

日蓮聖人における時機観

町 田 是 正

一 問題の視点

日蓮聖人に於ける「時」⁽¹⁾と「機」⁽²⁾の認識の特色は、その所依とした『法華経』の受持信行という、宗教的実践との関わりのなかで、展開されていることである。即ち信行の所依とした『法華経』をして「未来記」⁽³⁾と受けとめ、その滅後の弘通を勧奨した説示に触発をされ、忍難色説を媒体として、「時」と「機」を確めていったことであろう。

周知のごとく、日蓮聖人の生涯の評価については、「法華経の行者」⁽⁴⁾とか「殉教の如来使」⁽⁵⁾という呼称をもって、特徴的に表現をされ、また云い慣わされてきている。事実、日蓮聖人の遺文を鑽仰すれば、

勸持品云有^レ諸無智人^一惡口罵詈等云云。日蓮当^レ此经文^二。及加刀杖者等云云。日蓮誦^レ此经文^一（「寺泊御書」定遺五一四）

日蓮なくば此一偈の未来記は妄語となりぬ（「開目鈔」定遺五五九）
等と、法華経を忍難色説した自覚が宣明されている。

また、日蓮聖人の時機観を主題として、特に仏教哲学との関わりに於て問題とした場合、実は日蓮遺文の全編を渉猟しても、「時」と「機」に関する体系的な思索書が見当らない事である。たとえば『撰時抄』⁽⁶⁾という「時機」に関

日蓮聖人における時機観（町田）

日蓮聖人における時機観（町田）

する主著があったとしても、本抄の主題は、「未来記」に予見された「滅後の流通の時」とは、末法の法華経行者によって選び択られた「時」であるとする。法華経行者の主体的行動と、未来記の流布の必然性を説き明かし、不惜身命の弘経を門下に囑望したものである。

このことは、道元禪師の『正法眼蔵』（「有時ノ巻」⁷）に見られる如く、恰もハイデガールの「存在と時間」を想起させるような、精緻にして壮大な仏教哲学の論著と比較した場合、日蓮聖人は、「時の量とか、時の諸相とか、或は時の性質について、哲学的思索をなした宗教者ではなく、迫害多難の生涯が如実に語る如く、「未来記」の受持信行にこそ特色があったのである。

以上の事から、日蓮聖人に於ける時機観の問題は、「未来記」の忍難色説を媒体として、未来記たる『法華経』の流布される「時」を見定め、また滅後末法時に下種結縁にあずかるべき「機」を見極めていった所であろう。

二 「時」と「機」の認識

日蓮聖人の「時」と「機」に対する宗教的認識は、伊豆流罪を契機として深まりを示すのである。即ち流罪の翌年（弘長元（一二六）年四十歳）に配所の伊豆に於て、『教機時国鈔』と『顯謗法鈔』の二著を作して、所謂、教・機・時・国・師（序）という「五綱教判」を創唱して、自己の宗教思想の輪廓と行動の原理を明かにしたのである。

この「五綱教判」は、五つの範疇（綱）により構成され、五綱が相対的に関連している。即ち「時」と「教」、「機」と「教」、「時」と「国」、「機」と「時」という相関に於て論じられ、その中で「時」と「機」の認識が深められているのである。

たとえ、『教機時国鈔』の中で、「時」について次のように論じている。

弘ニ三ノ仏ノ教ノ二ノ人ノ必シ可シレ知レ時…不レ知レ時ヲ弘レ法無レ益上還墮ニ惡道也…縦有レ機無レ時故四十余年不レ説ニ此經。故經云、
説時未レ至故等云云…当世入ニ末法二百一十余年也。権經念仏等時歟。法華經時歟。能能可レ勘二時刻一也（「教機時国鈔」定遺二四二—二四三）

右の遺文のなかで、「能能可レ勘二時刻一也」と強調する意味は、如来滅後の末法に入つて、いまだ法華正法の聞法の縁に結ばれない本末有善の「機」を見極めよ、と喚起する所であり、同時に日蓮自身が末法の現実に生きて在ることの確かめでもある。

日蓮聖人にとって、本末有善の「機」に対する記別の問題は、法華經行者の実践の成否に関わる大事であり、同時に下種結縁の構索を設けることが課題であったのである。『曾谷入道殿許御書』の冒頭に於て、

夫以療治重病一構三素良藥二教二助逆法不レ如ニ要法二所謂論レ時正像末…（定遺八九五）

と云い、また『報恩抄』に於ても

世末になれば人の智はあさく、仏教はふかくなる事なり。例せば輕病は凡藥、重病には仙藥、弱人には強きたたと有て扶、これなり。（定遺二二四八）

と強調する如く、末法劣機のためには「要法」を構索しなければならない、としている。前の両書の中で、「良藥」とか「要法」と云い、「仙藥」と云っているのは、云うまでもなく、法華經本門の「妙法五字」の教法のことである。

この「妙法五字」をもって、下種結縁の構索の要法とするに当っては、「五重相對」（開目鈔）と「四種三段」（觀二代三段・一種三段・心本尊抄二經六段・本法三段）の重要教判を論拠として、選択されていることは云うまでもない。

日蓮聖人における時機觀（町田）

ちなみに、下種結縁の「要法」の内容について、次の如く示している。

於三末法^一者大小権実、頭密共有^レ教無^レ得道^二一閻浮提皆為^レ謗法^了。為^レ逆縁^二但限^三妙法蓮華經^五字^二耳。例^レ如^レ不輕品^一（「法華取要抄」定遺八一六）

地涌千界末法、始必可^レ出現^今遣使還告地涌也。是好良薬、寿量品肝要名体宗用教、南無妙法蓮華經是也（「観心本尊抄」七一七）

末法の本末有善の「機」に対する下種のための要法は、寿量品に説示される「遣使還告」の譬説と、「是好良薬・今留在此」の末法結縁の要文（教判「四種三段」中の本法三段に基づき、末法下種の要法は文底に沈めた題目五字を正宗となす）に基づき、寿量品の肝要たる妙法五字を以って当てるとする。

而して、日蓮聖人にとって、末法の逆縁謗法者に対する下種結縁の方途を構築することが、仏の予見に叶うか否かに関わる大事と受けとめたのである。その下種化導の立場について、『開目鈔』のなかで、

無智悪人の国土に充滿の時は摂受を前とす。安楽行品のごとし。邪智謗法の者多き時は折伏を前とす。常不輕のごとし（定遺六〇六）

と示し、また『佐渡御書』に於ても、

仏法は摂受折伏時によるべし。譬えば世間の文武の如し（定遺六一一）

と云うごとく、逆縁謗法の「機」に対する結縁下種に当って、「無智悪人」と「邪智謗法」の二種に分かつて、前者に対しては摂受の教化と為し、後者には折伏逆化の要を強調されている。実は、この摂受と折伏の化導法の選択は、日蓮聖人の法華経行者の岐路にも関わる大事であったのである。此処に、自己の化導の立場を明確にするのである。

今既入^三末法^一在世結縁者漸々衰微権実、二機皆悉尽。彼不輕菩薩出現於末世^一令^レ擊^レ毒鼓^一之時也・今時学者迷^二

惑於時機……以題目之五字、可為三種之由来、不知歟（「曾合入道殿許御書」定遺八九五）

すなわち、末法逆縁、謗法の機に対する化導は、「昔は聞く不輕菩薩の杖木等」・「彼の不輕菩薩の杖木の難に値しにもすぐれ」などの不輕菩薩の但行礼拝の故事に徴して、忍難の菩薩行でなければならぬと、勸奨するところである。

以上のごとく、法華経行者の殉教忍難の軌跡を踏まえて、日蓮聖人の時機観を問うてみれば、それは理論としての時機観、思索の対象としての時機、哲学する為の時機を問題としたのではない。自ら忍辱の鎧を身にまとい、法華経の受持信行を媒体として、「時」を選びとり、「機」を見極めていったのである。

正法を修して仏になる行は時によるべし（「日妙聖人御書」定遺六四五）

仏法は時によるべし（「開目鈔」定遺六〇九）

夫、仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし（「撰時抄」定遺一〇〇三）

等々の一連の教示は、日蓮聖人の時機の認識・時機の相関について簡潔に示していよう。簡潔だと云う事は、その裏付に血潮が涸れ、骨の碎ける忍難色説のあつた事に、思いをいたさねばならない。

次に、日蓮聖人における時機観を論ずるとき、もう一つ喚起される事がある。それは、遺文の処々に於て次のような字句がみられることである。

是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず。時のしからしむ耳（「報恩抄」定遺二二四九）

身の智分をば且く置ぬ。法華経の方人として難を忍び疵を蒙る事は漢土の天台大師にも超へ日域の伝教大師にも勝れたり。是は時の然らしむる故なり（「四条金吾殿御返事」定遺一八〇〇）

日蓮聖人における時機観（町田）

仏眼を以て一切衆生の心根を御覽する（「聖愚問答鈔」定遺三六〇）

如¹⁰是經文、仏眼以照見末法始¹¹（「波木井三郎殿御返事」定遺七四六）

即ち、「智分は置く」・「智のかしこきに非ず」とか、「仏眼をもって」、「時の然らしむる」と云う表現がみられる事である。この事は端的に云えば、対象の認識に当って、主観的判断とか、自己の知性的判断を否定する立場の表明ではなからうか。「時」と「機」の認識に当って、思索的判断とか、智性的判断の領域を超えて、「信」の世界を基調とした認識の主張であり、仏眼に教示されて認識することである。

日蓮聖人が、学の道を志して、天台宗の名刹・清澄寺に入門し、「いささかの事ありて、此事を疑ひし故に一の願をおこす¹⁰」と云い、「日蓮が愚案晴れがたし。一つの願を立つ¹¹」と為し、「日本第一の智者となし給え¹²」と、虚空蔵菩薩に対して、智者誓願を立て、鎌倉・高野・三井・京都・比叡山など処々をめぐる修学であったが、いま、日蓮聖人が若き修学期の「智者誓願」を懐古して云う「智者」とは、所謂、知識者とか智者となる為の発願ではなく、仏の智慧（仏眼）¹³の信解を欲した誓願であった事は、論ずるまでもなからう。

こうした認識の基調に立って、「時機」を論ずるに当って、必ず「経ニ云ク」とか「仏記シテ云ク」の如く、仏説に徴して論を展開されるのである。謂うまでもなく、仏眼とは、仏の智慧・悟りを開いた識見の事である。その仏眼を以って、時機を見定めよと喚起するのである。

何に況んや、仏教を修行せんに時を糾ざるべしや。機の熟不熟はさておきぬ。時の至れる故なり。経云今正是其時決定説三大乘¹⁴等……問云いかなる時に小乗権経をとき、いかなる時にか法華経を説べきや……答云仏眼をかつて時機をかながえよ（「撰時抄」定遺一〇〇五）

と論じているが、これは明らかに主観的判断を否定した認識の主張であり、仏眼に基づく認識の強調である。「仏眼をかつて時機を勘えよ」とは、仏の予見に映じ、仏の智慧によって照し出された教えを、基調とせよと云うのである。

すでに見た如く、伊豆流罪を契機として、法華経色読の自覚を深め、弘経との関わりに於て、「時機」の認識を強めてゆくのである。

弘三仏教、人必可レ知二機根、……弘三仏教、人必可レ知レ時、……当世入二末法二二百一十余年也。権経念仏等時歟・法華経時歟。能能可レ勘二時刻一也（「教機時国鈔」定遺二四二）

右の『教機時国鈔』に於て、「権経等時歟・法華経時歟・能能可勘時刻」と喚起するのは、『法華経』の弘経実践による「未来記」の体現を意味しているが、その場合、特に「能能可勘時刻」とは、『法華経』の流布の「時」の見定への喚起である。そして「勘う」（思考する）というのは、「未来記」の流布の「時」の見極めと、その弘経者としての日蓮自身の確かめを意味している。その「未来記」の流布の「時」について、『妙一女御返事』の中で、

法華経の弘まらせ給べき時有三度所謂在世与二末法一也……日蓮は今時を得たり。豈此所囑の本門を弘めざらんや……天親龍樹内鑑冷然等云云……伝教大師云正像末稍過已末法太有、近法華一乘機今正是其時何以得レ知。安楽行品云末世法滅時云云（定遺一七九八）

と論じ、また『撰時抄』（定遺一〇〇八）に於ても、同文同意の形で論じられている。そして、方便品の「所以未曾説・説時未至故・今正是其時・決定説大乘」との教示、また宝塔品の「能能於此娑婆国土・広説妙法華経・今正是時」の仏記を所依として、自ら「日蓮は今時を得たり」と為し、「今既に時来れり」と、末法の当今を受けとめてい

るのである。

三 「時」を超える

日蓮聖人における「時」の認識には、自己が生かされている現実（末法）の中で、「未來記」を弘経するという、歴史的時
間と関わる認識と、もう一つは、宗教者として歴史的時を超えて、純粹絶対の時間（宗教的時間）にも思索を深め
ているのである。

日蓮聖人が、「（「妙」女御返事（一七九八））「今時を得たり」とか、「（「法華行者値難非」（七九九））今既に時来れり」と、末法当今の現実を受けとめる意識には、むしろ、末
法の歴史的現実と対決して、能動的に現実を超える理念を確立したいとする意識が、つよく作用しているように思え
る。

日蓮聖人が末法当今の現実を超えると云う意識は、時間の物理的長短とか、時間の物理的流れを否定しないと成り
立たない論理である。つまり、「仏の在世」と「末法当今」の二つの次元を対比して、むしろ、「末法当今」の時に
ついて、宗教的意義を見い出そうとする事である。

聖人が自ら「此事日蓮当身大事也」と称した。（18）『観心本尊抄』の中で、法華経の本迹二門にみえる時機観を基調と
して、次のように論じている。

迹門十四品、正宗八品、一往見レ之以ニ乗、為レ正以ニ菩薩凡夫、為レ傍。再往勘レ以ニ凡夫正像末、為レ正。正像末三時之
中以ニ末法始一為ニ正中正。問曰其証如何。答曰法師品云而此経者如来現在猶多怨嫉、況滅度後。宝塔品云令ニ法久
住、乃至所来化仏当知ニ此意等。勸持安樂等可レ見レ之。迹門如是。以ニ本門論レ之一向以ニ末法之初、為ニ正機。

所謂「一往見^レ之時^ヲ以^テ久種^ニ為^シ下種^ニ大通前四味迹門^ヲ為^シ熟至^ニ本門^ニ令^レ登^ニ等妙^ニ。再往見^レ之^ヲ不^レ以^テ迹門^ニ。本門序
正流通俱^ニ以^テ末法之始^ヲ為^シ證^ト。在世^ニ本門^ニ末法之初^ハ一同純円也^ト（「観心本尊抄」定遺七一四一七一五）

即ち法華經の本迹二門に於て、教示されていると受けとめた、「末法為正論」を基調とされて、自己の末法為正論を主張した条りである。すなわち、迹門の「為正論」について「一往之ヲ見」「再往之ヲ勘」の二つの観方を示し、本門の「為正論」について「一往之ヲ見」「再往之ヲ勘」との二つの観方を示すのである。先ず「機」について云えば、末法の我等は二乗や菩薩ではなく、凡夫なりと規定し、「時」について云えば、我等は仏在世の衆生ではなく、滅後の衆生であることを明確にして、迹門の正宗分は「一往之ヲ文上カラ見レバ」在世衆生の得脱の如くであるが、然し迹門の流通分から「再往之ヲ文底カラ勘ウレバ」実は迹門正宗分は、滅後の衆生を得脱せんが為に遣し置かれた大良薬であると、解されているのである。

繰り返して云えば、在世得脱の為の迹門正宗分は、実は流通分から逆次に読んでみると、滅後の凡夫の得脱下種の為に遣しおかれた「教」（仏記）と解し、此処に迹門の「末法為正論」を提示するのである。

尚、『法華經』の迹門を逆読する論理については、『法華取要抄』の中で具体的に次のように示している。

問曰、法華經^ヲ為^シ誰人^ノ説^ク之^乎。答曰、自^ラ方便品^ニ至^リ千人記品^ニ八品有^リ三意^ト。自^ラ上^ニ向^テ下^ニ次第説^ク之^ノ第一^ハ菩薩第二^ハ乘第三^ハ凡夫也。自^ラ安樂行^ニ勸持提婆宝塔法師^ト逆次説^ク之^ヲ以^テ滅後^ノ衆生^ニ為^シ本^ト。在世^ニ衆生^ノ傍也。以^テ滅後^ノ論^ヲ之^ノ正法一千年像^一千年傍也。以^テ末法^ニ為^シ正^ト。末法^中以^テ日蓮^ニ為^シ正也^ト（「法華取要抄」定遺八一三）

此処でも迹門の時機観について、二つの観方を提示している。その一は、『法華經』迹門の章節に随って、上から下へと順次に読む「順読法華」と、その二は、章節を下から上へと逆次に読む「逆読法華」である。先の『観心本尊

抄』に依れば、「順読法華」とは、文上の説相と示され、「逆読法華」に就ては、「再往之ヲ勘ウレバ」と約し、文底に秘し沈めた仏の心に依る説相としている。

日蓮聖人は、自己の忍難色説を踏まえて、殊に「逆読法華」の立場を強調するのであるが、その「逆読」とは、如来滅後の立場から読むこと、流通分の立場で読むこと、末法当今の日蓮聖人の立場から読むことを意味している。即ち、「逆読法華」とは、末法の日蓮聖人の立場からすれば、『法華経』迹門の流通分は、まさに「以滅後衆生為本」ためであり、「以末法為正」ことであつたのである。日蓮聖人の独特の法華経観の展開である。

次に、『法華経』本門の正宗分に於ける時機観について、『法華取要抄』に於て、「略開近」と「広開近」といふ、二つの説相から論じている。

本門有三心一涌出品略開近顕遠前四味並迹門諸衆為令脱也。二涌出品動執生疑一半並寿命品分別功德品半品已上一品二半名三広開近顕遠。一向為滅後也……法華経本門来三略開近顕遠自華嚴大菩薩二乘大梵天帝釈日月四天龍王等位隣三妙覺又入三妙覺位也……為誰人演説広開近顕遠寿命品乎。答曰寿命品一品二平自始至三千終二為滅後衆生。滅後之中末法今時日蓮等為也（『法華取要抄』定遺八一三）

即ち「略開近顕遠」段は、釈尊在世の「現在」に立たれた説示であるが、その釈尊の在世の「現在」は、『法華経』の文底に秘した「広開近顕遠段」からすれば、永遠の未来を含む「現在」と解するのである。そして「略開近顕遠段」は在世得脱の為となし、「広開近顕遠段」は滅後末法の得脱の為となし、「略開近」と「広開近」の説相を對比して、末法当今を以つて、「正時」となし、「正為」とするのである。この時機観を、端的に「末法為正」の四文字で象徴的に示すのである。

以上の時觀を踏まえて、日蓮聖人は語調を整えて次のように云うのである。

在世^レ本門^レ末法之初^ニ一同純円也（「觀心本尊抄」定遺七一五）

在世は今に在り。今は在世なり（「種種御振舞御書」定遺九七一）

而して、右に示した「仏の在世は末法の今」・「末法の今は仏の在世」という論理が成り立つ為には、時間倒錯の論理思考が必要ではなからうか。日蓮聖人は、「仏在世」と「末法当今」という次元の異なる概念を同質となす為に、即ち時間を超克して次元の壁を超えるために、法華經を逆次に読む受持信行を媒体として、本門寿量の本仏の生命を開頭して、「仏在世の今」を、「末法の今」へとたぐり寄せ、「在世は今・今は在世」と主張するのである。

繰返して云えば、「末法為正」と主張するのは、法華經の色説を媒体として、寿量本仏の世界に生かされていると「信」の発露である。

日蓮聖人は、寿量品で開頭された無始無終・久遠本仏の世界のことを、特に「本時」と呼称している。その久遠本仏の性格について、『觀心本尊抄』の中で、

我等己心^カ釈尊^ノ五百塵点乃至所頭^ノ三身無始^ニ古仏也（定遺七一）

と説明している。「無始古仏」の「無始」とは、古仏^{（過去）}が無始と云うことであって、伽耶始成の釈迦が無始だと云うのではない。若しも、古仏が時間的に「無始」であるならば、未来も「無終」でなければならぬ。日蓮聖人が単に「無始古仏」と云わないで、先の『本尊抄』の中で、寿量品の五百塵点劫という天文学的數量を藉りて、而も、「乃至所頭」と形容語句を付して表現する意味は、伽耶始成の歴史的釈尊の寿命が永遠だと云うのではなく、仏陀となられた其の寿命が久遠だと云うのである。歴史的時間を超えた無始・無終の常住不滅の存在、久遠本仏を開頭し、その

日蓮聖人における時機觀（町田）

日蓮聖人における時機観(町田)

本仏の生命である「本時」の中に生きたいとされたのである。

日蓮聖人が、本仏の壽命である「本時」について、端的に言及しているのは、『観心本尊抄』の中の所謂、「四十五字法体段」の条りである。

今本時、娑婆世界離三災、出四劫、常住淨土。仏既過去不滅未來不レ生。所化以同体。此即已心、三千具足三種世間也。(「観心本尊抄」定遺七一一)

この四十五文字の法体段については、わが日蓮教団では、仏陀釈尊の久遠常住を開顯した法体段として格別に重要としている。

さて、時機観との関わりで、特に問題とする所は、冒頭の「今本時」の三文字の解釈であろう。日蓮聖人が示されるように、若し「本時」が、無始無終の絶対時間を意味しているならば、その冠頭の「今」は、一体なにを意味するのであろうか。

「今本時」の読み方について、若し「今がそのまま(即)本時」と読み、また「本時がそのまま(即)今」と読むことが許されるならば、我々の立って居る現在(現在)が其のまま本時であり、又、本時がそのまま現在だと、読めるのではないか。筆者はこの読み方が許されてよいと思っている。それは、「今本時」の三文字の直後に、続けて「娑婆世界離三災、出四劫、常住淨土」と示し、更に「仏既過去不滅未來不レ生」と云い、壽量品の「而実不滅度・常住此說法」・「我常在此娑婆世界」・「大火所燒時・我此土安穩」等(19)を典拠として、寂光淨土(絶対空間)の思想を生み出し、また「我成仏已來・甚大久遠・壽命無量・阿僧祇劫・常住不滅」(20)などを依拠として、久遠本時(絶対時間)の思想が生みだされているからである。

以上の事から、「今本時」とは、久遠本仏の生命に包みこまれた今、と云う事になる。随って、「今本時」の「今」は、久遠の過去から永遠の未来に關わる、永遠の相下に觀られた「今」である。そして、この「今」が「本時」と云われるのは、「今」の永遠の相を示したに他ならないのである。

日蓮聖人における「時」を超える意味は、娑婆の現実をそのまま、「本時」と為すことである。つまり本仏の「本時」と感応道交する、法悦の「信」の世界に在ることであった。いかに厳しい忍難色説であろうとも、「本時」と感応道交する一瞬、法悦の一瞬の軌跡であったならば、常に「今本時」の中に生かされていたのである。

四 結 語

日蓮聖人は、所依とした『法華経』の「逆説法華」の帰結として、末法為正と論じ、「本時」の世界と感応道交する「今」に生きる法悦をかみしめたのである。

日蓮聖人の高弟・日興は、次の如く釈している。

時、トキ者感応末法時也……時、トキ者本時娑婆世界時也……時、トキ者末法第五時時也……今日蓮等之類奉^レ唱^ニ南無妙法蓮華経一者、住所説也（「御義口伝卷下」定遺二六六八所収）

日蓮聖人に於ける時機觀とは、自己が「本時」の中に生かされているとの「信」の確かめであった。即ち、時間と空間を超えた本有の世界の内に、自己が同時同居している事の「信」の自覚でもあった。このことを、『観心本尊抄』の「四十五字法体段」で明確にされたのである。

日蓮聖人は、末法という歴史的時間の中で、逆説法華の受持信行という実践を媒体として、実存する自己を、本仏

日蓮聖人における時機觀（町田）

の生命たる「本時」と感応道交すること、
「末法即在世」(今本時・娑婆即寂光)という宗教的時間を體現して
いたのである。

〔註〕

(1) 「時」：日蓮聖人の遺文(「昭和定本日蓮聖人遺文」全四巻・以下「定遺」と略す)に出自する「時」について、「じ」と音読みする出自が七回、「とき」と訓読みが二十四ヶ所である(遺文索引「宗義」の「じ」「とき」の項参)。この読みの違いは文章体裁と調子に依るもので、「時」に対する認識の違いではない。

(2) 「機」：「機根」のことで、英語の「human nature・inborn capacity」のニヒアンスに当る。衆生が内に秘めている可能性・本来的能力の意である。日蓮聖人が問題とする「機」もそうした意味合いで捉えているが、特にその「機」は、個としての「機」ではなく、「一切衆生」という「通機」を対象としている。

(3) 「未來記」：日蓮聖人にとって「未來記」とは、例えば『開目鈔』の中で「日蓮なくば此一偈の未來記は妄語となりぬ」(定遺五九九)と表現される事で明に『法華經』を指している。就中、滅後の弘經を勸奨した次の要文を未來記と受けとめている。法師品「而此經者・如来現在・猶多怨嫉・況滅度後」。安樂行品「此法華經・能令衆生至一切知・一切世間・多怨難信」。勸持品「有諸無智人・惡口罵詈等・及加刀杖者……數教見損出・遠離於塔寺……」等の二十行偈文。常不輕菩薩品「而作是言・我深敬汝等・不敢輕慢・所以者何・汝等皆行菩薩道・當得作仏」。藥王菩薩品「囑累於汝我滅度後・後百歲中・広宣流布於閻浮提無令斷絶」(大正藏經第九卷(一)ノ三六・三九・五〇・五四)即ち、日蓮聖人の忍難色説と関わる要文のことである。

(4) 「法華經行者」の呼称については、日蓮聖人の遺文の随所に於て「日蓮は日本第一の法華經行者也」(南条兵衛七郎殿御書・定遺三二七)。「日蓮は日本第一の法華經の行者なる事あえて疑ひなし」(撰時抄・定遺一〇四八)と自覚の宣明に基づく所であり、その意味は、法師品以下で説示される「善隨行者」のことである。この呼称が世に喧伝されるに至ったのは、姉崎正治博士の名著『法華經の行者日蓮』に依る所が多い。

(5) 「殉教の如來使」とは、法華經の忍難色説者「日蓮聖人」のことで、その如來使の文証は、從地涌出品「是四菩薩・於其衆中・最為上首・唱導之師……」の上行等の涌現、如來神力品「爾時仏告・上行等菩薩大衆……」の妙法結要別付囑の勸奨文に求め、その内証は『開目鈔』(定遺六〇一)、『法華取要抄』(定遺八二一八・一五)、『曾谷入道殿許御書』(定遺九〇〇)、『顯仏未來記』(定遺七三九)、『法華行者值難事』(定遺七九八)等に示される。田村芳朗教授の『日蓮・殉教の如來使』

(NHKブックス)にも副題として用いられているが、筆者が特に「殉教」の意味を強調したいのは、イエスの十字架上の犠牲、使徒達の殉教と対比して、日蓮聖人の忍難慈勝の信に生きた色説の軌跡を讃仰せんが為である。

(6) 撰時抄・定遺一〇〇三一—一〇〇五。

(7) 大正藏經第八二卷統諸宗部十三ノ一。拙著『道元の時間論』「棲神」五一号所収)

(8) 清澄寺大衆中・定遺一一三四。

(9) 撰時抄・定遺一〇四七・一〇六〇。

(10) 妙法比丘尼御返事・定遺一五五三。

(11) 報恩抄・定遺一一九四。

(12) 善無畏三藏鈔・定遺四七三〇。破良観等御書・定遺二二八三。

(13) 妙法比丘尼御返事・定遺一五五三。

(14) 方便品(大正藏經第九卷法華部全・一八。

(15) 宝塔品註(14)の三三頁。

(16) 妙一女御返事・定遺一七九八。日蓮聖人が法華經流布の「時」を見定め、論じるとき、必ずと云ってよい程に、伝教大師の『守護国界鈔』中の「正像稍過已末法太有近・法華一乘機今正是其時……」(大正藏經第七四卷説諸宗部四ノ一二)を参借し、方便品の「今正是其時」、宝塔品の「今正是時」の予見、仏記を所依とするのである。

(17) 法華行者値難事・定遺七九九。

(18) 観心本尊抄副状・定遺七一二。

(19) 大正藏經第九卷法華部全(一)ノ四二、四三。

註(19)参。「久遠」の時間とは、日常的時間、歴史的時間、物理的に測られる時間を超克した宗教的時間であり、それを実感として捉えることは、自己が「本時」の世界と感応道交による信解があるのみであろう。「久遠」と云われる時間のニユアンスとしては、寿量品中に示される「是諸世界・無量無辺・非算数所知・亦非心力所及」の世界ではなからうか。即ち「非算数所」(計測する能力を超えた世界)であり、「亦非心力所及」(智慧思惟の能力を超えた世界)ではないか。然し日蓮は思索としての本仏の「本時」を対象としたのではない。あくまでも宗教的実践を媒体として、「久遠本時」と感応道交したのである。

日蓮聖人における時機観(町田)