法華經下）と説示している。本仏の永遠性、^{（無辺）}本仏の広大な世界、とてつもない悠遠の世界をいとも簡単に表現している。寿量品の説示は常にドラマである。永遠なる無限の世界、超越絶對の世界を描き出した古代印度人のロマン、その雄大な宗教世界を描き説いたことは驚きであり、島国の日本人的感覚では及びのつかない所である。

法華經寿量品に説かれる本仏の壽命とは、伽耶始城の釈迦の壽命が永遠だと云うのではない。釈迦牟尼（仏陀）と^{（壽命）}なったその世界が悠遠だと云うのである。その表現するコトバが「無量無辺」とか「甚大久遠」、「百千万億那由佉劫」と平易であり且つ直截的で、しかも事なげに本仏の壽命を説示することは驚きである。この事は梵漢両訳を並記して読みくらべてみれば明らかである。

○「我時語衆生、常在此不滅、以方便力故、現有滅不滅」

○「僧たちよ、ここに入滅したのではない。あれは巧妙な手段なのだ、余は繰返し繰返し生命ある者の世界にいる」（坂本・岩本訳「法華経」下・三十頁）

右の梵漢両訳を読み比較してみても、どちらもその平易な表現のなかに見事に本仏の寿命の永遠性が説示されている。而もその語りかけるコトバは凡ゆるものを包みこむに足る表現である。さて本仏の寿命について「無量無辺」「百千万億劫」と教値をもつて説示しているのは具体的でありまたドラマチックでもあり、悠遠性への誘いはあるが、然しながら、本仏の悠遠とは何か、久遠本仏の世界とは何か、という「本仏の生命」についての説示のコトバには欠けている。

筆者はもう少し寿量品の説示を梵漢両訳を対照して追ってみよう。

○「我成仏已来、甚大久遠、寿命無量、阿僧祇劫、常住不滅、諸善男子、我本行菩薩道、所成寿命、今猶未尽、復倍上教」。

○「久しい以前にさとり境地に到達した如来は、無限の寿命の長さを持ち、常に存在するのだ。余はさとりを求める修行者として前世に於て果すべき所行を果していないし、余の寿命も満了していないのだ。余の寿命が満了するまでには、今なお幾千万・百万十萬カルバの二倍もあるのだ」（坂本・岩本訳注「法華経」下・二十頁）

本仏の本質（Wezen 独）について示唆しつつ、無始無終の本仏を説き明そうとしている。さてそこで本仏の「常住」とか「永遠」と云われる世界について、寿量品はどのように具体的に説示するのであろうか。有名な「六或示現」の説相の直後に巧みな教示がなされる。

○「諸所言説、皆実不虛、所以者何、如来如実見、三界之相、無有生、死、若退若出、亦無在世、及滅度者、非実非虛、非如非異、不如三界、見於三界、如斯之事、如来明見、無有錯謬」。

○「如来には偽りの言葉はない。それは何故であるかと云うと、如来は三界をありのままに見るからである。すなわち、それは生れず、死なず、変化せず、生ぜず、流転せず、完成せず、真正でもなければ、真正でないものでもなく、偽りでもなければ偽りでないものでもなく、別のものでもなければ、このようなものでもない、と見るのである。如来が三界を見るのは、愚かな大衆が見るのとは異なるのだ。如来は実に明確に見てこの点に關して見誤まることはない」（坂本・岩本訳注「法華経」下・岩波文庫十九頁）

なんと巧みな表現であろうか。本仏の常住とは真理のことである。古来より「法体恒有」と云われるのは、「法」(Dharma)の常住ということである。どんなに生成流転・無常であろうとも「法」は真理として存在する。この「法」が即ち久遠の本仏ということと本仏の生命なのである。従って「衆生見劫尽・大火所燒時」であろうとも、「我此土安穩」の世界となりうるのである。これが本仏の開頭と云うことであろう。時間と空間を超えた「本仏」の絶対世界とは、こうした本仏のふところに抱かれる世界なのである。

本時の娑婆世界とは、この娑婆世界を積極的に肯定して娑婆即寂光と云い、久遠本仏に抱かれるであろう我々の見守りでもある。日蓮聖人が四十五字法体段に於て「所化以同体」なりと教示されるのは此の事ではないか。寿量久遠本仏を能化となし、結縁の衆生を所化（弟子）として、本仏の生命である妙法五字を受持信行することで、所化は能化の甚深の功德を譲り与えられて、久遠本仏の世界へと包摂されるのである。つまり本時の娑婆世界に生かされることとなるのである。

とは云え我々のこの現実の娑婆世界は厳しいのである。うつろう無常の世界である。「娑婆」(Saha)の語が示す如くに忍土・堪忍・忍界なのである。我々の意のままにならぬ無常の世界である。従って娑婆に在って強く生きよう、淨らかに生きよう、自ら生き甲斐を見出し出していくためには、苦難を踏み越え苦悩と斗わなければならぬ。実は此処が最も大切だと思ふのである。法華経には「我此土安穩・天人常充滿」と説き「常在靈鷲山」と説示しているか

ら、我々の所住する此の娑婆も久遠本時の国土（本国土妙）なのである。此の説示は絶対の教示ではある。だが然しと筆者は反問をする。たしかに寿命品の「我此土安穩」以下の説示は象徴的で魅力的なコトバである。知らず知らずの中に我々は「本時」の世界に誘引摂入されていく、包摂されるかの感覚を持つのである。どうも此処のところか難かしいのである。本時の世界へと包摂されるためには、我々自身に於ても大事な義務を果さなければならぬのではないか。法華經神力品には「若於園中・若於林中・若於樹下・若於僧坊・若白衣舍・若在殿堂・若山谷曠野・是中皆應・起塔供養」（坂本・岩本訳注「法華經」下一六〇頁）と見え、或は「応当一心・受持・誦誦・解説・書写・如説修行」（同上）とあって受持修行が我々に課せられているのである。実は此の如説修行の娑婆こそ常住の淨土なのではないか。受持修行の場合こそ本時の世界となるのではないか。否それどころか本仏常住の永遠の本時とならねばならないのではないか。

日蓮聖人は『四糸金吾殿御消息』に於て「娑婆世界の中には日本国、日本国の中には相模国、相模国の中には片瀬、片瀬の中には竜口に日蓮が命をとどめをく事は、法華經の御故なれば寂光土ともいうべき歟。神力品云、若於林中・若於園中・若山谷曠野・是中乃至而般涅槃とは是歟」（昭定遺五〇四頁）と申されている。此の法華經の色説の場を寂光土とされている。まことに尊い教示である。本感応の世界とは此の事であろう。『二十千字段本尊抄』には「自然讓与」とあって、聖人みずから本仏の被護のあることを保証されている。だが然しそこには「我等此受持五字」することが強く要請されている。末法の娑婆世界に生きる我々に対して、この忍土娑婆に居ながらにして「本時」の世へと摂入されることの保証を与えられているが、受持修行の重要性も忘れてはならない。日蓮聖人が「今本時娑婆世界」と云うは並々ならぬ尊い教示である。ただ坐していたのでは「本時」への包摂はあり得ない。自らが絶対的な価値を追体験、

実践したいと願行するところに「本時」が保証されるのである。

法華経は末法の我々に対して遺された説示である。見宝塔品に「誰能於此・娑婆国土・広説妙法華経・今正是時」(岩波文庫・法華経中一九〇頁)とあり、安樂行品にも「今正是時・為汝等説」(岩波文庫・法華経中二七八頁)とあって、如来の滅後の者に対して説き遺されたものである。我々に対して説示された教えであるならば、その教示の如くに修行をしなければ本仏の被護はないのである。尊い教えを柔和質直者となって、一心欲見仏、不自惜身命の信行こそ大事なのである。望月敏厚博士が「本時とは能所一体常住の本感応妙の世界を云う。しかもその現成が受持を媒介とする絶対行なるところを本時というのである」(日蓮教学の研究一〇七頁)と云われたのは此の事であろう。筆者なりに聊かの領解を得た思いである。

※法華一乗の信仰に生涯を賭け、如説修行の色説であった日蓮聖人、その聖人には「永遠」だとか、「本時」についての宗教哲学的の思索をめぐらした文書は見当らない。(文章の表現を以ての文書が見当らない)。だが然し、受持修行の色説体験を通して、「永遠」とか「本時」の世界(本仏の生命)に想いをめぐらして感応道交の法悦の世界に生きる息吹を教示されていることは云うまでもなかるう。そうでなければ、開目抄の「詮ずるところは天もすて給え、諸難にもあえ、身命を期とせん……善に付け悪につけ法華経をすつる地獄の業なるべし。……父母の頭をはねん念仏申さずわなどの種々の大難出来すとも智者に我姦やぶられずば用いじとなり。其外の大難風の前の塵なるべし。我れ日本の柱とならむ、我れ日本の眼目とならむ、我れ日本の大船とならむ等とちかいし願やぶるべからず」(昭定遺六〇一頁)という力強い宣言は出てこないと思われる。

四 「時」の受容意識

日蓮聖人の遺文中で特に「時」について言及した文書は、弘長二年二月伊豆伊東で撰述したとされる『教機時國鈔』と、身延在山中の建治元年の撰述である『撰時抄』とがある。勿論「時」について言及していると云っても物理

的な「時間」を論じたのではなく、法華經の弘教者の立場・仏道者の立場からの「時」（時代）の認識であることは云うまでもない。斯うした弘教者の立場から「時」に言及した文書は沢山あり、たとえば『日妙聖人御書』（六四五頁）。「法蓮鈔」（九五—一頁）。「開目抄」（六〇九頁）などが直に目につくのであるが、その「時」を選ぶこと。「時」の受容意識・「時」の質的内容にまで言及した文書は、右の教機時國鈔と撰時抄の二書にとどまるであろう。此処で両書の一部を引用して味読しておこう。

○「時者弘三教人必可レ時知……不知レ時弘法無益上還墮惡道也……当世入末法二百一十餘年也。權經念仏等時歟。法華經時歟。能可レ勸時刻也」（昭定遺二四二—二四三頁）

○「夫仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし……仏法を修行せんに時を料さるべしや……問云いかなる時にか小乘權經をとときいかなる時にか法華經を説べきや……答云仏眼をかつて時機をかんがへよ……法華經の第七云我滅度後、後五百歲中、広宜流布、於閻浮提無令断絶等……同第六卷云惡世末法時能持是經者等……第五の卷云於後末世法欲滅時等。又第四の卷云而此經者如来現在猶多怨嫉況滅度後。又第五の卷に云一切世間多怨難信……其時に智人一人出現せん」（昭定遺一〇〇三・一〇〇五・一〇〇七頁）

『教機時國鈔』の文は御自身に問いそして云いきかせている。法華經の弘教者として「時」を知って選ぶことの大事を自覚されている。自己の存在をみつめている。従って日蓮宗徒の我々に対する教示でもある。「時ヲ知ルベシ」とは、つまり自己の生きている「今」の意味をたしかめ、その「今」がどれ程に自己と関わっているのか、どれ程に法華經の弘教と関わっているのかと云うたしめなのである。もちろん「今」と云っても、人間の存在と無関係の「今」もあるであろうし、人間によって設定づけられる「今」もあるであろう。或は人生の岐路に立って「当にあれか・これか」との選択を迫られる時の「今」もあるであろう。だからこそ日蓮聖人は「權經念仏等時歟法華經時歟能

能可勘時刻也」と、自己に対しても我々に対しても、自覚を強く促しているのである。

『撰時抄』は竜口から佐渡を経て身延入山の翌年になる撰述である。法華經色説者（上行自覚）の軌跡をかえりみられ、いやしくも法華經の信行者であるならば「時」を見極めよ、「時」を大切にせよとの大導師としての説論とも受けとめられる。日蓮聖人の「時」の受容意識は、法華經の持經者―法華經の色説者―法華經行者としての使命感とも強く関わっている。ありていに云えば聖人自身の生き方の問題である。

日蓮聖人の「時」の受容意識には二つの側面があるようだ。その(一)・たとえば「願仏未來記」（昭定遺七三九頁）とか『撰時抄』等にみられるように法華經・仁王經・大集經などを依証として、正像末と次第に下降衰退していく仏教流布の時間的流れの中で、殊に最澄の『守護国界章』の一文である「正像稍過已末法太有近」によって自己を末法時代の者と位置づけ、釈尊↓天台↓伝教↓日蓮という三國四師の系譜をもって、自己の仏教史上の位置づけと時代付をしようとしている。仏道者として死身弘法を志向する行者であるならば、自己の置かれた時代の位置づけに心を砕くのは当然であり日蓮聖人一人だけでなく全ての弘教者に共通する意識であろう。「時」の受容とは、「時」をうけ入れることである。受け容れるためには主体的な自覚（自覚）が必要である。換言すれば「時」の中に自己を位置づけることである。従って自己の思想・行動について確たる自覚（自覚）に基づく位置づけがなされなければならない。この意味で日蓮聖人の「時」の受容意識として、その(二)に考えられることは、法華經宝塔品・藥王品・勸発品などの説示を媒介として、自己を本仏釈尊と直結して自己の生きる時代を「末法」なりと認識して、そこから末法を克服する理念を確立していくことである。

しかしながら、日蓮聖人の時の受容意識について二側面が考えられるとしても、両者を区別して受容意識を語るこ

とは出来ない。常に(一)と(二)が同時に「末法」の受容意識として働いているのである。とは云え聖人の時の受容意識の特色は、本仏釈尊が予言された後五百歳中(兼王臣)に法華経色説者として行動する確信、つまり本仏の三ヶの勅宣で勸奨された時・滅後五百歳の選ばれた時、その本仏の「時」を自らが選んだという確信、そこから閻浮提第一の法華経行者(撰時抄・開目抄)と自覚するのである。此処に日蓮聖人の時代意識が明確なラインを示して形成されるのである。此処に筆者が喚起される御文書が二篇ある。即ち『法華取要抄』と『観心本尊抄』である。周知のように「法華取要抄」の内容は「本尊抄」への入門手引の書とされている。その「法華取要抄」の中で、古くから宗学者によって「逆説法華」の一文と指摘されている箇所に喚起されるものがある。

○「問曰、法華経為誰人説之乎。答曰、自方便品至于人記八品有三意。自上向下次第説之第一善薩第二二乘、第三凡夫也。自安樂行勸持・提婆・宝塔・法華・逆次説之、滅後衆生為本。在世衆生傍也。以滅後一論之正法一千年、像法一千年、傍也。以三末法為正。末法中以日蓮為正也。問曰、其拠如何。答曰、況滅後文是也。疑云、日蓮為正正文如何。答云、有諸無智人惡口罵詈等及加刀杖者等云云。自讚如何。答曰、喜余身故難堪自讚也」(昭定遺八二三頁)

右の「法華取要抄」の一文について要約を示せば、(1)撰述は文永十一年五月二十四日身延入山直後であること。(2)末法の法華経行者の自覚。(3)法華経行者たるの文証を掲ぐ。(4)法華経色説の法悦を吐露していること。以上の要約を総合して考えれば、日蓮聖人自身の値難弘教の二十一年(建長五年立教開宗三十二才より文永十一年身延入山五十三才まで)をかえりみれば、確かに未来記たる法華経の逆次の色説であったのである。法華経を逆次に読むとは、滅後の立場から正法の流布を明示した法華経を色説することである。安樂十四↓勸持十三↓提婆↓見宝塔十一↓法師十と、つまり単に説経三昧に入ることではない。即ち法華経は滅後の我々に説き遺された未来記である。であるとすれ

ば、本仏の絶対の現在（本時の娑婆世界）に生かされているとの認識に立ち、本仏の慈悲のふところに摂入される我々である。寿命品の久遠本仏の開頭、遣使還俗の譬説は当に滅後末法の我々を濟度せんとする教説でなくてはならぬろうか。

日蓮聖人は「本尊抄」に於て次のようにのべている。

○「以本門論之一向以末法之初為正機。所謂一往見之時以久種為下種大通・前四味・迹門為熟至本門令登等妙。再往見之不似迹門。本門序正流通俱以末法之始為證。在世本門末法之初一純圓也。」（昭定遺七一五頁）

聖人のこの教示の背景には、聖人自身の忍難弘教の軌跡のあったことは云うまでもない。確固として我々に教示されている。法華経は正に末法の機の濟度を目的としたものである。古來「凡夫為正」・「末法正機」・「末法為正」と直截簡潔なコトバで表現されている末法克服の理念である。云うなれば、日蓮聖人の時代観、「時」の受容意識とは換言すれば、聖人の法華経観と云うことと同意である。「末法正機」とか「末法為正」と云うことは、とりもなおさず、滅後末法の我々を濟度することを目的としている、とみる法華経観であり、同時に「時」の受容意識となつている。日蓮聖人の生涯の信念（末法受容の意識）は、薬王品の「我滅度後五百歲中閻浮提広宜流布」の聖文の通りに、それは我々に対する色読体験への誘いである。聖人自身「是好良薬・今留在此」の文そのままに一念信解されたのである。だからこそ、「開目抄」において「正法一千年、二千年過ぎて末法の始に法華経の怨敵三類あるべしと、八十万億那由佗の諸菩薩の定給し虚妄となるべしや。当世は如来滅後二千二百余年なり。大地は指ばはづるとも、春は花はさかずとも、三類の敵人必日本国にあるべし」（昭定遺五九二頁）と自己の確信を吐露される。「諫曉八播抄」には「今日蓮は去建長五年癸丑四月二十八日より今弘安三年太歲十二月にいたるまで二十八年が間、又他事なし。只妙法

蓮華經の七字五字を日本国の一切衆生の口に入レとはげむ計也、（昭定遺一八四三頁）とのべられる。当に「他事」はなかつたのである。唯ひたすらに「妙法五字を日本国一切衆生の口に入れんと勵まれた」のである。この行動軌跡・法華信行が法華經行者の姿であり、末法克服の英姿であると思う。

日蓮聖人の文書には「時」に言及した箇所、「時」という語を用いた箇所は多い。その何れもが法華經の弘教との関りに於て用いられていることである。二、三例示しておこう。

- 「天台云、適時而已等云云。仏法は時によるべし」（開目抄・六〇九頁）
- 「正法を修して仏になる行は時によるべし」（日妙聖人御書・六四五頁）
- 「法華經を持と申經は一なれども持事は時に隨て色色なるべし」（法蓮鈔九五二頁）
- 「知者と申は如レ此時を知て法華經を弘通するが第一の秘事なり」（法蓮鈔九五二頁）
- 「夫、仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし」（撰時抄一〇〇三頁）
- 「仏眼をかつて時機をかんがえよ」（撰時抄一〇〇三頁）

以上摘出した文書はコトバによる表現の違いはあっても全く同意の内容であろう。おしなべて自己の置かれている「時」を見究めよと云うのである。天台が「適時而已」と云っているのは、当に「此時」を知ることが弘通の第一の秘事と心得えることを示したものであろう。こうした意味で、日蓮聖人が法華經を色読体験して、仏の未来記たる法華經を現証した結果、いま「この時」こそ法華經流布の時との確信、仏法は「時」を自らを選びとるなかで修することこそ肝要なりとされたのである。

五 結び

日蓮聖人の時間論の特色は、聖人自身がおかれている時（末法）の認識、つまり客観的実在としての「時」の認識もさることながら、その客観的実在の「時」をして、主体的な「時」へと受容する意識にある。我々は与えられた時の中に置かれて^{（投げ出されている）}いる自己には違いないが、その時は実は我々の意志によって「選びとった」・「選んだ時」とするところに意義がある。当に「時」を選び択るといふ意志の自由性に意味がある。

偶々、末法時に生を受けた仏道者であると云うのではない。自己の出現によって正法流布の「時」となったという法華經行者の主体的意志がこめられている。末法の法華經行者とは「時を選び択る」と云うことでもある。堪えに堪えた忍難弘通の「その時」にこそ、日蓮聖人自身「現実存在する時」との意識があったのである。さすれば「四条金吾殿御消息」の中で「今度法華經の行者として流罪死罪に及ぶ……相模国の中には片瀬、片瀬の中には竜口に日蓮が命をとどめをく事は法華經の御故なれば寂光ともいふべき歎」（昭定遺五〇五頁）という宣明となるのである。これ程までに自己の実存を高唱^{たかぶ}することは、当に「時」に生きた自己の自覚、法華經行者の自覚でなくて何んであろうか。現代の我々に対する絶対の教示である。

（昭和54、11、22）