

世界と意味体系 VIII

竹 原 弘

はじめに

本稿は、VII宗教的意味の最終部分であるとともに、「世界と意味体系」の最終部分でもある。本稿は宗教的意味の三番目として、日蓮仏教について述べる。日蓮における宗教的意味は、天台から継承した一念三千論の具象化としての曼荼羅であり、それは、キリスト教的な二元論的な関係の体系に対して、一元論的な関係の体系を形成する。つまり、森羅万象がこの一元論的關係の体系としての一念三千によって包摂されることにより、人間存在と世界とは一体なものと考えられる。そして、日蓮にとって仏とは、この一元論的關係の体系の一契機であり、超越的なものではない。一念三千の具象化としての曼荼羅へと妙法蓮華経を唱えることによって、一念三千の契機としての仏性が顕現されるのであり、そのことによって、世界に散在する多様な意味は、相互に融合して、根源的世界が現出するのである。仏として有ることとは、一念三千の相の下に世界を認識することである、というのが日蓮の仏観である。

全体の構成は次のとおりである。

- (5-1) 一念三千について、(5-2) 一念三千の意味論的解釈、(5-3) 一念三千の時間論、(5-4) 本尊論
- (5-5) 仏性について、(5-6) 仏の存在論、(5-7) 日蓮の悟達の構造、(6) 宗教的認識について

VII 宗教的意味(3)

(5-1)

われわれは既に、原始宗教とキリスト教に関する宗教的意味について述べたのであるが、次に日蓮における宗教的意味について述べてみよう。既に述べたごとく、キリスト教における宗教的意味は、二元論的な関係の体系として、諸々の意味を神的存在に帰属する意味契機と、地上的なものに帰属する意味契機とに分断することによって、人間存在の、宗教的意味としての神への関わりを規定した。つまり、人間存在は自らを地上的な存在として、二元論的な関係の体系の内に組み込ませることによって、自らの存在と神的存在との間の断絶の中で、自己を認識することによって、つまり自らを卑少なものと、罪有るものと捉えることによって、それとは対照的な存在である神的存在へと関わったのである。それに対して、日蓮仏教における宗教的意味は、一元論的な関係の体系として規定することができる。日蓮における宗教的意味は、彼が残した本尊であるが、それは日蓮が、釈迦が残した諸々の經典の内で最高の經典と考えた『法華経』の中で述べられている虚空会の儀式に基づいて描いたものである。そして、それは日蓮が『法華経』を読解するときの理論的依拠とした中国の天台が、『摩訶止観』において展開した一念三千の理論に基づいている。すなわち、一念三千そのものが、関係の体系であり、その意味において、日蓮の描いた本尊も関係の体系にほかならない。そして、それは、キリスト教的な二元論的な関係の体系と対照的に、一元論的な関係の体系にほかならないのである。

日蓮の本尊論を述べる前に、一念三千について述べよう。彼が残した数ある論考、書簡の中で特に重要とされる、佐渡流罪期に著した、いわゆる「観心本尊抄」の冒頭に、天台の『摩訶止観』からの引用がある。すなわち、

「摩訶止観第五云 夫一心具十法界。一法界又具十法界。一界具三千種世間。百法界即具三十種世間。此三千在一念心。若無心而已。介爾有心即具三千。乃至所以稱爲不可思議境。意在於此等云云」

摩訶止観第五に云く、夫れ一心に十法界を具す一法界に又十法界を具すれば百法界なり一界に三千種の世間を具すれば百法界に即ち三千種の世間を具す、此の三千・一念の心に在り若し心無んば而已介爾も心有れば即ち三千を具す乃至所以に稱して不可思議境と爲す意此に在り」

つまり、天台が『摩訶止観』の中で展開した一念三千は、人間存在の心を構造化したものにはかならず、人間存在の心は、三千の諸要素の關係性によって構成されている、ということと述べているのである。すなわち、十法界とは、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、声聞、縁覚、仏のことであり、それらは、人間存在の心的状態にほかならず、しかもそれぞれにさらに十法界が具わっていることにより、百法界になる。つまり、十種類の心的状態は、固定したものではなく、それらはその各々が他の心的状態に移行する可能性を有していることにより、人間存在の心的状態は動的なのである。そして、十法界の各々に十如是が具わっていることにより、十法界は多様な側面において描かれる。十如是とは、『法華経』の「方便啓才」において述べられる人間存在の心的状態の十の側面である。すなわち、

「仏の成就せる所は、第一の希有なる難解の法にして、唯、仏と仏とのみ、乃ち能く諸法の実相を究め尽せばなり。謂う所は、諸法の是くの如き相と、是くの如きの性と、是くの如きの体と、是くの如きの力と、是くの如きの作と、是くの如きの因と、是くの如きの縁と、是くの如きの果と、是くの如きの報と、是くの如きの本末究竟等となり」³⁾

すなわち、十如是とは、相、性、体、力、作、因、縁、果、報、本末究竟等のことであり、百法界の各々に、それら十如是が具わっていることによって、千種の心的諸契機となるのである。そして、そうした千種の心的諸契機に三世間（国土世間、五陰世間、衆生世間）が具わることによって、三千種となる。そうした三千の心的諸契機は、相互

依存的な関係性において、心的存在全体を構成している。すなわち、十法界のそれぞれの心的状態は、他の心的状態との間に差異化された連続性を有することによって、常に他の心的状態への移行の潜在的可能性の内に有る。つまり、十法界のそれぞれが、十法界を互具していることによって、十法界のそれぞれが相互に差異化されるとともに、その差異の間隙は動的であり、十法界のそれぞれが相互転換の可能性の内に有る。例えば、人法界は地獄界に移行する可能性を有しており、また仏界へと移行する可能性を有している。すなわち、十の心的諸状態の各々は、他の九法界から区別されるとともに、他の九法界へと転換可能なのである。そうした流動的差異性において、十界互具としての百法界は、相互依存的であるといつてよい。つまり、地獄界なり餓鬼界なり人界なり菩薩界なりの心的諸状態は、その各々がそれでありえるのは、他の心的諸状態との差異においてそれであるとともに、他の心的諸状態へと移行可能性の内に有ることにおいてそれであるのである。つまり、地獄界は餓鬼界とは区別され、畜生界と区別されることにおいて地獄界であるのと同時に、また地獄界は餓鬼界へと、あるいは菩薩界へと転換する可能性を秘めていることにおいて、地獄界であるのである。他の九法界についても同じことがいえる。「観心本尊抄」には次のようにある。

「法華經第一方便品云欲令衆生開佛知見等云云。是九界所具佛界也。壽量品云如是我成佛己來甚大久遠。壽命無量阿僧祇劫常住不滅。諸善男子我本行菩薩道所成壽命今猶未盡。復倍上數等云云。此經文佛界所具九界也。經云提婆達多乃至天王如來等云云。地獄界所具佛界也。經云一名藍婆乃至汝等但能護持法華名者福不可量等云云。是餓鬼界所具十界也。」

法華經第一方便品に云く『衆生をして仏知見を聞かしめんと欲す』等云云是は九界所具の仏界なり、壽量品に云く『是くの如く我成仏してより己來甚大に久遠なり壽命・無量阿僧祇劫・常住にして滅せず諸の善男子・我本菩薩の道を行じて成ぜし所の壽命今猶未だ尽きず復上の數に倍せり』等云云此の經文は仏界所具の九界なり、經に云く『提婆

達多乃至天王如来』等云云地獄界所具の仏界なり、經に云く『一を藍婆と名け乃至汝等但能く法華の名を護持する者は福量るべからず』等云々、是れ餓鬼界所具の十界なり』

このように、十法界の各々は、相互に差異化されることにより、各々がそれで有るとともに、他の心的状態へと転換しうることによってそれであることにより、十界互具は相互依存的な関係性において有るといえる。そして、その各々に十如是が具わっていることにより、千種になる。例えば、人界所具の餓鬼界には、相性体力作因縁果報本究竟等が具わっている。

「我身が三身即一の本覺の如來にてありける事を今經に説て云、如是相 如是性 如是體 如是力 如是作 如是因 如是縁 如是果 如是報 如是本末究竟等文。』

十如是とは、十法界が差異的な関係性において構成されているのに対して、心的諸状態の十の側面をいう。それらは、心的状態を十の角度から眺めたものであり、敢ていえば、側面的に差異化された心的状態であるといえよう。十法界の各々は、十如是において、十の側面から捉えられることによって、一瞬間の心的状態には、十の側面が具わっているということになる。したがって、十如是は、その各々が心的状態のある側面を捉えたものとして、相互に関係性を有しているものであり、その限りににおいて、十如是は相互依存的であるということが出来る。例えば、様々な角度から知覚された物体についての表象が、それぞれ物体のある側面を捉えており、それらが相互依存的に統合されることによつて、その物体の全体像が描き出されることきものである。

「十如是者 如是相身也玄二云相以據外覽而可。別文鑑六云相唯在色文。 如是性心也玄三云性以據内自分不。改文鑑六云性唯在心文。 如是體身與心也玄二云主。實名爲體。 如是力身與心也任爲用文。 如是作身與心也立。名作文。 如是因心也止云因者招果爲。因亦名爲業文。 如是縁止云縁者縁。如是果止云果者。剋獲爲果。 報止云報者。如是本末究竟等玄三云初相爲。本後報爲未。

十如是とは如是相は身なり玄二に云く相以て外に拠る覽で別つ文。 如是性は心なり玄二に云く性以て内に拠る自分改文。 如是體は

身と心となり名けて玄二に云く主質を文、如是力は身と心となり止に云く力は堪文、如是作は身と心となり止に云く建立文、如是因は心なり止に云く因とは果を招くを文、如是縁止に云く縁は縁業文、如是果止に云く果は文、如是報止に云く報は酬文、如是本末究竟等玄一に云く初めの相を本と文、
等為し後ちの報を末と為す」

次に三世間についてであるが、やはり「一念三千理事」には次のようにある。

「三種世間者 五陰世間止云以三種陰果不同。衆生世間異故名衆生世間也。國土世間稱國土世間也。五陰者新譯二云三五蘊也。陰者聚集義也。一色陰 五色是也。二受陰 領納是也。三想陰 俱舍云 想取レ像爲體文。四行陰 造作是行也。五識陰 了別是識也。止五引婆沙云 識先了別 次受領納 想取レ相貌 行起違從 色由レ行感」

三種世間とは五陰世間止に云く十種陰果不同を以て文、衆生世間止に云く十界の衆生寧ろ異らざる文、國土世間止に云く十種の所居文、五陰とは新訳には五蘊と云うなり陰とは聚集の義なり一に色陰・五色是なり・二に受陰・領納是なり・三に想陰・俱舍に云く想は像を取るを体と為すと文・四に行陰造作是行なり・止の五に婆沙を引いて云く識・先ず了別し・次に受は領納し・想は相貌を取り・行は違從を起し・色は行に由って感ずと。〇

五陰世間とは色受想行識のことであり、心的存在が外的対象を認識し、それに働きかけ、そのことを自己認識する諸段階を五つに分類したのであるが、これは十如是を伴う百法界、すなわち千種が、己れの周囲世界に働きかける作用を分類したものである。すなわち、後で述べるごとく、一念三千は自己充足し閉鎖的な関係の体系ではなく、周囲世界との相関関係において成立しうるものであるがゆえに、百界千如という心的体系は、何らかのかたちで外的世界へと通路付けられていなければならないわけであり、すなわち自らが存在する世界へと何らかのかたちで関わる契機を有していなければならない。それが一念三千という心的体系の中での五陰世間にはかならない。十如是の中の因縁果報という三つの契機は、自己充足的なものとしての因縁果報ではなくて、外的世界へと開かれたことにおける因縁果報である。つまり、心的状態の内に刻印される因は、外的世界との縁を媒介として果へと転換することにほかなら

ない。言い換えるならば、因縁果報は、外的世界の諸々の契機と関わる限りにおいて因縁果報にはかならない。また、十界互具としての百法界において、各々の心的状態が他の心的状態へと転換すること、そのこと自体が十如是の中の因縁果報にはかならないのであるが、そのことは自己充足的な体系の内で生起する出来事ではなく、外的世界との関わりにおいて生起する出来事なのである。つまり、自己充足的かつ閉鎖的な心的体系の中では、十界互具は成り立たないのであり、外的世界との相互関係においてはじめて成立するのである。

次に国土世間であるが、これは五陰世間によって心的体系から通路付けられた心的存在にとつての周囲世界のことである。国土世界は、一念三千の体系において、理論的には五陰世間によって百界千如としての心的体系へと通路付けられているのであるが、それはしかし、一念三千という心的体系の一契機を為すものとして、心的体系に帰属することく、心的体系と無関係ではない。すなわち、心的体系と国土世間は、西洋近代哲学の認識のパラダイムにおけるごとく、主観―客観関係の図式において捉えられるものではないのであり、したがって、国土世間は心的体系にとつての客観なのではなく、心的体系がそれとして成立する基盤であるとともに、心的体系が包摂する、心的体系の一契機にはかならないのである。「三世諸仏教勸文教相廢立」にいわく、

「弘決ノ云ク 知リ此身ノ中ニ倣シ 天地ニ 知リ三頭ノ圓ヲ 象シ天足ノ方ヲ 象シ地ノ 身ノ内ノ空ノ種ヲ 卽チ是ノ虚ノ空ヲ 腹ノ温ノ法ヲ 春夏ノ背ノ剛ノ法ヲ 秋冬ノ四ノ體ノ法ヲ 四時ノ大ノ節ノ十二ノ法ヲ 十二月ノ小ノ節ノ三百六十ノ法ヲ 三百六十ノ日ノ鼻ノ息ノ出入ノ法ヲ 山澤溪谷ノ中ノ風ノ 口息出入ノ法ヲ 虚ノ空ノ中ノ風ノ 眼ノ法ヲ 日月ノ開ノ閉ノ法ヲ 晝ノ夜ノ髮ノ法ヲ 星ノ辰ノ 眉ノ法ヲ 北斗ノ脈ノ法ヲ 江河ノ骨ノ法ヲ 玉石ノ皮ノ肉ノ法ヲ 地ノ土ノ 毛ノ法ヲ 叢ノ林ノ 五臟ノ在リ天ノ法ヲ 五星ノ在リ地ノ法ヲ 五岳ノ在リ陰ノ陽ノ法ヲ 五行ノ在リ世ノ法ヲ 五常ノ在リ内ノ法ヲ 五神ノ修ル 行フ法ヲ 五徳ノ治ル 罪ヲ法ヲ 五刑ノ。

弘決の六に云く『此の身の中に具さに天地に倣うことを知る頭の円かなるは天に象り足の方なるは地に象ると知り・身の内の空種なるは即ち是れ虚空なり腹の温かなるは春夏に法とり背の剛きは秋冬に法とり・四体は四時に法とり大節の十二は十二月に法とり小節の三百六十は三百六十日に法とり、鼻の息の出入は山沢溪谷の中の風に法とり口

の息の出入は虚空の中の風に法とり眼は日月に法とり開閉は昼夜に法とり髪は星辰に法とり眉は北斗に法とり脈は江河に法とり骨は玉名に法とり皮肉は地上に法とり毛は叢林に法とり、五臓は天に在っては五星に法とり地に在っては五岳に法とり陰・陽に在っては五行に法とり世に在っては五常に法とり内に在っては五神に法とり行を修するには五徳に法とり罪を治むるには五刑に法とり」⁽⁹⁾

「是以明可^{ヲチニシ}知^ル。天崩^{レハ}。我身可^{モシ}崩^ル。地裂^{ケハ}。我身可^{モシ}裂^ク。地水火風滅^{セハ}亡^ス。我身亦滅^ス亡^ス」⁽¹⁰⁾

是を以て明かに知んぬ可し天崩れば我が身も崩る可し地裂けば我が身も裂く可し地水火風滅亡せば我が身も亦滅亡すべし⁽⁹⁾

したがって、国土世間は、五陰世間によって理論的に心的体系へと通路付けられるが、それは一念三千の体系の一契機として、心的体系に属することによって、心的体系と一体不二の関係にある。それを依止不二という。

「夫十方は依報なり、衆生は正報なり。依報は影のごとし、正報は體のごとし。身なくば影なし、正報なくば依報なし。又正報をば依報をもて此をつくる」⁽¹⁰⁾

「下^モ地獄より上^ミ佛界までの十界の依止の當體^ヲ、悉^ク一法ものこさず妙法蓮華經のすがたなりと云^フ經文也。依報あるならば必^ズ正報住^スすべし」⁽¹¹⁾

それゆえに、心的体系において心的状態が地獄界であるならば、その周囲世界、つまり国土世間も地獄であり、心的状態が人界であるならば、国土世間も人界である、というごとく、国土世界は心的体系と一体不二の関係に有ることにより、心的体系に帰属しているのである。五陰世間と国土世間との関係であるが、先に述べたごとく、五陰世間は一念三千という体系の一契機として、心的体系に帰属するのであるが、国土世間の心的体系への帰属の様式を理論付けたのが、五陰世間であるといつてよい。つまり、色（物体・対象）を受用し、それを表象し、それに関与し、そのこと自体を自己認識する諸段階を五段階に分類することにより、心的体系としての十法界千如是が、周囲世界へと

関与する様式を明らかにすることによって、心的体系が周圍世界へと通路付けられてあるものとして、心的体系として閉鎖的ではないことを説くことにより、国土世間を心的体系へと帰属せしめる可能性の地平を切り開いたのであるといつてよい。そして、そのように切り開かれた地平において、周圍世界は、周圍世界として、心的体系から自立的に存在しているのではなく、心的体系に帰属する、心的体系の一契機であることが述べられるのである。したがって、心的体系は周圍世界へと開かれたものとして有りつつ、周圍世界を自らの内へと包摂する体系であるのである。すなわち、心的体系が関与する周圍世界は、心的体系とは異なる原理に基づいて成立しているのではなく、心的体系を貫く原理と同一の原理によって貫かれていることによって、それは心的体系の原理へと帰属するのである。したがって、

「百界千如限^ハ有情界^ニ 一念三千互^ハ情非情^ニ。百界千如は有情に限り一念三千は情非情に亘る。」¹²⁾

「されば畫像・木造の佛の開眼供養は法華經・天台宗にかぎるべし。其上一念三千の法門と申は三種の世間よりこれり。三種の世間と申は一には衆生世間・二には五隱世間^ホ・三には國土世間なり。前の二は且^ト置^ク之^ヲ。第三の國土世間と申は草木世間なり。草木世間と申は五色のゑのぐは草木なり、畫像これより起る。木と申は木像是より出來す。此畫木に魂魄と申^ス 神^スを入るる事は法華經の力なり。天台大師のさとり也。此法門は衆生にて申せば即身成佛といはれ、畫木にて申せば草木成佛と申なり。」¹³⁾

つまり、心的体系に帰属する周圍世界は、心的体系と同一の原理によって貫かれており、周圍世界を構成する草木も、心的体系と同じく仏性を宿しているがゆえに、成仏する可能性を有しており、それを日蓮は草木成仏という。

最後に衆生世間は、五陰が仮に和合した状態を意味し、十界それぞれの心的状態において差別を有する有り方という。すなわち、一人一人の心は一念三千という原理によって構成されている限りにおいて、その構成原理は同一であるが、しかし具体的な心的状態は異なる。それは、各々の人間存在の振る舞いによって心的体系の内に蓄積された業

(カルマ)が、心的体系としての一念三千によって構成される個別的心的状態を差異化させることによるのである。すなわち、色受想行識という五陰世間の原理により、周匝世界へと関与することにより、十如是の原理により、因としての心的体系の中にその業を刻印し、果として、例えば地獄界としての心的状態を得たり、仏界としての心的状態を得たりする。心的体系としての原理は同一でも、個々の心的状態の具体相には、このように差別が有ることを衆生世間という。

このように、三世間によって一念三千は完成するのであるが、この三世間も百界千如におけると同様に、他の諸契機との間に相互依存的な関係の体系を構成している。すなわち、五陰世間は、周匝世界への関与のプロセスとして、百界千如がそれとして成立するための、周匝世界との関与形式であり、そのことにより、十法界は互具として相互転換可能なのである。さらに、五陰世間を地平として国土世間が心的体系の一契機として取り入れられることにより、周匝世界は百界千如と一体不二の関係にあることが示される。つまり、個々の人間存在の心的状態が周匝世界に反映し、また周匝世界が心的体系に影響を及ぼすことにより、心的体系と周匝世界とは相互作用である。そればかりではなく、周匝世界は、心的体系の原理と同一の原理によって構成されているのである。さらに、衆生世間によって、心的体系の具体的な相が示される。

(5-2)

以上われわれは一念三千について、その概略を述べたのであるが、こうしたことをわれわれの今まで述べてきた意味論の基盤の上で捉え直してみよう。日蓮は天台の『法華経』解釈の所産である『摩訶止観』に基づき、一念三千論を様々な論考や書簡において展開するのであるが、それは、言語記号による人間の心的体系についての記述にほかならない。キリスト教においても、神は神学において記述された、言語的構築態であったのであるが、日蓮において問題になるのは、キリスト教におけるごとき超世界的な存在としての神ではなくて、人間の心、いわば生であり、それ

を様々なかたちで言語的に記述したのである。そのことにより、彼は人間存在を言語的に三千に分節し、構造化せしめたのである。人間存在の多様であり、かつ一見脈絡のない心的生起に、一念三千という言語的枠組みを与えることによって、それに秩序性、あるいは整合性を与えたのである。したがって、日蓮における一念三千は、例えばトマスが神についての膨大な記述を残すことにより、言語的構築態としての神を構成したごとく、心を記述することによって、心についての言語的構築態を構成したのであるといつてよい。ただ、トマスをはじめ、キリスト教神学者にとつて、神は世界を超越した超越的存在であるがゆえに、彼等は彼等が記述した神についての言語的構築態が指示する、存在としての神を己れの存在の内に包摂することができないわけであり、したがって、超越神としての神は、彼らの言語的構築態を限りなくはみ出すものであった。しかし、日蓮において、心的存在は日蓮自身の内面において生起するものである限りにおいて、それは神のごとく他なるものではなく、日蓮自身の存在の内における出来事であるがゆえに、彼が記述する心的存在についての言語的構築態から、それが指示する所記がはみ出すということはない。つまり、一念三千という記述が構成する言語的構築態の主体、言い換えるならば、記述者としての日蓮は、言語的構築態が指示する所記としての心的生起を、己の内なる出来事として捉えたのである。したがって、言語的構築態と、それが指示し、分節する心的存在は、ともに日蓮という人間存在自身の存在の内に包摂されるたのである。そして、キリスト教神学者達が記述した、関係の体系としての神についての言語的構築態は、彼等にとつて宗教的意味であり、彼等がそれに帰依すべきものであった。日蓮にとつて、関係の体系としての一念三千、すなわち心的存在についての言語的構築態は、それが言語的構築態としての心的存在を分節する限りにおいて宗教的意味である。後で述べる、彼が描いた本尊と一念三千としての心的存在とは、いわば一体不二のものであるがゆえに、一念三千として分節された心的存在は、彼にとつて宗教的意味にはかならないのである。そして、それは日蓮自身である。あるいは、日蓮の弟子達、信者達にとつても、一念三千として記述され、分節され構造化された己れの心的存在そのものは、宗教的意味に

ほかならず、したがって、一見脈絡無く生起する心的出来事の一つ一つが、彼等にとって宗教的意味なのである。日常的には、心的生起は、不合理な、何の脈絡もなく、整合性もなく生ずる人間存在の心理現象でしかなく、人間存在は己れの内に生ずるそうした心的生起に、宗教的意味を付与することはなく、単なる日常的な心的事象としてしか捉えない。しかし、日蓮が記述する言語的構築態としての一念三千を通して、心的生起を分節するならば、それらはことごとく宗教的意味を有する出来事となる。つまり、日蓮、あるいはその弟子達、信者達が、彼が記述した言語的構築態としての一念三千の理論を通して、彼等自身の心的生起を分節することにより、心的生起は彼等にとって宗教的意味なのである。つまり、多様な心的生起は、言語記号の集合体としての一念三千の内に位置付けられ、分類される。多様な心的生起は、言語記号の集合体としての一念三千を構成する個々の言語記号と結合することにより、記号となる。日常的には心理的な出来事である心的生起は、ベルグソンが述べているごとく、それぞれ独自のものとして他者と共有しえないものであるが、われわれは日常的にそれを言語化することによって、他者と共有する相互主観的な事象としている。しかし、心理的事象について、日常的に言表することは、自己の心理的事象を他者と共有するための記号化として、その心理的事象についての諸々の記号化自体、相互に論理的整合性を有さないものである。われわれは日常的に、嬉しさとか、悲しさとか、怒りとかの感情を言表化することによって、自己の内的事象を相互主観的な事象へと転化するのであるが、それら記号化された内的な事象相互間には、心的事象と同様に、相互連関を有さない、脈絡をもたないものである。そして、もちろん、そのように言語化されることによって相互主観的な事象へと転化された心的事象も、それを体験した主体の内的な心的生起以上の意味はもたない。ところが、そうした心的生起を一念三千の理論を構成する言語記号と結び付けることによって、諸々の心的生起は、一念三千の中に位置付けられ、相互連関的整合性を有するようになり、宗教的意味として、日蓮や弟子達、信者達の間での相互主観的な事象となるのである。つまり、一念三千を構成する言語記号による記号化によって、心的生起は宗教的意味として、相互

主観的共有態となるのである。言い換えるならば、記号化された心的生起は、一念三千という心的体系の中に位置付けられることによって、ある意味での宗教的価値を与えられる。例えば、怒りという心的生起は、十法界における修羅として位置付けられることにより、それは仏界や菩薩界よりも、宗教的価値の低いものとして位置付けられる。したがって、一念三千を記述する言語的構築態によって分節され、構造化された心的生起は、ただ心的体系として構造化されるだけでなく、相互主観的な共有態となることによって、価値的に位置付けられるのである。

先に述べたごとく、一念三千としての心的体系の中には、三世間の一つとしての国土世間が含まれているごとく、一念三千が成立するためには、人間存在が居る周囲世界と心的体系との相互作用が必要となる。すなわち、世界に散在する諸々の有意味的存在者との関係において、心的な関係の体系としての一念三千は成立するのである。既に述べたごとく、心的体系としての一念三千そのものが関係の体系であり、諸々の契機の相互依存的関係性において成り立っているのにはかならないのであるが、その関係性は、世界に散在する諸々の有意味的存在者との間の関係性においてのみ成立するのであるといつてよい。つまり、既に述べたごとく、心的体系としての一念三千は自己充足的閉鎖的体系ではなく、世界に有る諸々の有意味的存在者の有する意味との相関において成立するのである。すなわち、十法界互具としての百法界において、諸々の界が他へと転換するのは、自己充足的に為されるのではなく、世界に散在する意味との間の関係性の中において為されるのである。人間存在は、諸々の有意味的存在者の意味と存在論的に関わることによって、自己のその都度の有り方を確立するのであり、有意味的存在者の有する意味を、自己の存在の内に取り入れることによって、世界における自己の有り方を得るのである。あるいは、意味を意味として有らしめるもう一つの主体、すなわち意味のもう一つの中心としての他者との関わりにおいて、人間存在は自己の有り方を確立する。すなわち、意味のもう一つの中心としての他者存在との間に言語を交わすことの中で、他者が発する言語の意味を理解し、あるいは他者へと言語的意味を送ることにおいて、他者存在という意味との関わりの中で、対話という有

り方を確立する。あるいは、言語的意味を読解することによって、言語的意味へと己れの存在を適合せしめる中で、自己の有り方を確立する。例えば、書物を読むことにより、書物の中に記述されている言語的意味を理解する中で、書物を読むという自らの有り方を確立する。あるいは看板に書かれている何らかの文字を読み、それを理解する中で、その看板の文字の指示に従って、自らを振り舞わせしめる。そのように、人間存在は世界に散在する様々な意味へと己れの存在を適合せしめることによって、その都度の己れの有り方を確立しつつ、日常性を構成しているのである。すなわち、諸々の意味と、自己の存在との存在関係の中で、自らの有り方を維持しつつ存在しているのであるが、そのことは、人間存在は意味との関わりにおいて有ることを意味している。そうした、意味と関わり、意味と関係することによって、自己自身のその都度の有り方を確立しつつ有ることの中で、心的体系としての一念三千は成立するのであるといえる。すなわち、心的生起は、諸々の意味との存在関係において為されるのであり、したがって、心的生起の継起によって完成される一念三千という心的体系は、諸々の意味との存在関係において成立するといえる。「當體義鈔」にいわく、

「譬如下水精玉向日輪取火向日月輪取水 玉體一隨緣其功不同也。

譬えば水精の玉の日輪に向えば火を取り月輪に向えば水を取る玉の体一なれども縁に随て其の功同じからざるが如し」¹⁵

すなわち、心的体系の一契機である十如是の中の縁とは、この諸々の意味との存在関係をいうのである。心的状態の転換、例えば人界から餓鬼界への転換、あるいは人界から天界への転換という心的生起は、諸々の意味との存在関係において成立するのである。そのことを仏教では縁起という。すなわち、諸々の意味の関係構造への関与において、心的生起が生じ、心的存在内の流動性が生ずる中で、一念三千の体系が成立すること、そのことが縁起であり、したがって、心的体系としての一念三千はそうした諸々の意味との存在論的関与において成り立つのであるとい

よい。十如是の相性体力作因縁果報本末究竟等も、有意味的存在者の意味を人間存在の有り方の内に取り込み、意味との共犯によって己れの有り方を確立する中において成立するものである。既に述べたごとく、十如是は、心的生起を十の側面から見たものであるがゆえに、心的存在が諸々の意味の關係構造の内に自らを有らしめ、それらを己れの有り方の中に取り入れ、自己の有り方を世界において確立することの心的存在の諸相にほかならない。また、五陰世間としての色受想行識は、意味への関与のプロセスであるが、人間存在が諸々の意味の關係構造の中に己れの存在を組み込むことのプロセスにはかならない。すなわち、自己が諸々の意味の關係構造の内に身を置き、それらへの存在論的関与において、自己が世界の内に有ることから、意味体系の一つの中心として、諸々の意味を自己の有り方に即して配列することによって、諸々の意味の自己の有り方にとっての意味性を理解することのプロセスが五陰世間にほかならない。認識と存在とは等根源的であり、存在していることそのことが、世界と自己の認識である。認識が存在に先行するでもなければ、存在が認識に先行するでもない。人間存在が意味へと関与し、意味を己れの存在の内に取り入れて、ある有り方を確立すること、そのことが即有意味的存在者の有する、己れの有り方にとっての意味の認識であり、己れが、その意味を己れの存在の内に取り入れて、ある有り方を確立していることについての認識にほかならない。したがって、己れの存在が、世界の内のある空間を占めることによって、すなわち世界の諸々の意味の配列の中に身を置くことにより、そこから自己の有り方を、ある意味へと超出することによって、世界に散在する諸々の意味は有機化されてゆくのであるが、そうした中で、意味の自己の存在にとつての有意味性の認識と、その意味を自己の存在の内に取り入れることによって確立される自己の有り方の認識とは同一であり、分析を加えるならば、主体の認識と客体の認識へと分岐してゆくのである。それゆえに、自己の心的存在が諸々の意味の關係構造の中に有ること、そのことについての客体面の認識と主体面の認識とは同一の事柄であり、同一の事態の三つの分岐にほかならないのである。したがって、五陰世間において、客体を認識し、それに作用し、そのことを認識すること

は、心的体系が意味を己れの存在の内に取り入れて、ある有り方を確立することと等根源的であり、同一の事態にはかならない。

既に述べたごとく、諸々の意味は全体的世界において産出される。すなわち、相互主観的行為構造としての全体的世界において、意味の全体的枠組み、言い換えれば、意味体系の關係構造が産出されることにより、個々の意味はその全体的な關係構造の中に位置付けられ、規定される。また、全体的な意味の關係構造は、新しい意味を産出することにより、自己の構造を転換させる。人間存在は、相互主観的存在として、他者との共存の中で、諸々の意味を己れの有り方の内に取り入れて、世界の中で己れの有り方を確立しつつ日常性を構成する中で、そうした意味を全体的世界の内に定着させ、意味体系の総体としての全体的世界を維持してゆく。意味が意味として、相互主観的行為構造としての全体的世界の内に定着し、全体的世界を維持する契機となるのは、個々の人間存在がそれらの意味を己れの存在の内に取り入れることにより、己れの日常性を確立することによってである。そして、意味体系の集合体としての全体的世界が、一念三千における国土世間である。国土世間は先に述べたごとく、心的体系の契機を為す周囲世界のことであるが、それはわれわれの意味論に引き寄せて考えるならば、意味のあるまとまりとしての、あるいは相互主観的な人間存在がからみ合って意味の集合体を維持する全体的世界であるということになる。すなわち、人間存在の存在が組み込まれるのは、常に何らかの全体的世界においてであり、意味の集合体においてである。關係の体系としての心的存在、すなわち一念の空間的な拡がりは、その都度の心的状態に依って、大きくなったり小さくなったりする。すなわち、心的存在が包摂することによって、その一契機とする国土世間は、心的状態に依って拡大したり縮小したりする。例えば、苦悩する心的状態としての地獄界であるならば、心的拡がり極度に縮小され、ほとんどの意味はその心的体系から離脱し、心的存在にとって苦悩の対象となるもののみが、心的体系の拡がりの範囲となる。あるいは人界のごとく、平常な心的状態の場合には、心的体系が存在する意味体系の集合体としての、ある全体的世界

が、心的体系の拡がりの範囲として、心的体系へと帰属する。また仏界の場合には、心的体系の空間的拡がりは極度に拡大されてゆき、あらゆる空間を包摂する。ベルグソンが最後の著書『道德と宗教の二源泉』で述べた、開いた魂 (l'âme ouverte) と類似したものである。ベルグソンは同書において、開いた魂について次のように述べている。

「もう一つの態度は開いた魂の態度である。この場合には、なにがなかに入り込むであろうか。この魂は全人類を包容する、といっても、いい過ぎではないだろう。いい足りないと言えいえるだろう。何故ならば、この魂の愛は、動物や植物や、自然全体にまで、及ぶからである。しかし、このようにこの魂を占有するに至るだろう何物であれ、この魂の取った態度を定義するには、充分でないだろう。なぜならば、この魂は、厳密な意味で、そうしたものが一切なくても済ましうるからである。この魂の形式はその内容には依存しない。我々は今しがたその形式の中味を充たしたが、今後はそれを空虚にすることも出来るだろう。慈悲心は、地上に何らの他の生物がもはや存在しないような時でさえも、その心を持つ者のうちに生き続けるだろう」¹⁶⁾

仏界という心的状態においては、その現象面を見るならば、身体的存在がある意味へと関与し、己れの存在へとある意味を取り入れることにより、全体的世界においてある有り方を確立しつつ、全体的世界を構成する意味体系を維持しているのであるが、心的存在は無限に拡大し、その身体的存在が帰属する全体的世界を超出し、あるいは諸々の重層的な全体的世界を超えて、無限に拡がっている、ということになる。

「妙樂大師云當知身土一念三千。故成道時稱此本理一身一念遍於法界」

妙樂大師云く『当に知るべし身土一念の三千なり故に成道の時此の本理に称うて一身一念法界に遍し』¹⁷⁾

「一本因本果事」

法界悉堂住不滅爲體云也。サレバ妙樂大師此事釋時弘決云 當知身土一念三千故成道時稱此本理一身一念遍於法界云云。此釋分明本因本果釋タリ。身云一切衆生也。土云此一切衆生住處也。一念者此衆生念念作業也。故成

道時稱此本理^{トハ}。本因本果^{トハ}成道也。本理^ト本因本果^{トハ}同事也。法界^{トハ}五大也。所詮法華經^ヲ奉^テ持行者若在佛前蓮華化生^{ナレバ}稱此本理^ト成道也。本理^ト稱^トハ妙法蓮華經^ト本理^ト稱^トフト云事也。法華經^ト本理^ト稱^トハ此經^ヲ奉^テ持^テ云也。若有能持則持佛身^{トハ}是也。

一本因本果の事 法界悉く常住不滅の爲体を云うなり、されば妙樂大師・此の事を釈する時・弘決に云く當^リ知身土一念三千・故成道時稱^ト此本理^ト一身一念遍^テ於法界^ト云云、此の積分明に本因本果を釈したり、身と云うは一切衆生なり、土と云うは此の一切衆生の住処なり一念とは此の衆生の念念の作業なり、故成道時稱^ト此本理^トとは本因本果の成道なり、本理と本因本果とは同じ事なり法界とは五大なり、所詮法華經を持ち奉る行者は若在佛前蓮華化生なれば稱^ト此本理^トの成道なり、本理に稱うとは妙法蓮華經の本理に稱うと云う事なり、法華經の本理に叶うとは此の經を持ち奉るを云うなり、若有能持則持佛身とは是なり。¹⁸⁾

(5-3)

仏界の存在論については後に詳述することにして、時間性の問題に移ろう。心的体系は、先に述べたごとく、その心的状態によって空間的に拡大したり、縮小したりするのであるが、一般論として、心的体系は何らかの意味が存在する場としての国土世間、周圍世界を、自らの契機として有している。身体的存在としての人間存在が、己れの存在の内に取り入れつつ、ある有り方を確立する中で包摂する有意味的存在者を、心的存在、すなわち一念が超えている場合もあれば、それと同範囲である場合もあれば、心的拡がりがそれより縮小している場合もある。身体的存在としての人間存在は、時間的存在として己れのまだ来らざる存在、将来としての存在を未決定なものとして存在していることにより、つまり自由であることとして存在していることにより、己れの既在的事實的有り方を超出して、新しい有意味的存在者を自己の存在の内に取り込むことによって、自己の存在の未決定的部分を自己へと到来せしめる。そのように自由でありつつ存在すること、すなわち時間的存在として有ることの中で、諸々の意味が人間存在の有り方に対して現出する。そのように身体的存在が時間的存在として、未来へと開かれて有ることく、心的体系も時間性を

有している。

「己者過去也。來者未來也。己來言中現在有也。我實成佛。己來無量也。」

己とは過去なり來とは未來なり己來の言の中に現在には有るなり、我實と成けたる仏にして己も來も無量なり無辺なり¹⁹⁾

ただし、身体的存在の時間性は既に述べたごとく、脱自的存在として、ある意味とともに構成する現在の有り方を、他の意味へと超出することによって、自己の本來を到來させることの成立根拠であるのに対して、そうした身体的存在の意味への企投としての時間性を、一念は自己の内に刻印することによって、因果的な連鎖を形成する。すなわち、身体的存在の意味への企投、己れの存在の意味への適合、意味からの離脱の構造は、一念の中に因として刻印されて、果として現成する因果性の連鎖としての時間性となる。すなわち、心的体系の時間性は、身体的存在としての人間存在の時間性が、有意味的存在者の意味への己れの存在の適合により、世界の内の己れの有り方の確立の根拠として、人間存在の存在構造の契機であるのに対して、そうした意味への適合、意味からの離脱の構造が、心的体系としての一念の内に因として刻印されてゆき、それが果として心的状態へと現成し、將來の心的状態をその果として規定する。

「心地觀經云 欲知過去因見其現在果。欲知未來果見其現在因」等云云。

心地觀經に曰く『過去の因を知らんと欲せば其の現在の果を見よ未來の果を知らんと欲せば其の現在の因を見よ』等云云²¹⁾

身体的存在としての人間存在の時間性が、意味をその有り方へと取り入れることによってその都度の有り方を確立する構造として、存在論的なものであるのに対して、心的体系の時間性は、そうした人間存在の振る舞いが因として心的体系の内に刻印されることにより、それが人間存在の振る舞いの内に果として現成してくるといった、宗教倫理

的な色彩が濃いといえる。心地観經からの引用文は、そのような意味において、善なる因を一念の内に刻印するならば、善なる果が生じ、悪なる因を一念の内に刻印すれば、悪なる果が生ずる、ということを示唆している。そして、そうした心的体系の時間性が、心的体系を成立させているといつてよい。既に述べたごとく、心的体系としての一念三千の成立は、心的体系が、世界の内に存在する意味の関係構造の中に身を置くことにより、そうした諸々の意味との相関において成立するのであるが、そのことを因果の連鎖という側面から見た場合に、心的体系の時間性になるのである。すなわち、一念三千の契機を為す十如是の因縁果報は、それ自身時間的な概念であり、諸々の意味との相関において有ることの時間性に光を当てたものであるといえる。あるいは、十界互具としての百法界における、諸々の心的状態の相互転換による、心的生起も時間性を構成する契機である。つまり、諸々の心的状態の相互転換そのこと自体が、因果の連鎖を構成するものである。意味の関係構造への関入による、諸々の意味への関与の中で、身体的存在の世界の内におけるその都度の有り方の確立の心的体系への刻印は、心的状態の相互転換へと展開する。つまり、意味への関与によって、ある心的生起が有り、そのことが因を心的体系の内へと刻印し、さらにそれが果となって現成することによって、さらに心的状態の相互転換を為す。そのように、心的体系における因果の連鎖は、百法界における断えざる心的状態の相互転換として生起するのであり、そしてそのことは諸々の意味への関わりによって生ずるのであるといえる。そして心的体系の因果的時間性は、根源的には因果同時、すなわち因果俱時であると、日蓮は述べている。

「又劫初有^ニ華草^ト。聖人見^レ理號^テ名^ク蓮華^ト。此華草因果俱時^{ナルコト}似^リ妙法蓮華^ニ。故此華草同名^ク蓮華^ト也。水中生^ニ赤蓮華^ト。白蓮華等^ノ蓮華是也。譬諭^ノ蓮華^ト者此華草^ノ蓮華也。以^テ此華草^ヲ顯^ス難解之妙法蓮華^ヲ。天台大師妙法難解^ノ假譬^ノ易顯^ト釋^ハ是意也。

又劫初に華草有り聖人理を見て号して蓮華と名く此の華草・因果俱時なること妙法蓮華に似たり故に此の華草同じ

く蓮華と名くるなり水中に生ずる赤蓮華・白蓮華等の蓮華是なり、譬喩の蓮華とは此の華草の蓮華なり此の華草を以て難解の妙法蓮華を顕す天台大師の妙法は解し難く譬を仮りて顯れ易しと釈するは是の意なり。²²⁾」

つまり、心的体系に刻印される因は、同時に果を伴うのであり、それは種と果実とが同時に生ずる蓮華に類似しているのである。すなわち、心的体系の根源においては、因と果とは同時であり、ある因が刻印されるならば、その果が同時にそれに伴うのである。しかし、現実の心的体系における心的諸状態の転換は、因果異時であり、あるいは身体的存在としての人間存在のその都度の有り方へと現成する因果も異時である。因果俱時は、根源的な生としての妙法蓮華経においてであり、われわれが反省的に捉えうる心的諸状態においては、因と果とは異時であり、因と果との間には隔たりがある。そして、時間性を構成するのは因果異時であり、因と果とがある隔たりにおいて生ずることに依りてである。つまり、根源的には因と果とが同時である心的体系において、因果異時が派生することにより、因と果とがある隔たりにおいて生起する中で、因と果との連鎖としての時間性が成立するのであるといえる。したがって、心的体系における因と果との現成により、心的体系は心的体系として有り、かつ時間性としての拡がりを有するのである。

(5-4)

われわれは心的体系としての一念三千について述べてきたのであるが、そうしたことを踏まえて、日蓮の本尊論について述べよう。既に述べたごとく、一念三千は一元論的關係の体系としての世界原理にはかならないのであるが、そうした心的体系としての一念三千を曼荼羅として図顯したのが、日蓮の本尊である。

「一念三千の法門をふりすゞぎ(振擧)たてたる大曼荼羅なり。」²³⁾

すなわち、心的体系としての、あるいは一元論的關係の体系としての一念三千を曼荼羅としてあらわしたのが本尊にはかならない。そして、日蓮が心的体系としての一念三千の法門を曼荼羅としてあらわす場合に、本尊の相貌は

『法華經』の、いわゆる虚空会の儀式にのっとっている。『法華經』の「見宝塔品第十一」において、大地より巨大な塔が出現することが描かれている。

「その時、仏の前に、七宝の塔あり、高さ五百由旬、縦横二百五十由旬にして、地より涌出し、空中に住せり。」²⁴⁾そして、それまでに靈鷲山において行われていた儀式が、塔の中、すなわち空中へとその場を移す。

「その時、釈迦牟尼仏は、分身したまえる所の諸仏の、悉く己に來集して各各、師子の座に坐したまえるを見そなわし、皆、諸仏の、同じく宝塔を開くことを与欲したもうを聞こしめして、即ち座より起ちて、虚空の中に住したもう。……その時、多宝仏は、宝塔の中において、半座を分ち、釈迦牟尼仏に与えて、この言を作したもう『釈迦牟尼仏よ、この座に就きたもうべし』と。即時、釈迦牟尼仏は、その塔の中に入り、その半座に坐して、結跏趺坐したもう。」²⁵⁾

このようにして、『法華經』において描かれている虚空における儀式、すなわち虚空会が、日蓮が本尊をあらわす場合の、本尊の相貌の手掛りとなっている。日蓮にとって、このように『法華經』において描かれた宝塔とは、各人の心的体系の契機を為し、また一念三千としての心的体系そのものを宗教的意味たらしめる仏性を意味する。すなわち、

「末法に入て、法華經を持つ男女のすがたより外には寶塔なきなり。若然、者貴賤上下をえらばず、南無妙法蓮華經とならるものは、我身寶塔にして、我身又多寶如來也。妙法蓮華經より外に寶塔なきなり。法華經の題目寶塔なり。寶塔又南無妙法蓮華經也。」²⁶⁾

すべての人間存在に内在すべき仏性、仏としての心的状態を『法華經』の「見宝塔品第十一」に描かれている宝塔になぞらえることによって、日蓮は彼があらわす本尊の相貌を規定する。「観心本尊抄」には、そのことについて次のように述べている。

「其本尊爲レ體 本師娑婆上寶塔居レ空 塔中妙法蓮華經 左右釋迦牟尼佛・多寶佛釋尊 脇土上行等 四菩薩 文殊彌勒 等 四菩薩眷屬 居 末座 迹化・他方大小諸菩薩 萬民處 大地 如レ見 雲閣月卿 十方諸佛處 大地 上 表 迹佛土 故 也。如レ是本尊在世五十餘年無之。八年之間但眼 八品。」

基の本尊の爲体 本師の娑婆の上に宝塔空に居し塔中の妙法蓮華經の左右に釈迦牟尼仏・多宝仏・釈尊の脇土上行等の四菩薩・文殊彌勒等は四菩薩の眷屬として末座に居し迹化他方の大小の諸菩薩は万民の大地に処して雲閣月卿を見るが如く十方の諸仏は大地の上に処し給う迹仏迹土を表する故なり、是くの如き本尊は在世五十餘年に之れ無し八年の間にも但八品に限る。」⁽²⁷⁾

「観心本尊抄」において述べられた、このような本尊の相貌は、『法華経』の虚空会の儀式を手掛りにして描かれるのであるが、この本尊の相貌はいわゆる十界曼荼羅である、といわれる。そして、このようにしてあらわされた本尊の構図は、「観心本尊抄」に挙げられた仏菩薩以外に、他の衆生をも網羅することによって、十界互具の衆生が中央の妙法蓮華経を中心にして配列される。「日女御前御返事」では、次のように本尊の相貌を述べている。

「爰に日蓮いかなる不思議にてや候らん。龍樹・天親等、天台・妙樂等だにも顯し給はざる大曼荼羅を、末法二百餘年の比、はじめて法華弘通のはたじるとして顯し奉るなり。是全く日蓮が自作にあらず。多寶塔中大牟尼世尊・分身の諸佛すりかたぎ(摺形木)たる本尊也。されば首題の五字中央にかかり、四天王は寶塔の四方に坐し、釋迦・多寶・本化の四菩薩肩を並べ、普賢・文殊等、舍利弗・目蓮等坐を屈し、日天・月天・第六天の魔王・龍王・阿脩羅、其外不動・愛染は南北の二方に陣を取り、惡逆の達多・愚癡の龍女一座をはり、三千世界の人の壽命を奪ふ惡鬼たる鬼子母神・十羅刹女等、加之、日本國の守護神たる天照太神・八幡大菩薩・天神七代・地神五代の神神、總じて大小神祇等體の神つらなる、其餘の用の神豈もるべきや。寶塔曰云 接諸大衆 皆在虚空 云云。此等の佛・菩薩・大聖等、摠じて序品列坐の二界八番の雜衆等、一人ももれず。此御本尊の中に住し給、妙法五字の光明にてらされて本

有の尊形となる。是を本尊とは申也。經云、諸法實相是也」

これが、日蓮があらわした本尊の相貌であり、それは既に述べたごとく、関係の体系としての一念三千の具象化である。そして、その関係の体系としての本尊は、一元論的な関係の体系としてのそれにほかならず、また、一般論としての一念三千の図頭ではなく、仏界所具としての十界、すなわち仏界としての心的状態が顕現されたかたちでの一念三千にはかならない。というのは、先の引用文にもあるとおり、本尊の中央には、妙法蓮華経が描かれており、その他は妙法蓮華経を中心に、配列されているからである。さらに重要なことは、この関係の体系としての一念三千をあらわした本尊では、時間性が重要な位置を占めている。先にも述べたごとく、心的体系としての一念三千は時間的契機が重要な位置を占める。すなわち、因果の連鎖としての時間性が心的体系としての一念三千を成り立たせているのであるが、一念三千の具現としての本尊においては、時間的な関係性の契機が重要な位置を占めるのであるといつてよい。「観心本尊抄」には次のようにある。

「壽量呬云、然我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他却等云云。我等己心釋尊五百塵點乃至所顯三身無始古佛也。壽量品に云く『然るに我実に成仏してより己來・無量無邊百千萬億那由佗劫なり』等云云、我等が己心の釈尊は五百塵點乃至所顯の三身にして無始の古仏なり」

また「三世諸佛總勸文教相廢立」にいわく、

「釋迦如來五百塵點劫之當初、凡夫御坐時、知我身地水火風空、即座開悟、後爲化他世々番々出世成道在々處々八相作佛、王宮誕生、樹下成道、始成佛樣見知、衆生四十餘年儲方便教、誘引衆生」

釈迦如來・五百塵點劫の当初・凡夫にて御坐せし時我が身は地水火風空なりと知しめして即座に悟を開き給いき、後に化他の爲に世世・番番に出世・成道し所在・処処に八相作仏し王宮に誕生し樹下に成道して始めて仏に成る様を衆生に見知らしめ四十餘年に方便教を儲け衆生を誘引す」

こうした引用文が意味するところの根拠は、やはり『法華経』の中に有る。つまり、『法華経』の中で最も重要な部分である「寿量品第十六」において、釈迦の成道を五百塵点劫という過去に求めるのである。「開目抄」には次のようにある。

「一念三千の法門は但法華經の本門壽量品の文の底にしづめたり。龍樹天親知て、しかもいまだひろいいださず。但我が天台智者のみこれをいだけり。」⁽³²⁾

すなわち、一念三千の中心を為し、日蓮があらわした本尊の中心を為す「無始の古仏」である仏が明らかにされるのは、『法華経』の「寿量品第十六」においてである。「寿量品第十六」には、そのことについて次のようにある。

「われは実^{まこと}に成仏してより已^{こゝろ}来^{きた}、無量無辺百千万億那由他劫^{なむた}なり。」⁽³³⁾「われは実^{まこと}に成仏してより已^{こゝろ}来^{きた}、久遠^{くおん}なること斯^かくの若^{わか}し。」⁽³⁴⁾

つまり、釈迦はインドで生誕して、数々の修行をして、菩提樹の下で悟りを開き、はじめて成仏したのではなく、五百塵点劫という昔に既に成仏していたのである、ということが「寿量品第十六」において、はじめて明らかにされるわけであり、したがって釈迦がはじめて成道した本尊が五百塵点劫という、無限に近い過去の時間に設定されることにより、仏の寿命が明確化されるのである。そして、日蓮があらわした本尊の中央に位置する妙法蓮華経は、まさにこの五百塵点劫成道の古仏にほかならないのであり、したがって、心的体系において中心を為す仏性も、同じく五百塵点劫成道の古仏にほかならないのである。したがって、日蓮があらわした本尊、すなわち心的体系としての一念三千を具象化した曼荼羅は、空間に拡がる一念三千としての関係の体系であるばかりではなく、時間的な関係性を含む関係の体系なのである。そして、先に述べたごとく、仏教における時間性は、因果の連鎖としての時間性にほかならないのであり、それゆえに、釈迦がはじめて成道した五百塵点劫という時間的な位置も、この因果性という相の下において見なければならぬ。すなわち釈迦の成道を、二千六百年前という時間的位置に求めるのではなく、つまり

釈迦が仏となった果を、そのような近過去に求めるのではなく、五百塵点劫という永劫に近い過去に求めることにより、心的体系に内在する仏性を永遠なものと規定するのである。つまり、日蓮にとって仏とは、歴史上に登場する一人物なのではなくて、世界原理としての関係の体系である一念三千の一契機である仏性にほかならないのであり、それが、永劫の因果の連鎖を辿ることにより、五百塵点劫という時間に、果として生じた、ということになるのである。それでは、その因を何処に求めるか、といえば、やはり「寿命品才十六」に仏性の因は有るのである。つまり、「寿命品」の「われ、菩薩の道を行じて成ぜし所の寿命……」⁽³⁾という文に、仏という果にとっての因を求めるのである。

(5-5)

このように、日蓮の図顕した本尊は、心的体系としての一念三千の具象化としての、一元論的關係の体系であり、したがって、仏は超越的存在ではなく、一念三千という原理に内在したものととして、一念三千の一契機として有る。そして、その仏は、因果的連鎖としての時間的性格を有するものとして規定されることにより、心的体系としての一念三千、あるいはその図顕としての本尊は、時間的關係性を有している。つまり、一念三千という關係の体系は、五百塵点劫という永劫の過去としての時間性を含むものとして、時間的な關係の体系であるといえる。つまり、一念三千という關係の体系は、五百塵点劫という永劫の過去としての時間性を含むものとして、時間的な關係の体系であるといえる。仏の時間性は、あくまでも因果的連鎖としての時間性の枠組みの内に有ることとして、超時間的なものではなく、その意味において、その時間性は一念三千を構成する因果的時間性の枠組みの内に有ることによって、一元論的な体系性を維持している。つまり、衆生と仏との間には、キリスト教やイスラム教における人間と神との關係のごとき、超越的な關係ではなくて、同一原理としての一念三千という關係の体系に内在的な關係である。

「所詮 己心佛身觀^ト、一速成^ト佛也。故弘決^ト又云^ク一切諸佛 由^レ觀^ト、己心不^レ異^ト佛心^ト、故^レ得^レ成^レ佛^ト己上^ト。

所詮己心と仏身と一なりと觀ずれば速かに仏に成るなり、故に弘決に又云く『一切の諸仏己心は仏心と異ならずと

観し給うに由るが故に仏に成ることを得る』と已上³⁶⁾]

つまり、仏は心的体系としての一念三千の原理の構成契機であり、また仏の時間性は、一念三千の時間性としての因果の連鎖の延長線上に有る限りに於いて、仏は一念三千に内在的なのであり、その限りに於いて、一念三千は一元論的な関係の体系としての世界原理なのである。すなわち、原理上は、仏と一切衆生は同一であり、同じ一念三千の原理によって貫かれているのである、ということになる。しかし事実の上では、仏と衆生とは異なる。

「九界衆生 於一念無明眠之中溺生死夢忘本覺寤 執夢是非從冥入冥。」

九界の衆生は一念の無明の眠の中に於て生死の夢に溺れて本覺の寤を忘れ夢の是非に執して冥きより冥きに入る³⁷⁾。つまり、九界の衆生とは、原理上は仏性を宿してはいるが、しかし事実の上で仏性を顕現していない衆生のことであり、したがって仏と衆生は、一元論的な原理としての一念三千によって貫かれているが、事実としては異なるのである。日蓮は、九界の衆生が仏になる方法として、本尊に対して妙法蓮華經を唱えることを主張する。

「妙法蓮華經と唱る時、心性の如來顯る。耳にふれし類は、無量阿僧祇劫の罪を滅す。一念も隨喜する時即身成佛す³⁸⁾。」

すなわち、本尊とは、既に述べたごとく、心的体系としての一念三千の因顯であるが、それは仏性としての妙法蓮華經が中央に描かれているごとく、仏性が顕現されたものとしての一念三千であるがゆえに、その本尊に向って妙法蓮華經を唱えることにより、自己に内在する仏性が顕現して来るのであり、それを即身成仏というのである。すなわち、宗教的意味としての本尊へと、人間存在が己れの存在を適合する有り方は、本尊へと唱題することであり、そのことよって自己に内在する仏性が顕現される、というのである。先に述べたごとく、心的体系としての一念三千は、周囲世界の意味との存在的関わりの中で、それとして有るのであるが、しかし一念三千の一契機としての仏性が顕現されて、事実上一念三千が完成するのは、本尊という宗教的意味への存在的関わりにおいてであり、それは本尊

への唱題として具体化されるのであるといえる。周知のごとく、日蓮が顕わした本尊は文字曼荼羅であり、いわば言語的構築態である。それに対して、信者は妙法蓮華經という言語記号を送ることにより、本尊という宗教的意味へと存在的に関わるのであるが、いわば『法華經』の虚空会の儀式になぞらえて描かれた、一念三千としての言語的構築態が、人間存在の有り方を、本尊へと妙法蓮華經を唱えるという有り方を分節するのであり、その意味では、既に述べたキリスト教における神についての言語的構築態が、人間の有り方を分節するのと同じである。ただ、神についての記述としての言語的構築態と、存在としての神との間にはかい離が有り、神についての記述は存在としての神ではなく、存在としての神は、神についての記述としての言語的構築態をのみ出しているのに対して、言語構築態としての本尊、文字曼荼羅としての本尊は、その文字の配列そのものが一念三千の法としての意味を有するものであるがゆえに、言語的構築態としての本尊と、一念三千の間にはかい離はない。すなわち、日蓮においては、妙法蓮華經という言語記号そのものが法であり、その外に、それが指示するものとしての存在Xが有るのではないからである。すなわち、日蓮においては、言語記号そのものが法であり、宗教的存在にほかならないのであるがゆえに、言語的構築態としての本尊がすべてであり、それからかい離する何かがある有るのではないのである。

「妙者法性也。法者無明也。無明法性一體。二云妙法也。蓮華者因果二法也。是又因果一體也。經者一切衆生言語音聲云經也。釋云聲爲佛事。名之爲經。或三世常恒ナルヲ云經也。法界妙法也。法界蓮華也。法界經也。蓮華者八葉九尊佛體也。能可思之。已上。

妙とは法性なり法とは無明なり無明法性一体なるを妙法と云うなり蓮華とは因果の二法なり是又因果一体なり經とは一切衆生の言語音声を經と云うなり、釈に云く声仏事を爲す之を名けて經と爲すと、或は三世常恒なるを經と云うなり、法界は妙法なり法界は蓮華なり法界は經なり蓮華とは八葉九尊の仏体なり能く能く之を思う可し已上。」

そして、言語的構築態としての文字曼荼羅へと言語的に関与すること、そのことが宗教的意味へと存在的に関わる

ことにはかならないのであるが、そのことは、言語によって言語記号に関わることであり、しかも、差異の体系としての言語における同一言語記号に対して、同一言語記号で関わること、すなわち、妙法蓮華經に対して、妙法蓮華經という言語記号を送ることである。そのことは、言語の自己回帰性を意味する。すなわち、信者は、本尊へと妙法蓮華經という言語記号を送ることにより、妙法蓮華經という言語記号をそこで読み取るわけであり、言い換えるならば、妙法蓮華經へと妙法蓮華經という言語記号を送ることにより、言語主体はそこに妙法蓮華經を確認する作業を為すのであり、したがって、言語主体としての信者は、自らが送った言語記号をそこに再確認するのである。つまり、妙法蓮華經という言語記号は、言語主体としての信者から発せられることにより、再び言語主体としての信者へと回帰するのである。そこに、言語記号の回帰性が有るといえる。日常的な言語作用においては、例えば、言語主体がある情景を誰かに語る場合、言語主体が構築する言語記号の集積は、語られるものとしての情景によって規定されることによって構築され、そしてそのようにして構築された言語記号の集積は、言語主体が語る相手に送られる。そこに、言語主体と、言語主体によって語られる対象としての情景と、語られることによって作り上げられた言語記号の集積という、三項的図式が成立し、そこには言語の回帰性は成立しない。したがって、文字曼荼羅としての本尊へと妙法蓮華經という記号を送るといふ言語行為は、言語行為としては特殊な事態であるといえる。つまり、そうした言語回帰性において、仏性が顕われるのである。すなわち、妙法蓮華經という言語記号を送ることによって、それがそれを送る言語主体へと回帰することの中で、自己の心的体系に潜んでいる妙法蓮華經という心的状態が顕現するのであり、つまり妙法蓮華經という言語記号の自己から自己への回帰において、自己の心的体系が触発されて、一念三千としての自己の心的体系が完成するのである。

(5-1-6)

次に仏界の存在論とは、どのようなものであろうか。

「知^チ十法界^{ジュウホウカイ}依報^{イホウ}正報^{セイホウ}、法身^{ホウシン}佛^{ブツ}一體^{イツ}三身^{サンシン}德^{トク}、通^{ツウ}達解^{ダツケ}了^{リョウ}一切^{イツセツ}法^{ホウ}皆是^{ジュウゼツ}佛法^{ブツポフ}」
 是^{コト}爲^{ナリ}名^ナ字^ジ即^ト。名^ナ字^ジ即^ト位^イ、即^ト身^{シン}成^{セイ}佛^{ブツ}故^{コト}。
 圓頓^{エントン}教^{コウ}無^ム次^ジ位^イ次第^{サイブツ}。

十法界の依報・正報は法身の仏・一体三身の徳なりと知って一切の法は皆是れ仏法なりと通達し解了する是を名字即と爲す名字即の位より即身成仏す故に円頓の教には次位の次第無し」⁽⁴⁰⁾

「一切^{イツセツ}法^{ホウ}皆是^{ジュウゼツ}佛法^{ブツポフ}」可^キ教^{コウ}訓^{ジュン}善^{ゼン}知^チ識^シ不^フ可^カ入^{ニル}。思^シ々^{ツツ}言^{ゴン}々^{ツツ}爲^ス々^{ツツ}儀^ギ、々^{ツツ}行^{コウ}住^{ジュウ}坐^ザ臥^{フイ}四^シ威^イ儀^ギ所^{ショ}作^{サク}皆^{ケレバ}佛^{ブツ}御^ニ心^{シン}和^ワ合^{カフ}一^{イツ}體^{テイ}無^ムレ過^カ無^ムレ障^{ショウ}自^ジ在^{ザイ}身^{シン}成^{セイ}。此^{コト}云^フ自^ジ行^{コウ}。

一切の法は皆是れ仏法なりと知りぬれば教訓す可き善知識も入る可らず思うと思ひ言うと言ひ爲すと爲し儀いと儀う⁽⁴¹⁾行住坐臥の四威儀の所作は皆仏の御心と和合して一体なれば過も無く障りも無き自在の身と成る此れを自行と云う⁽⁴²⁾

一切の法がすべて仏法であるところに、成仏、すなわち仏として有ることが成り立つのである。一切の法がすべて仏法であると知るとは、存在論的にはどのようなことを意味するのか。ここでいう仏法とは、一念三千のことを意味するわけであるが、それゆえに、世界の現れがすべて一念三千という原理の下において認識されること、そのことが、一切の法がすべて仏法であることであるといつてよいだろう。仏教という法は、諸々の存在、現象を意味する場合もあるのであるが、そうした諸々の存在、現象がすべて、一念三千の相の下において知られるところに、仏として有ることが成立するといえる。日常的には、人間存在は、諸々の現われとしての意味を、個別的なものとして知覚し、またそれへと己れの存在を適合せしめる場合も、個々別々の存在として、己れの存在を適合せしめる。したがって、意味は多様なものとして、全体的世界を構成することにおいて、ある関係構造の枠組みの中に有る。そうした、個別的な多様な意味を、個別的なものとして知覚し、個別的なものとして関わる有り方が、われわれの日常的有り方なのであるが、仏として有ることは、そうした意味の個別性、多様性を止揚すること、すなわち個々の

個別的な意味、すなわち他の有意味的存在者の意味から差異化されるものとしての意味、つまり相互に差異化されることによって、全体として関係構造の構成契機である諸々の意味が、相互間の差異性を排棄し、相互に融合する中で、世界が一体となることである。そしてそれが、一切法を仏法として知ることであり、あらゆるものを一念三千の相の下に見ることであり、そこに仏として有ることが成立するのであるといえる。そして、そうした仏として有ることとつての知を、日蓮は無分別法という。

「無分別法者 一乗妙法。無善惡。草木樹林。山河大地。一微塵中。互各具足十法界法。我心妙法蓮華經一乘。周遍十方淨土無闕。十方淨土依報正報功德莊嚴。有我心中。一時無離。三身即一本覺如來。是外無法。此一法計。有十方淨土無餘法。故云無分別法是也。

無分別の法とは一乗の妙法なり善惡を簡ぶこと無く草木・樹林・山河・大地にも一微塵の中にも互に各十法界の法を具足す我が心の妙法蓮華經の一乗は十方の淨土に周遍して闕くること無し十方の淨土の依報・正報の功德莊嚴は我が心の中に有って片時も離ること無き三身即一身の本覺の如來にて是の外には法無し此の一法計り十方の淨土に有りて余法有ること無し故に無分別法と云う是なり」⁽⁴⁾

すなわち、人間存在の日常的な存在構制を支えていた諸々の意味連関の、その個別性が崩壊し、相互に融合する中で、意味体系のすべてが、心的体系に属していることについての知が、無分別法である。日常的には、すなわち日蓮の言葉借りれば、九法界の心的状態においては、自己の存在が属する全体的世界を構成する諸々の意味体系は、自己とは切り離されたもの、自己とは異なるものである。存在論的には、既に述べたごとく、全体的世界を維持する諸々の意味体系によって、自己のその都度の有り方を構成する契機と為すことにより、それらの意味体系は自己の存在へと帰属するのであるが、日常的な自己存在の認識において、あるいは世界についての認識において、そうした理解も欠落している場合が多い。すなわち、近代的な認識のパラダイムである主客の図式において、自己と世界との

存在関係を規定する場合が多い。仏として有ることに於いては、そうした近代的主客図式のパラダイムを超えて、さらに存在論的な意味との関わりについての知も超えて、世界がすべて自己であるという知が成立する。ハイデッガーも、現存在 (Dasein) の現 (Da) の開けにおいて、世界が開示されるということを、主著『存在と時間』“Sein und Zeit” (1927) において述べており、現存在の存在状態の転換において、世界を構成する意義連関が崩壊し、世界の根源的な姿が顕現し、それが開示される場が現存在の存在にほかならないと述べているのであるが、こうした考えは、日蓮と通底するところがあるように思われる。ハイデッガーは、主著出版より二年後の講演「形而上学とは何か (Was ist Metaphysik?)」において、次のように述べている。

「すべての事物と我々自身がある無関心性のうちに沈む。しかし、これは単なる消失の意味においてではなく、むしろそのすべての事物の退去 (Wegriicken) そのものにおいて、それらは我々の方に向う。不安において我々へと殺到するこの存在者全体の退去が、我々を圧迫する。そこにはいかなるよりどころ (Halt) もない。存在者の滑り去り (entgleiten) において、留まっておろ、我々を襲うのはこの『ない』だけである。不安が無 (das Nichts) を開示する⁽⁸⁾」

すなわち、現存在が不安に面して、世界を無として開示する、ということは、現存在の本来性において、すなわち存在者ではなく、存在を志向する有り方において、世界はその根源的な姿を開示するのである。日蓮においても、本尊へと存在的に関わることに於ける、心的体系としての一念三千の完成において、つまり仏として有ることに於いて、世界は一念三千としての心的体系の契機として現成して来るのであり、そのことについての存在論的認識を得るのである。そして、そうした仏として有ることは、久遠としての五百塵点劫において成道した古仏が、自己の心的体系において現成して来ることを意味する。既に述べたごとく、心的体系は因果性の連鎖としての時間性によって構成されているのであるが、本尊への存在的関与において、因果の連鎖は、五百塵点劫という久遠の過去における本果

が、その間の時間性を飛び越えて、現在へと現成して来るのである。「御義口伝」にいわく、

「第三 我實成佛已來無量無邊等事

御義口傳云 我、者釋尊久遠實成道也云事説タリ。雖然當品意 我者法界衆生也。十界己指我云也。實者無作三身佛也定タリ。此實云也。成者能成所成也。成開義也。法界無作三身佛也開。佛者此覺知スルヲ云也。

第三我実成仏已來無量無辺の事

御義口伝に云く我実とは釈尊久遠実成道なりと云う事を説かれたり、然りと雖も当品の意は我とは法界の衆生なり十界己を指して我と云うなり、実とは無作三身の仏なりと定めたり此れを実と云うなり成とは能成所成なり成は開く義なり法界無作の三身の仏なりと開きたり、仏とは此れを覚知するを云うなり」

「第廿三 久遠事

御義口傳云 此品所詮久遠實成也。久遠者ハタラカサズツクロハズモトノ儘云義也。無作三身ナレバ初不成。是不動也。卅二相八十種好不具足。是不繕也。本有常住佛ナレバ本儘也。是久遠云也。久遠者南無妙法蓮華經也。實成無作開タル也云云。

第廿三 久遠の事

御義口伝に云く此の品の所詮は久遠実成なり久遠とははたらかさず・つくろわず・もとの儘と云う義なり、無作の三身なれば初めて成ぜず是れ働かざるなり、卅二相八十種好を具足せず是れ繕わざるなり本有常住の仏なれば本の儘なり是を久遠と云うなり、久遠とは南無妙法蓮華經なり実成無作と開けたるなり云云」

現在へと五百塵点劫の古仏が現成して来ることは、因果の連鎖として時間性において、本尊へと存在的に関わること、すなわち本尊へと妙法蓮華經を唱えるという因に対して、古仏が果として現成することを意味するがゆえに、現在の因に対して、心的体系に内在する五百塵点劫という過去の果が、現在の果として現成して来ることは、本尊へと

関与する因そのものに帰属する果として、因果俱時としての果であるということが出来る。つまり、心的体系にとつて、本尊へと妙法蓮華經という言語記号を送るという有り方が、心的体系に刻印される因は、五百塵点劫本果としての仏の現成という果を伴うのであり、その因に対して果が同時に伴うがゆえに、因果俱時である。言い換えるならば、言語記号の言語主体への回帰としての、本尊への関わりには、心的体系に内在する五百塵点劫本果の仏性という果が帰属しているのであり、それゆえに、因と果との間には隔りが無いのである。先の「御義口伝」からの引用によって明らかなく、久遠とは心的体系の契機としての仏性、すなわち五百塵点劫本果の仏のことを意味するわけであり、したがって仏と成ることは、久遠の本果が現在の因に対して現成して来ることを意味するのである。そして、仏と成るとは、「成とは開く義」と述べているごとく、仏で無いものが仏に成るのではなく、心的体系の一契機を為し、しかもその中心を為す仏性が顕現することによって、一念三千が事実上完成することである。

(517)

次に日蓮における悟達の構造について述べる。日蓮は嘉禎三年(一二三七年)から仁治三年(一二四二年)までの間、鎌倉で習字し、寛元元年(一二四三年)から建長五年(一二五三年)の間、比叡山延暦寺、および近畿で遊学した。その間、あらゆる經典を学び、『法華經』が釈迦の残した經典の中で最高のものであるという結論に達する。

「夫以ば日蓮幼少の時より佛法を學し候しが念願すらく、人の壽命は無常也。出る氣は入る氣を待事なし。風の前の露、尚譬にあらず。かしこきも、はかなきも、老たるも、若きも定め無き習也。されば先臨終の事を習て後に他事を習べしと思て、一代聖教の論師・人師の書釋あらく、かんがへあつめ(勸集)て、此を明鏡として、一切の諸人の死する時と並に臨終の後とに引向てみ候へば、すこしもくもりなし。」⁴⁶⁾

そして、数々の迫害の中、自らを眞の法華經の行者として自覚するに到る。

「勸持旨云、有諸無智人、惡口罵詈等云云。日蓮當此經文。汝等何不入此經文。及加刀杖者等云云。日蓮讀此經

文。汝等何不_レ讀_レ此經文。常在大衆中欲毀我等過等云云。向國王大臣婆羅門居士等云云。惡口而鬻_レ覺。數數見擯出。數々者度々也。日蓮擯出衆度。流罪一度也。法華經三世說法儀式也。過去不_レ輕_レ言_レ勸持品。今_レ勸持品過去不_レ輕_レ言_レ品也。今_レ勸持品未來可_レ爲_レ不_レ輕_レ言_レ品。

勸持品に云く『諸の無智の人有_レて悪口罵詈_レ』等云云日蓮此の經文に当れり汝等何ぞ此の經文に入らざる、『及び刀杖を加うる者』等云云、日蓮は此の經文を読み汝等何ぞ此の經文を読まざる『常に大衆の中に在_レて我等が過を毀らんと欲す』等云云、『國王大臣婆羅門居士に向_レて』等云云、『惡口して鬻_レ覺し數數擯出せられん』數數とは程度なり日蓮擯出衆度流罪は二度なり、法華經は三世の說法の儀式なり、過去の不_レ輕_レ言_レ品は今の勸持品過去の不_レ輕_レ言_レ品なり、今の勸持品は未來は不_レ輕_レ言_レ品爲_レる可_レし。』

既に述べたごとく、トマスにおいても、アウグスティヌスにおいても、ある悟りに到達し、それを書物へと記述する行為を爲すのは、その悟りがどれほど普遍的であつたとしても、無世界的な主体として、彼等が帰属していた全体的世界を構成する諸々の意味体系との関わりなしに、全くの自力で爲したのではなく、いわば、彼らが帰属していた全体的世界のある限定として、彼らはある悟りを得、様々な書物を書いたのである。それと同じことが、日蓮についてもいえる。日蓮は彼が帰属していた、鎌倉時代という限定された時代における、日本という全体的世界に帰属していたのであり、彼が読破し研究した膨大な經典は、彼が帰属していた全体的世界を構成する意味体系であつた。日蓮がそうした膨大な經典へと関わり得たのは、彼が帰属していた全体的世界を構成する意味体系が分節する役割としての僧であつたがゆえであり、そして、彼が悟達に到達した契機として、膨大な經典の内の一つである『法華經』という經典を挙げることができる。彼が様々な迫害に遭う中で、自らを「眞の法華經の行者」として自覚するに到るのは、先の引用文にあつたごとく、『法華經』という經典と、彼自らの生き方とを照合することによつてである。すなわち、日蓮も無世界的な主体として、世界を構成する諸々の意味との関わりなしに悟達に到達したのではなく、そう

した諸々の經典が集積されており、また、彼の諸々の言説や振る舞いに対して、迫害を加えた全体的世界の諸々の意味体系との関わりにおいてであり、そうした諸々の意味体系の集積としての全体的世界の限定としてである。日蓮に限らず、キリスト教の聖者や、革命家達に關しても当てはまることであるが、迫害とは、ある行為主体が全体的世界を構成する諸々の意味体系へと己れの存在を適合しつつ行為する中で、その行為連関が産出するある意味体系が、全体的世界を構成する、既存の諸々の意味体系との間にズレが生ずる時に、既存の意味体系からの反作用、つまりある行為主体が、全体的世界における意味連関の中で作り上げたズレを元に戻すための反作用であると規定することができる。相互主観的行為構造としての全体的世界は、全体的世界を構成する意味を維持する人間存在の相互主観的共存、諸々の意味をそれぞれの有り方へと適合することによって、全体的世界を維持することの中で存続している。そのように、意味の共有によって共存する中で、意味を維持しつつ己れの日常性を構成する中で、全体的世界を維持する諸々の行為連関の集積のただ中に、既存の意味体系との間にズレをもたらす意味を産出する行為主体が出現することとは、それまで意味を共有することにより維持していた諸々の意味体系の存在を脅かすことになるのであり、したがって、既存の意味体系を共有しつつ共存することによって、全体的世界を維持していた、全体的世界の構成員は、そのズレを埋めるために、新しい意味産出体に対して反作用を為そうとする。すなわち、迫害とは、全体的世界の限定として生ずるのである。つまり、新しい意味産出者を既存の意味体系の内にズレをもたらす存在と規定して、その意味産出の行為に反作用を加えるという限定を為すことが迫害である。日蓮の場合には、『法華經』を宣揚することが、そうした既存の意味体系の内にズレをもたらす意味産出の行為にほかならない。そして日蓮は、彼が帰属する全体的世界を構成する諸々の意味体系からの反作用としての迫害を契機に、悟達を得るのである。日蓮の悟達には二つの側面が有る。仏性としての妙法蓮華經が根源的法であるということ、もう一つは自分こそが「真の法華經の行者」である、という二つの側面である。そして前者は、日蓮が比叡山をはじめ、京都を中心とする寺院で研鑽をする中で

の悟達であり、後者は迫害を受ける中での悟達である。いずれの場合においても、日蓮が属していた全体的世界を構成する既存の意味体系の間にズレをもたらす意味産出としての悟達であるといえる。悟達とは、主体が帰属する全体的世界を構成する諸々の意味体系へと己れの有り方を適合せしめつつ、そうした既存の諸々の意味体系を超えた新しい意味の産出である。その意味では、既に述べた⁽⁴⁾、既存の意味体系の相互連関の溝を埋めることとしての発明も、広い意味での一種の悟達であるといえる。しかし、日蓮の場合の悟達は、宗教的な悟達であり、狭義には悟達とは、宗教的な悟達を指す場合が多い。それでは、広義における、発明などを含めた悟達と、宗教的なものとしての悟達は、どのように異なるであろうか。まず、新しい有意味的存在者を産出することによって、既存の意味連関の溝を埋めることとしての、広義における悟達の場合には、産出された有意味的存在者の意味は、人間存在が全体的世界において、日常性を構成するための媒体としての意味であり、それによって人間存在は、その新しく産出された意味を共有することによって、全体的世界を構成する意味連関の構造転換を為す。つまり、発明品としての有意味的存在者は、それを媒介として全体的世界の諸々の意味体系への適合の中で、新しい有り方を確立するところのものである。それに対して、宗教的意味は、人間存在の時間性に関わるものとして、人間存在のその都度の有り方にとっての媒体となるよりもむしろ、人間存在の時間的全体性、言い換えるならば、死をも含めた人間存在の現在から未来にわたる全体的有り方に関わるものである。したがって、宗教的な悟達は、人間存在のその都度の有り方よりも、人間存在の全体的有り方を問題とする。そして日蓮がその手掛りとしたもの、そして日蓮の悟達の媒介となったものが、『法華経』という經典であり、それは、人間存在の行為連関の錯綜によって、全体的世界へと蓄積された意味体系の一つである。日蓮は、『法華経』を読解することを基盤として、迫害を招いた彼の諸々の行為連関を引き起こしたのであり、宗教者としての日蓮の行為連関の基盤には、彼による『法華経』理解が有るといえる。すなわち、日蓮にとって『法華経』が、人間存在の時間的全体性の救済の鍵であったのであり、したがって『法華経』の彼独自の理解と、それに

基づく行為連関が、彼が帰属する全体的世界に新しい宗教的意味を産出せしめたのであり、それが既存の意味体系との間にズレを生ぜしめて、彼の新しい宗教的意味産出の反作用として、全体的世界による限定としての迫害が産出されたのであるといえる。そして、日蓮が自らを「真の法華經の行者」として自覚する悟達は、日蓮が『法華經』の読解を通して産出した新しい宗教的意味と、既存の宗教的意味体系との相互作用を介して、にほかならない。すなわち、日蓮が諸々の行為を通して産出した新しい宗教的意味と、日蓮が属している全体的世界を構成する諸々の宗教的意味との間のズレを媒介とした相互作用、つまり日蓮が産出した意味体系が、全体的世界の内に定着し、全体的世界を構成する契機となろうとする作用と、そうした新しい意味体系を排斥しようとする既存の意味体系との間の相互作用を介して、日蓮は自らの生を、『法華經』の、特に「觀持品」との照合によって、「真の法華經の行者」として悟るに到らしめたのであるといつてよい。

「而日蓮二十七年が間、弘長元年酉辛五月十二日には伊豆國へ流罪。文永元年子甲十一月十一日頭にきず（疵）をかほり左の手を打をらる。同文永八年未辛九月十二日佐渡の國へ配流、又頭の座に望。其外に弟子を殺れ、追出、くわれう（過料）等かずをしらず。佛の大難には及か勝たるか其は知ず。龍樹・天親・天台・傳教は余に肩を竝がたし。日蓮末法に出ずば佛は大妄語人、多寶十方の諸佛は大虚妄の證明なり。佛滅後二千二百二十餘年が間、一閻浮提の内に佛の御言を助たる人但日蓮一人なり。」⁽⁵⁰⁾

日蓮はこのように、自らを「真の法華經の行者」とみなすことにより、自らの存在を宗教的意味としたのである。すなわち、日蓮という人間存在そのものが、一つの宗教的意味であったのであり、これはあたかもイエスが自らを宗教的意味としたごとくである。日蓮は、釈迦と自らとを比べ、自分こそ真の仏であるとの自覚があったようである。日蓮が自らを釈迦と比べた文章が「觀心本尊抄」の中にある。

「以本門論之一向以末法之初爲正機。所謂一往見之時以久種爲下種大通・前四味・迹門爲熟至本

門「令登等妙。再往見之不似迹門」。本門序正流通俱以「末法之始爲詮。在世本門末法之初一同純圓也。但彼脱此種也。彼一品二平此但題目五字也。

本門を以て之を論ずれば一向に末法の初を以て正機と爲す所謂一往之を見る時は久種を以て下種と爲し大通前四味迹門を熟と爲して本門に至って等妙に登らしむ、再往之を見れば迹門には似ず本門は序正流通俱に末法の始を以て詮と爲す、在世の本門を末法の始は一同に純圓なり但し彼は脱此れは種なり彼は一品二平此れは但題目の五字なり」すなわち、末法という時代において出現する法華經の行者こそが眞の仏である、という自覚が日蓮には有り、随所において、そのことが見られる。したがって、末法という時代と、『法華經』の「觀持品」をもって、日蓮は自身を眞の仏である、とみなす根拠としたのである。

(6)

原始宗教、キリスト教、それに日蓮の宗教的意味について述べて来たのであるが、この章の冒頭で認識の問題について論じた、その総括を述べて結論としたい。日常的な我々の認識は、この章の冒頭で述べたごとく、人間存在が全体的世界へと帰属し、全体的世界を構成する諸々の意味体系によって、己れのその都度の振る舞いを分節されつつ、それらへと己れの存在を適合する中で爲される。すなわち、ある意味へ向かって、己れの存在を企投する際に、その意味は、己れの未来への企投にとって、つまり自己の存在を到来せしめる中で、自己の有り方を確立する媒体として、自己の存在にとつて、意味連関の中で現出する。意味は、全体的世界において共存する諸々の人間存在にとつて同一の行動形態、同一の有り方を要求するものとして、相互主観的である。その意味において、意味の、人間存在のその都度の有り方に対して現出する仕方は、普遍性を有しているといえる。

宗教的認識は、基本的には上述のごとき枠組みの中で爲されるのであるが、そうした日常的な存在構成にとつての世界現出に加えて、宗教的な世界観が付け加わる。人間存在が帰属する全体的世界が、何らかの宗教的イデオロギー

によって支えられている場合には、日常的な認識には、そうした宗教的な世界観が付け加わる。それが原始宗教におけるごとく、伝承的な場合もあれば、高等宗教におけるごとく、全体的世界を支える宗教的イデオロギーが、言語化される場合も有るが、そうした場合に認識は言語的に分節されたものとなる。キリスト教においては、神学者達によって記述された膨大な神学的書物の中に記述された、キリスト教的世界観を、神学者達が解読することによって、それを世界へと解き放つ中で、宗教的色彩を帯びた世界が現出して来る。伝承されたり、あるいは記述された言語記号の連鎖を、信者である読解者が、読解することによって、あるいは伝承を聴聞することによって、言語記号は世界中で飛びかき、世界に散在する諸々の有意味的存在者へと附着し、それらを宗教的な色彩で塗り潰し、また日常的には知覚されない世界を、知覚的世界の背後に、あるいはその後方に構築する。例えば、ダンテが『神曲 (Divina Commedia)』の中で述べている天国の情景などがそれである。

「中心を清平に保ち、周辺の諸天一切を動かす、宇宙の自然なる性質は、ここをその出発点として始動す。

してこの天は、それをめぐらす愛と、それが雨と降りそそぐ功力の熔炉たる神の聖意みこころのほかに、いかなる場所をも持たず。

光と愛が、円くこの天をとりまくこと、なおこの天が、他の諸天をとりまくに似たれど、その帯のありかを知るは、それをめぐらしたもうおん方のみ。

その運行は、他のそれにより定められはせで、他の諸天がこれにより測らるること、あたかも十が、その半なかばと五分の一によって測らるるに似る。

して時間が、その根をかける花盆に保ち、他の諸花盆にその葉を保つゆえんは、今おことの明らかるところとならうぞ。⁸⁸

ダンテは『神曲』において、地獄、煉獄、天国という三重構造の宇宙観を描いてみせたが、彼の叙事詩は、トマス

をはじめとする神学者達の影響が大きい。もちろん、現代の自然科学に基づいた宇宙観からするならば、ダンテの描いた宇宙観は承認されえないものであるが、ダンテや彼の同時代人は、ダンテが描いたごとき宇宙観をもっていたのである。それは、彼らは知覚しうる世界の背後に、またその彼方に、知覚されえない世界を想定したのであり、彼等にとってそれらは存在していたのである。したがって、彼等の日常的な振り舞いパターンは、そうした知覚しえない世界によって規定されていたといえる。そして知覚しえない世界は、言語的に記述された世界であり、あるいは語られた世界、あるいは絵画へと描かれた世界であり、そうした世界を知覚しうる意味的世界の背後に、あるいは彼方に見たのである。それは、信仰をもたない現代人が、地平線の彼方に、現代の天文学によって報道されたごとき宇宙を思い描くごときものである。しかし、信仰によって支えられている場合の、言語的構築態を媒介とした世界観、宇宙観は、救済という側面が強く出て来る。すなわち、人間存在の時間的全体性がある場合問題となるのであり、己れのこれから死に到る有り方、そして死んで後の有り方がどのようなものであるのか、という観点から世界観が作り上げられてゆくわけであり、したがってそこには宗教的価値観が介在する。ダンテが『神曲』で描いた三つの世界は、さらに細かく細分化されて、そこにおいて様々な人間は、生前における行為の価値付けによって、細分化された世界に配列される。

通常、知覚されえない世界についての言説が、単なる仮構であると思っている人間にとっては、その言説を構成する言語記号の連鎖が分泌する言語的意味の一つ一つは、空しく消滅してしまふ。つまり、その人間にとって、その言語を構成する意味は、実在を指示する意味ではなく、意味自身へと屈折することによって何もかも指示することなく、人間存在の有り方を分節することはない。ところが、そうした知覚的世界を超えた世界、あるいはダンテの『神曲』に描かれている地獄のごとく、知覚的世界の背後に有る世界の実在を信する人間にとって、そうした言説を構成する言語的意味は、そうした世界を指示することによって、知覚しえない世界を構成する。すなわち、言語的に記述

された意味の連関は、知覚されえない世界を信ずる人間にとって、世界を構成する媒体であり、そのように言語的に構成された世界は、知覚の世界を構成する諸々の意味が、人間存在の有り方を分節するごとく、人間存在の有り方を分節する。すなわち、非知覚の世界は、それが言語的に構成されたものでしかないにもかかわらず、言語的意味の各々が世界を超えた彼方、あるいは世界の背後の世界を指示することによって、人間存在はそうした世界を希求し、あるいは怖れることによって、己れの有り方を規定するのである。そうした世界は、人間存在の死を含めた時間的全体性に関わるものであるがゆえに、そうした世界の存在を信ずる人間にとって、そうした世界を求めることにより、あるいは避けることにより、自らの日常性を構成するのである。

言語的に記述された宗教の意味は、言語の意味が構成する諸々の項が相互に依存的な関係の体系となる場合に、その関係の体系を虚構としてではなく、実在するものを指示する言説の集合態であると信ずる人間存在は、己れの有り方をそうした関係の体系の中に組み込むことによって、自己の存在を規定する。すなわち、正統キリスト教における二元論的な関係の体系においては、人間存在は、自らを地上的な関係の項の契機として認識し、天上的な関係の体系との関わりを、己れの有り方の内に成立せしめる。つまり、天上的なる存在を構成する諸々の項との関係において自らを卑小なるもの、無なるものと認識することによって、そうした自己の存在との相対において絶対的存在である天上的存在を希求する。あるいは、日蓮仏教におけるごとき一元論的な関係の体系においては、自らの心的体系に仏が内在することを認識し、自らに内在する仏性を顕現せしめようとする。自己存在の認識は、このように、言語的に記述された関係の体系へと自らの存在を組み込ませる中で為されるのであるといえる。そして、そうした関係の体系としての枠組みは、相互主観的な認識のパラダイムとして全体的世界の内に定着し、その全体的世界に帰属する人間存在は、そうした認識のパラダイムを通して自己を認識するのである。つまり、全体的世界の諸々の意味体系へと己れの存在を適合せしめることが、即、そうした関係の体系としての認識のパラダイムを通して、自己を認識し、規定す

ることにほかならないのである。

〔注〕

- (1) 拙稿「世界と意味体系Ⅶ」参照『徳山大学論叢第38号』
- (2) 「如来滅後五百歳始観心本尊抄」(以下「観心本尊抄」と略す)『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下「遺文」と略す)七〇二ページ
- 『日蓮大聖人御書全集』(以下「御書全集」と略す)二三八ページ
- (3) 『法華経(上)』坂本幸男・岩本裕訳注一九九二年、岩波書店六八八ページ
- (4) 「観心本尊抄」『遺文』七〇四ページ、『御書全集』二四〇ページ
- (5) 「十如是事」『遺文』二〇三〇ページ、『御書全集』四一〇ページ
- (6) 「一念三千理事」『遺文』七七ページ、『御書全集』四〇七ページ
- (7) 同『遺文』七七―七八ページ、『御書全集』四〇七ページ
- (8) 「三世諸仏総勸文教相廢立」(以下「総勸文抄」と略す)『遺文』二六九六―二六九七ページ、『御書全集』五六七ページ
- (9) 「総勸文抄」『遺文集』一六九七ページ、『御書全集』五六八ページ
- (10) 「端相御書」『遺文』八七三ページ、『御書全集』一四〇ページ
- (11) 「諸法実相抄」『遺文』七三三ページ、『御書全集』一三五八ページ
- (12) 「観心本尊抄」『遺文』七〇三ページ、『御書全集』二三九ページ
- (13) 「四条金吾釈迦仏供養事」『遺文』一一八三ページ、『御書全集』一一四四―一四五ページ
- (14) H. Bergson : *Essai sur les données immédiates de la conscience* P. U. F. 1970.
- 「はげしい愛情、深い憂愁は心を侵す。それはお互いに溶け合い、浸透し合っている無数の様々な要素であって、はっきりにした輪郭はもたず、お互いに外在的であろうとする傾向はいささかも持たない。その独自性はこうしたとことと引きかえに成立している。その漠然とした集塊の中に数的多数性を見分けるとき、それらはもう変形してしまう。それらの諸要素をば

らばらにして、今となっては時間とでも空間とでも好きなように呼ばれてよいあの等質的環境内に、それらを展開する場合
には、いったいそれはどうなるだろうか。さっきまでは、それらのおのおのは、それが、置かれていた環境から定義しよ
うのない彩色を借りてきていた。今やそれは色あせて、一つの名を受け取る用意がすっかりととのっている。」一二三一二
四ページ

- (15) 「當體義抄」『遺文』七五七ページ、『御書全集』五一〇ページ
- (16) H. Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion* P. U. F. 四六一四七ページ
- (17) 「観心本尊抄」『遺文』七二二ページ、『御書全集』二四七ページ
- (18) 「御講問書」『遺文』二五四六ページ、『御書全集』八〇七ページ
- (19) 「御義口伝」『遺文』二六六三ページ、『御書全集』七五三ページ
- (20) 拙稿「世界と意味体系V」参照『徳山大学論叢第36号』
- (21) 「開目抄」『遺文』六〇〇ページ、『御書全集』二二二ページ
- (22) 「當體義抄」『遺文』七六一ページ、『御書全集』五一三ページ
- (23) 「草木成仏口決」『遺文』五三四ページ、『御書全集』一三三九ページ
- (24) 『法華経(中)』一六三ページ
- (25) 同書、一八六一八八ページ
- (26) 「阿仏房御書」『遺文』一一四四一一四五ページ、『御書全集』一三〇四ページ
- (27) 「観心本尊抄」『遺文』七二七一一三三ページ、『御書全集』二四七二四八ページ
- (28) 姉崎正治著『法華経の行者日蓮』講談社学術文庫昭和五十八年、三〇〇ページ
- (29) 「日女御前御返事」『遺文』一三七五ページ、『御書全集』二二四三ページ
- (30) 「観心本尊抄」『遺文』七二二ページ、『御書全集』二四七ページ
- (31) 「総勘文抄」『遺文』一六九八ページ、『御書全集』五六八ページ
- (32) 「開目抄」『遺文集』五三九ページ、『御書全集』一八九ページ
- (33) 『法華経(下)』一二二ページ
- (34) 同書一六六ページ

- (35) 『法華経(下)』二〇ページ
- (36) 『総勘文抄』『遺文』一六九九ページ、『御書全集』五六九ページ
- (37) 同『遺文』一六八八ページ、『御書全集』五六〇ページ
- (38) 「一念三千法門」『遺文』二〇三八ページ、『御書全集』四一五ページ
- (39) 「御義口伝」『遺文』二六〇五ページ、『御書全集』七〇八ページ
- (40) 「総勘文抄」『遺文』一六九六ページ、『御書全集』五六六ページ
- (41) 同『遺文』一六九九ページ、『御書全集』五七〇ページ
- (42) 同『遺文』一六八九―一六九〇ページ、『御書全集』五六一ページ
- (43) M. Heidegger: *Wegmarken* Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 1978 s. 111
詳細は拙著『世界-内-存在の現象学』(北樹出版) 参照
- (44) 「御義口伝」『遺文』二六六三ページ、『御書全集』七五三ページ
- (45) 「御義口伝」『遺文』二六七―一ページ、『御書全集』七五九ページ
- (46) 「妙法尼御前御返事」『遺文』一五三五ページ、『御書全集』一四〇四ページ
- (47) 「寺泊御書」『遺文』五一四―一五五ページ、『御書全集』九五三―九五四ページ
- (48) 拙稿「世界と意味体系Ⅶ」参照『徳山大学論叢第38号』
- (49) 拙稿「世界と意味体系Ⅳ」参照『徳山大学論叢第34号』
- (50) 「聖人御難事」『遺文』一六七三ページ、『御書全集』一八九―一九〇ページ
- (51) 「観心本尊抄」『遺文』七一五―一ページ、『御書全集』二四九ページ
- (52) 「世界と意味体系Ⅵ」『徳山大学論叢第37号』
- (53) ダンテ『神曲』『天国編』一〇七―一七九行、寿岳文章訳