

## 「従果向因」からみた日蓮の思想 中古天台との比較を中心に

ジャクリーン・ストーン

法華經と余經との相異を信者のために説明して日蓮は以下のように述べる。

或は前華後菓と申して花は前に菓は後なり。或は前菓後華と申して菓は前に花は後なり。……品々に候へども、蓮華と申す花は菓と花と同時なり。一切經の功德は先に善根を作して後に仏とは成ると説く。かゝる故に不定なり。法華經と申すは手に取れば其の手やがて仏に成り、口に唱ふれば其口即仏也。譬へば天月の東の山の端に出づれば、其時即水に影の浮ぶが如く、音とひびぎとの同時なるが如し。

「先に善根を作して後に仏とは成る」とは次第に煩惱を断ち切つて功德と知恵を積み、漸く悟りに至る過程とした、仏道修行の従来の考え方を指す。特に大乘仏教においては仏になるための多数劫を経て身に付けなければならぬ布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六波羅蜜という菩薩の修行に代表されている。また、仏の地位の崇高さはそれを達成するために要する時間の長さで測られるようである。しかし、凡夫の限られた視点からすれば、それはどんなに努力して近づこうとも遠ざかつていく地平線のように見えるであろう。

成仏には長い時間が掛かるといふ前提を折々に問う仏教思想家もいた。しかし、平安・中世の日本仏教師ほど、その問題に積極的に取り組んだ例はなからう。天台宗では、「先に善根を作して後に仏とは成る」といふ考え自体を不

完全な権教として扱い、実教の法華経からすると、蓮華の花と菓と同じように、因位の修行と果位の悟りは同時にあり、と主張する学僧もいた。つまり、この因と果との間の時間的隔たりを潰すことによって仏道の方向が逆転させられ、もはや修行から悟りへの「從因至果」(或いは「從因向果」)ではなく、悟りを基盤にした修行によって悟りを日常世界に展開していく「從果向因」になるとされた。

筆者が知っている限りでは「從果向因」という表現は日蓮の確かな遺文にはあらず、彼の生きていた時代の少し後から流行し始めたのかも知れない。にも拘わらず、この概念は日蓮とその思想背景にある中古天台との連続と断絶、そして日蓮の思想そのものを照らす視座を提供する。本稿では先行研究を踏まえ、まずは教理的背景となる即身成仏と名字即成仏の思想に簡単に触れ、そしてこの概念が天台本覚思想の観点からどう再解釈されていたのか考え、さらにその本覚的解釈と日蓮の唱題成仏思想とを比較してみたい。最後に「從果向因」を視座として、日蓮自身が担い、後の弟子達にも託した末法弘教の使命をどう照らすことができるか考えてみたい。

### 一 教理的背景——即身成仏と名字即成仏

初期平安時代から、日本の仏教思想家は速疾成仏の可能性に強い関心を抱いていた。真言宗、天台宗、それぞれの祖師として称えられてきた空海(七七四—八三五)、最澄(七六六—七六七—八二二)も「即身成仏」の概念を唱えた。両師は、成仏は三阿僧祇劫を満たし、特定の上根の人々だけに制限すると主張した当時影響力のあったライヴァルの法相宗に対して反対の姿勢を示した。空海の場合は密教の法身仏である大日如来の遍在を根拠にした。空海という法身とは抽象的な真理ではなく、森羅万象として顕れる宇宙の根本仏である。空海によれば、一切の形は大日の体であり、一切の音声はその声であり、一切の念はその心である。また、行者は身体に印を結び、口に真言を唱え、心に本

尊を觀想することによって自己の身口意の三業を大日如来の身口意の三密と合一し、即身成仏を実現するという<sup>(2)</sup>。

密教の優越を主張する空海説に対して、最澄は法華経が余経を勝る十点の一つとして即身成仏をあげた。法華経に登場する舍利弗等の声聞達と同じように、小乗から転じて大乘に入る「迂回道」や権教の菩薩の「歴劫道」に対して、法華経を「直道」と定義した<sup>(3)</sup>。最澄の議論は提婆達多品において「忽然の間に」成仏を示した八歳の竜女のエピソードを根拠とした<sup>(4)</sup>。中国の注釈者吉藏(五四九—六二三)や基(六三三—六八二)は、竜女がこれを達成できたのは過去の生の修行によって既に菩薩道の高位に至っていたからだと考え、竜女を仏になる直前の十地の位に位置付けた。それに対して、最澄は竜女を業障の重い凡夫でさえ法華経の妙力によって成仏できる事例として解し、より初期段階である初住位に置いた<sup>(5)</sup>。初住位とは天台宗においては凡夫の身(分段身)を捨てて聖の身(變易身)を受けける菩薩行の段階とされている。最澄は竜女をちょうどこの転移点に位置づけることによって、凡夫にも即身成仏の可能性を開いた。ただ即身成仏を論じながらもその機根を上下に分け、上品の利根は一生に、中品の利根は二生に、下品の利根は三生に成仏できると述べ、必ずしもそれを現世成仏としては想像していなかったようである。中国天台宗祖師智顛(五三八—五九七)の立てた円教の菩薩の修行位である六即からいうと、初住位はその第五位の分身即(もしくは文証即)に相当し、多くの人が今世に置いている達成を期待できる位以上の段階であった。

最澄以降の弟子達は即身成仏で得られる悟りは完全なものなのか部分的なものなのか、何れの段階で得られるのか等、議論を熱心に展開した。また、天台系の密教が発展して法華経が密教経典として解釈されると共に、密教的要素もその議論に組み込まれた。その過程の中で、即身成仏を実現できる修行段階は益々下げられた。先行研究で子細に検討されている通り、光定(七七九—八五八)、円仁(七九四—八六四)、安慧(八〇五—八六八)、円珍(八一四—八九一)、安然(八四一—?)、憐昭(生没年未詳)などの教学を通して、平安中期までには即身成仏の可能性は、名字即、つまり修行の一番初めの段階まで下げられた<sup>(6)</sup>。

## 二 本覚法門に見る修行と悟りの逆転

いわゆる中古天台においては法華経を基にして「本覚法門」が台頭し、凡そ十一世紀末期より十八世紀の初め頃まで、天台の思想的主流を占めた。本覚法門（近現代でいう本覚思想）は本来、天台の諸流派の中、秘密口伝として師匠から弟子に伝わり、後に切紙に記録され、それを書物として集めて最澄、源信（九四二—一〇一七）、忠尋（一一〇六—一一三八）などの過去の名僧に託された。その結果、特定の文献の年代と作家を確認するのが困難であり、不明なところが多い。大まかにいえば、本覚思想は「成仏」という考えそれ自体を否定し、悟りとは目標ではなく、それはありとあらゆるもの本来の姿であると説明する。つまり、問題の核心は仏になることにあるのではなく、最初から仏であると自覚することにある。

本覚法門は法華経の本門に基づいた解釈である。良く知られている通り、智顛はそれぞれの仏身観に従って法華経を迹門と本門という二門に分科した。迹門、つまり最初の十四品には釈尊は今世に初めて悟りを開いた歴史上の「始成正覚」の人間仏として描かれているのに対して、最後の十四品である本門、特に如来寿量品第十六には、釈尊がその仮の姿を開き、無数劫の昔より悟っている「久遠実成」の本仏であり、それ以来、絶えずこの世の中で衆生のために活躍していると説き顕した（発迹顕本）とされている。中国密教家の一行（六八三—七二七）等は本門に明かされた釈尊の久遠実成を用いて大日如来の無始無終について示した。<sup>7</sup> 日本では天台密教（台密）の発展に伴い、本門の久遠釈尊がさらに大日如来と同一化され、その結果として本門が迹門を勝るハイアラーキー的、独自の「本門思想」を生んだ。<sup>8</sup> 中古天台口伝にまで至ると、迹門は時間をかけて修行し、線形的な過程の結果として漸く悟りを得る「始覚」の立場と関連づけられ、本門は全ての存在がありのままに覚っているとすると「本覚」の立場と結び付けられた。

釈尊の久遠仏としての発迹顕本は一切衆生が本来悟っている象徴・メタファー（理顕本）とされ、具体的な現象の全ては個々の姿を改めず、そのままに仏である（事常住）と肯定されている。<sup>9</sup>

始覚と本覚の相違は、森羅万象一々を「真如」（ここに本覚と同義）として常に思い観ずることを修行として勧める十二世紀の『真如観』には以下のように説明されている。

我大師釈迦如来も、昔無量劫の間、芥子計りも身命を捨てざる所なく、難行苦行してこそ仏には成玉ひけれ。我等は、かかる無量劫の苦行をもせず、六度をも修行せずして、ただ且くの間、我身の真如なりと思ふ計りの一念の心に依りて、仏になり、……真如観を知らざる権教の菩薩は、無量劫の間身命を惜ず、難行苦行して仏に成る。これ実の仏にあらず、夢の内の権果也。真如観を知る人は須臾に仏に成る。<sup>10</sup>

ここでは教主釈尊自身の経路を手本にした難行苦行の菩薩道は権教として否定され、さらに「実の仏」は莊嚴身をもつて歴劫修行に完成された理想的存在ではなく、我が身を本来仏であると認識した凡夫のことであるとされている。それは、実践し始めてから悟りを得るまでの「線形的」成仏観というより、現在にこそあり、いつでもアクセスできるように「曼荼羅的」成仏概念といえよう。

ただ「須臾に仏に成る」とすれば仏道はどうなるであろうか。時間をかけて実践を続ける意義はどこにあるのか。本覚論は必ずしも統一されたディスコースではなく、文献によつてこの問題に対する取り組みに違いはあるが、既に確立された概念となった名字即成仏をもつて解釈する場合が多い。天台円教の六即では、第一の理即とは、仏法のことを何も知らずとも原理として仏と等しい凡夫の位をいう。また、第二の名字即とは円融三諦、諸法実相、一念三千などの円教の説く總在円満の真理の名称を経典や師から学び、「一切法皆是仏法」の旨を知識として理解し、実践に

移る最初の段階をいう。<sup>11)</sup> 日本中世の天台口伝には、名字即を我が身は本来本覚仏であると認識し、もしくは信心することと定義している。では、名字即以降の観行即、相似即、分真即、究竟即の位はどうなるであろうか。

本覚文献の中では、それ以降の段階を名字即到に崩壊させる場合がある。伝覚超の『自行略記注』には次のように述べられている。

名字「即」の時に於いて六即を究竟して即身成仏す。後々の位を経ず。若し一位も次第せば、……円教にあらざ、相即の義にあらざ、互具法にあらざ、円融の理にあらざ、開權「顕実」の妙にあらざ、……不二の旨にあらざ、無分別にあらざ、不思議にあらざ。凡そ円教の教証の大体を破し、偏權不了迂廻の行にならん。<sup>12)</sup>

本来、六即の「即」とは現象の全ては互いに貫通し合つて相即し、互いに収められているので何れの修行位でも仏と「即」していることをいい、「六」とは煩惱を断じてその真理を悟ることに赴く過程を認め、順序立てて分けるための数である。ただ、『自行略記注』は円教の法体の円満具足の論理をそのまま修行に当てはめ、円教に一旦アクセスした瞬間に煩惱を改めずに悟りの全てが収められるとし、順序過程を否定する。つまり、我が身は本覚如来であると感得する一念にだけ焦点を絞り、それ以降の時間を掛けての修行がどうなるかということには対処していない。伝皇覚の『三十四箇事書』に以下のような、やや拡大した解釈を提供する本覚文献もある。

名字即の位において、知識に遇ひ、頓極の教法を聞き、当座に即ち自身即仏と知つて、実に余求なきは、即ち平等大恵に住す。即解・即行・即証にして、一念の頃に証を取ること、掌を返すがごとし。……万行・万善は果後の方便なり。<sup>13)</sup>

ここでは、『自行略記注』のように修行の道程は「自身即仏」と知つたその瞬間に縮約される。ただ同時に、その認識した瞬間以降からも「万行・万善」の修行は続き、善根を作ると仮定されている。そして「果後の方便」（悟つてから現実への慈悲の働きかけ）の表現は実践の方向転換を示唆し、もはや悟りへ赴くのではなく、悟りを基盤にして行動することを示すのである。他の文献ではその方向転換に具体的な用語が与えられ、修行（因）から成仏（果）へ進む「從因至果」の立場を捨て、修行と成仏は同時にあり、成仏の上で修行を行う「從果向因」の立場をとる。例えば鎌倉後期の『漢光類聚』は迹門を始覚と從因至果と結びつけた。その視点から見れば、理即から分身即——六即の最初の五段階——は「因」としての修行となり、最後の究極即は「果」としての成仏となる従来の考え方をとる。それに対して本門は本覚と從果向因を顕すとし、その視点からいえば、実践する以前より十界互具・一念三千が本来備わっているから、理即の最初段階は「果」と当てはまり、名字即から究極即の五段階は「因」となり、「果海円満の上」の修行となる。<sup>14)</sup> つまり、道そのものが反転し、修行は悟りへ導くものではなく、本来あつた悟りを顕すものとなる。

本覚思想は近現代の学者によって実践の必要まで否定する無批判的な現実肯定としてよくはねつけられたことがある。しかし、正確に言えばそれは実践の否定ではなく、捉え直しである。悟りとは実践の目標ではなく、その基盤となり、実践は悟りへの手段ではなくその基本的な表出と捉えられた。そのため、本覚思想は仏教での「コペルニクス的転回」とまでいわれたことがある。<sup>15)</sup>

中古天台の口伝法門は教学的なもので、学僧の間で作成され伝えられたものであるためか、実践のことについて仔細に触れていないことは驚くに当たらない。多くの場合、名字即の位で我が身を本覚如来と自覚することを単に「観心」という。天台でいう「観心」とは本来、「教相」に対する観法を指すが、口伝法門では特に本門と関連付けら

れている。心を静かにして特定の対象に意識を集中させたり、現象を分析したりするような観法を「理観」として爾前迹門・始覺の従因向果と格下げ、それに対して本門の観心を「事観」と名付けて本覺と従果向因とを関連付け、實際の現象はそのまま本覺如来であると直観すること<sup>16)</sup>をいう。その洞察に基づいて行う読誦・念仏・密教修法などの「万行・万善」は、いずれにせよさほど重要な問題とされていない。鎌倉新仏教の祖師たちも含めた当時の仏教思想家の中には、一切衆生は本来仏であるという本覺法門の主張を否定したり、変更したりした者もいた。しかし「従果向因」という言葉で表わされた修行の方向転換に深く影響された。執行海秀氏が早く指摘した通り、彼らの思想は「始覺思想とも異なる。即ちそれは修証への道程としての行ではなく、修証の全現である」とされた<sup>17)</sup>。道元の説いた坐禅中の「修証一等」や、親鸞の教えた自力を捨てて阿弥陀仏の悲願に身を任せた瞬間での「即得往生」がそれにあたる<sup>18)</sup>。次に、その実践の方向転換が日蓮の思想にどう受け入れられたか考えてみたい。

### 三 日蓮の唱題思想と即得成仏

日蓮は晩年に清澄寺での最初の説法を思い出して、その時からの「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れんとはげむ計りなり」と述べた<sup>19)</sup>。我が身の本覺如来としての自覺を中心的に主張した中古天台の主流とは対照的に、日蓮は法華經の題目を唱えるという、具体的な実践行為の促進を重視した。日蓮にとって法華經の題目は「八万聖教の肝心一切諸仏の眼目なり」、つまり妙法そのものである。また、その題目を唱えるところの功德を次のように説明した。

昔釈迦如来の……六度の功德を妙の一字におさめ給て、末代惡世の我等衆生に一善も修せざれども六度万行を滿

足する功德をあたへ給ふ。……我等具縛の凡夫忽ちに教主釈尊と功德ひとし。彼の功德を全体うけとる故なり。

……「堯・舜の二帝より王位を継いだ重華と禹という民の人は」民の現身に王となると凡夫の忽ちに仏となると同事なるべし<sup>20)</sup>。

この主張は先に引用した『真如觀』の「六度をも修行せずして、ただ且くの間、我身の真如なりと思ふ計りの一念の心に依て、仏になり」の一節とよく似ている。実際に日蓮の唱題による即身成仏思想は彼が若い頃学んだ中古天台の本覺法門と共通した構造がある。また、同時に著しい相違点も示す。

明らかな類似点としては、日蓮はその「凡夫の忽ちに仏となる」ことを本門を基盤とした<sup>21)</sup>。天台教義に訓練を受けた日蓮は法華經を、一と多、善と悪、迷と悟、主体と客体、そして自己と他者が互いに相即し、地獄界から仏界にいたる十界の衆生も、それらが身を置く環境も、すべては我が一念に内在していることを説く總在円満の円教として解している。日蓮は選択的にその總在円満の哲理を一念三千、もしくはその略式ともいえる十界互具の用語を持つて表した。しかし、迹門は一切衆生が仏に成る可能性、つまり「理」として一念三千・十界互具を説くのに対して、本門は釈尊の久遠実成として顕わされた悟りの実現、言い換えれば「事」として一念三千・十界互具を聞くこと述べた。日蓮も天台口伝法門と同じように、迹門から本門に移ることを、時間を掛けて悟りを目指し修行するという線形的成仏觀を突破し、因（つまり修行、九界の悟っていない衆生の位）と果（悟り、仏界）が同時、不二である次元に入ることと理解している。それ故、『開目抄』では以下のように述べている。

本門にいたりて、始成正覺をやぶれば、……爾前迹門の十界の因果を打ちやぶて、本門十界の因果を説き顯わす。此れ即ち本因本果の法門なり。九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備わりて、真の十界互具・百界千

如・一念三千なるべし。<sup>(26)</sup>

実践の上で「本因本果」を我が身でどう実現できるかを説明し、日蓮は本覚文献のように「事観」や「本門の観心」の用語を用いながら、それらに独自の意味を与えた。彼も本門で説かれた釈尊の久遠実成を「事」として捉えたが、その「事」が指すところは森羅万象の無始以来から覚っているということではなく、久遠釈尊の本因本果を具現した一代秘法・本門観心の題目そのものであるとした。それは「但法華経の本門寿量品の文の底にしずめた」る一念三千のことである。<sup>(27)</sup> 同じように、日蓮のいう「観心」とは我が身は本来本覚であると感得するという意味ではなく、南無妙法蓮華経を唱えることによって「我等が己心の釈尊」、つまり、人界所具の仏界を顕すことである。日蓮にとつての成仏はあくまでも唱題に媒介されている。その主著『観心本尊抄』には「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華経の五字に具足す。我等此の五字を受持すれば自然に彼の因果の功徳を譲り与へたまふ」とあり、そして「一念三千を知らず者には仏大慈悲を起し五字の内に此珠を裹み末代幼稚の頸に懸けさしたまふ」と説明した。<sup>(28)</sup>

要するに法華経の唱題によって我が身の十界・一念三千を久遠仏の十界・一念三千と合致させて、凡夫としての即身成仏を実現することになる。題目を唱えるところで行者と久遠釈尊との時観的、空間的な隔たりは即座になくなり、本仏の覚りの世界に入る、と日蓮は主張した。『観心本尊抄』を重ねて引用すると、

今本時の娑婆世界は三災を離れ四劫(成・住・壞・空の変遷の循環)を出でたる常住の浄土なり。仏既に過去にも滅せず未来にも生まれず。所化「弟子」以て同体なり。此れ即己心の三千具足三種の世間なり。<sup>(29)</sup>

「常住の浄土」とは厳然未散の法華経の儀式を指す。日蓮はただ単に曼荼羅的な成仏観を受け入れたばかりでなく、その弟子たちのため、法華経の会座を「大曼荼羅」という文字曼荼羅の形で示し、その曼荼羅を本尊として信仰の対象とした。つまり、法華経を信受してその題目を唱えると、大曼荼羅に画かれた「常住の浄土」——悟りの世界——に入れると説いた。

日蓮も自身とその弟子を名字即の凡夫と位置付けた。ただ日蓮がいう名字即とは、智顛の説いた「一切法此れ仏法なり」という円教の教えを認識することでもなく、天台本覚文献に見られる本来覚っていることと自覚することでもない。むしろ、その意味を知らずとも法華経を信受して題目を唱えると定義した。火は意図なくしてものを焼き、薬は患者がその性質が分からなくとも飲んで治療することと同じように、題目の効力は行者がその意味を理解するかしないかによるものではないと述べた。また、日蓮は、仏は末法の凡夫が行うべき行として仏道を構成するとされた戒・定・慧の伝統的な三学のうち戒と定の行を制止して「一向に慧の一分に限」り、そして我等は「慧又堪えぬれば信を以て慧に代う。……信は慧の因、名字即の位なり」と主張した。<sup>(30)</sup> ここにも微妙な方向転換が行われている。つまり、通常は三学と六波羅蜜の最終段階で全ての締めくくりとされた「慧」は、ここでは逆に先におかれる。唱題の修行を名字即の位と定義したことについて言えば、日蓮は一方で題目を末法劣機の衆生のために簡便化した行としながらも、従来の戒・定・慧という線形的な解脱への道を、その功徳の全てを包括する、たった一つの宗教行為に凝縮したのである。そのためか、日蓮は、事の一念三千という仏の覚りを具現化した法華経の題目を保つ名字即凡夫の位は余経の仏・菩薩を遙かに超える<sup>(31)</sup>と主張した。

要約すれば日蓮の仏教は天台本覚法門と重点の置き方が異なる。その主旨は一切衆生を本来覚っていると目覚めさせることではなく、法華経の題目を末法での成仏の唯一の道として受持させることにあると言えよう。同時に日蓮の仏教と天台本覚法門の共通の前提も見つけられる。両者は法華経本門が説く久遠実成を根拠にして、線形的な修行過程の結果としての将来成仏観を否定し、実践の行為そのものにこそ仏の覚りを得ると主張する。そして、その行と証

との一体性が現在から未来へという線形時間の次元に投影されると、「従果向因」の行となる。日蓮の場合、「忽ちに仏となる」の考えを線形時間の視点から見ると、天台本覚論では見られないくらい明快になる。彼の「受くるはやすく、持つはかたし、さる間成仏は持にあり」<sup>(20)</sup>との激励の言葉は、困難に直面した時、将来の目標として成仏に至るまでの堅忍持久の信心を促すというよりは、堅忍持久の信心を持つ現在にこそ仏界が実現されると主張しているといえるよう。

#### 四 「従果向因」と末法弘教

釈尊が入滅してから正・像・末の三時に互って衆生の機根が衰え、仏教に対する理解が歪められ、正しく実践して悟りを得られなくなる末法の時代について、天台の本覚文獻でほとんど触れられることはない。天台仏教全体からいえば、末世の凡夫がどう救われるかという問題は殆ど浄土信仰・死後の往生によって片付けられていた。つまり、この世は濁悪にせよ、阿弥陀仏の極楽浄土に往生すれば、苦しみの伴う輪廻の世界へは二度と落ちず、将来の成仏が保証されるとされていた。それに対して日蓮は末法の救済要求に応答しながらも伝統的な法華経の教えに基づいた総在円満・即身成仏の円教思想を擁護した。要するに本門思想を、特に末法と結びつけたところに、日蓮の独自性が見られるといえよう。

題目を唱える事によつて直接に久遠仏の常住の世界に入り、即身成仏を実現するという日蓮の主張は先に触れたが、その可能性を末法に限定したことはとても興味深い。その議論のために、日蓮は仏が衆生を悟りへ導く過程を下種・調熟・解脱の三段階に分けた智顛の説を借りた<sup>(21)</sup>。仏は先ず教化によつて仏種を衆生の心に植えて仏法に縁を結ばせ、そして様々な教えによつて植えつけられた種を育て衆生の機根を整え、最後にその果実を収穫脱穀させ、成仏にま

で導く。日蓮にとつて仏種は法華経に他ならない。正法・像法時代に生まれた人々は、過去生で法華経に会うことによつて仏種を既に植えた「本已有善」の衆生であるので、禪、念仏、真言などの権教によつても悟りが得られた。つまり、生々を掛けての線形的な「従因向果」的成仏観に基づいて修行を進めることができた。しかし、末法に生まれの人々は「本未有善」な衆生であり、過去生に仏種を受けたことがないため、種子をまいていない畑から何も収穫できないのと同じように、どんなに修行しても、権教によつて悟りを得ることが不可能である。そのため、教主釈尊は自分の「因行果徳」の全てを法華経の題目に収めて末法の衆生に与えた。この濁悪の時代のために、「初めて本門の肝心寿量品の南無妙法蓮華経を以て下種となす」と述べた。本門の題目は久遠釈尊の「因行果徳」を全体として具現するので過去に無数劫を掛けた種・熟・脱の成仏過程は同時に起こり、「忽ちに仏になる」ことを可能にする。このように、通常末法と聞いて連想する暗いイメージは一瞬にして転覆させられ、濁悪の末世こそが歴史的時間と本仏が常住する「本時」の世界との交点となる。そのためか、日蓮は道心のある人々は「正像二千年の大王よりも、……末法の今の民にてこそあるべけれ。……彼の天台の座主よりも南無妙法蓮華経と称える彌人とはなるべし」と述べた<sup>(22)</sup>。末法の衆生は仏種をまだ受けていないゆえ、日蓮は題目弘教を強く勧めた。それによつて、それを聞く相手が素直に受け入れるか、反抗して謗法するかに関わりなく、その人の心に妙法との縁を結び、今生、或いは未来世においての成仏する仏種を植えることになる」と説明した。よく知られている日蓮の強烈な折伏の裏には上記で述べた信念があつたのである。

妙法弘教は未来志向でありながら「従果向因」的な次元があり、法華経自体にはそれが示唆されている。例えば、それは本仏の釈尊が久遠に教化した弟子である「本化の菩薩」の描写に窺える。従地涌出品第十五には上行菩薩を先頭にして無量千万億の大菩薩が大地より涌き出でたとあり、また、神力品第二十には、釈尊より法華経流布の付属を受け、仏滅後の悪世の衆生のため、妙法弘通の使命を信託されたとある。法華経の会座に出現する前、この地涌の菩

薩は娑婆世界の下の「虚空中」に住していたという。智顗はこの「虚空中」を「法性の淵底、玄宗の極地」と解釈し、「中道」とも「常寂光土」とも解した<sup>35</sup>。本化の菩薩は「上求菩提」ではなく、仏界の大地より出でてその地にしっかりと足をつけ、九界の中の実践を通して仏界を顕す。同じような考えは法師品第十にも示唆されている。そこで釈尊はその滅後、「法華経乃至一句」を受持できる人々は既に十萬億の諸仏に供養して悟りを開いた大菩薩で、衆生を憐れむため、「自らの清浄の業報を捨て」、自分の意志で悪世に生まれて法華経を説き広める存在であるとして讃嘆している。その人々はまさに「如来の使い」であり、如来によって派遣され、如来の仕事を行っているという<sup>36</sup>。ある現代の法華経解釈者は、この一節を法華信仰する者として、自分の現在の悩みや煩悩は運命や罪報によるのではなく、過去に慈悲心をもって同じ境遇に苦しんでいる人々を救済する誓願によって自ら選んだものに他ならないと捉え、その見方の転換によって自らを「救われる者から救う者へ」と転換する力が見いだせると理解した<sup>37</sup>。このような自覚をもって日蓮自身は生涯にわたって様々な難にあつたことを単なる過去からの業報ではなく、より深い視点からその迫害が自らを法華経に予言された末世の法華経の行者である証明として捉えた。

仏滅後に「法華経乃至一句」を受持するものが「既に十萬億仏を供養」したことになり、「如来の使い」であるとする法師品の一節は、上に触れた末法に生まれた衆生が過去に仏種を受けたことがない「本未有善」の衆生であるとする日蓮の主張とは矛盾するようである。これをあえて会通してみれば、末法に初めて仏種を受けると言う、会い難き法華経の題目に会えた慶びと感謝を促し、また、如来の使いとしてこの世に如来に派遣されたという、自己の実践に偉大なる使命の性格を与え、互いに補完する見方となる。同時に、過去生のことはどうであれ、本門の題目を唱える中では、即座に久遠釈尊の弟子となり、末法弘教の仏勳を授けられるともいえよう。さらに、立正安国——つまり、現在の世に理想的な仏国を実現する——という、日蓮自身の弟子への付託も「従果向因」的な視点に基づいていると考えられる。「従因至果」の視点から見れば、立正安国はいつも将来の地平線から遠ざかって行き、現在と希

薄な繋がりがしか持たない曖昧な理想となってしまうが、これを「従果向因」から見ると、信者の現在の努力より展開し、どんな平凡な人生にも無尽蔵の意義を与えるのである。

## 五 結び

平安初期より、速疾成仏の可能性に対する関心は即身成仏論を生み、やがて実践の最初の位、名字即において見え可能とされた。中世にいたると、名字即成仏の概念は天台では本覚法門と関連づけられ、日蓮の思想では末法相應の修行とされた法華経の唱題と結び付けられた。重点は異なっている両者は修行と悟りが同時にあるという前提を共有している。また、この修行と悟りとが同時にあることが現在から未来へ展開して行く線形的時間の次元に投影されると、「従果向因」の実践となる。

「従因至果」と「従果向因」の相違は一方では法体の問題とされ、後者でそれは法華経の本門に限られ、如来寿量品でいうところの釈尊の久遠仏としての発迹顕本を根拠とする。同時に、この両概念は信心・実践に対する異なった視点であるともいえる。「従因至果」の視点からすると、成仏は常に将来の目的地点として外在化され、修行も永遠に辿り着くことのできない目的地への手段と見られてしまう傾向があろう。しかし、「従果向因」の視点からすれば、「修行の結果に安心成仏があるのではなく、安心成仏の境地に住して後に修行するものである」と説明されることもある<sup>38</sup>。そうすることにより、今置かれている状況が良好か不利かにかかわらず、内なる喜び、安定、そして精神の自由を可能にするに違いない。

- (1) 「上野尼御前御返事」 立正大学日蓮教学研究部編『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下「昭定」)(総本山身延山久遠寺、一九八八)、一八九〇頁。
- (2) 「即身成仏義」 弘法大師著作研究会編『定本弘法大師全集』(密教文化研究所、一九九四)三、一五一—三一。
- (3) 「守護国界章」、比叡山専修院附属叡山学院編『伝教大師全集』(以下に「伝全」)(世界聖典刊行協会、一九八九)、二、三四八—三四九。
- (4) 『妙法蓮華経』 大正蔵九、三三—三五中下。最澄の注釈は『法華秀句』「伝全」三、二六〇—二六七。
- (5) ここで最澄は童女を十地等の高位に位置付ける解釈を批判した湛然に従う。『法華文句記』 大正蔵三四、三二四下、末本文美士「平安初期仏教思想の研究」(春秋社、一九九五)、二七九頁参照。
- (6) 浅井円道「即身成仏論の成立と展開」『棲神』五三三(一九八二)、九一—八頁、末本文美士、前掲二七一—三六一頁、大久保良峻「日本天台における法華円教即身成仏論」『即身成仏義』諸本を中心に「天台教学と本覚思想」(法蔵館、一九九八)一三一—一五六頁。
- (7) ルチア・ドルチェ「法華経と密教」小松邦彰・花野充道編『法華経と日蓮』(シリーズ日蓮1、春秋社、二〇一四)、二六九頁。
- (8) 浅井円道「上古天台本門思想史」(平楽寺書店、一九七三)。
- (9) 田村芳朗「理顯本と事常住」『本覚思想論』(春秋社、一九九〇)二九二—二九三頁。
- (10) 多田厚隆・大久保良順・田村芳朗・浅井円道校注「天台本覚論」(以下に「本覚論」)(日本思想大系9、岩波書店、一九七三)一三三頁、一二八頁。
- (11) 『摩訶止観』 大正蔵四六、一〇中—一一上。
- (12) 立正大学図書館 A12.362 (明治二十九年木版) 一三頁。
- (13) 『本覚論』 一八〇頁。
- (14) 大正蔵七四、三九一中。
- (15) 河合眇明「本覚概念のコペルニクスの転回」『宗教研究』一一四号(一九四三)。
- (16) 島地大等「日本仏教教学史」(中山書房、一九三三)五〇—五〇三頁、裕慈弘「日本仏教の開展とその基調」(三省堂、一九四八)下巻二〇三—二〇四頁。
- (17) 執行海秀「日蓮聖人教学の思想史的研究の一考察——特に中古天台教学を背景として」『大崎学報』一〇一号(一九五四)、五三一—五四頁。
- (18) 天台本覚思想と鎌倉新仏教との関係についての学術的概観と評価に関しては拙稿の *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism* (University of Hawaii Press, 1999) を参照されたい。
- (19) 「諫曉八幡抄」『昭定』一八四四頁。
- (20) 「法華題目鈔」『昭定』三九二頁。
- (21) 「日妙聖人御書」『昭定』六四四—六四五頁。
- (22) 武覚超「日本天台と日蓮——特に本門思想について」『叡山学院研究紀要』七号(一九八四)。
- (23) 「開目抄」『昭定』五五二頁。
- (24) 「開目抄」『昭定』五三九頁。
- (25) 「観心本尊抄」『昭定』七一二頁。
- (26) 「観心本尊抄」『昭定』七一一、七二〇頁。
- (27) 「観心本尊抄」『昭定』七一二頁。
- (28) 「四信五品鈔」『昭定』一二九六頁。
- (29) 「真言諸宗違目」『昭定』六四〇頁、「曾谷入道殿御返事」一四〇八頁。
- (30) 「四条金吾殿御返事」『昭定』八九四頁。
- (31) 「法華文句」 大正蔵三四、一—二下。浅井円道「三益」『日蓮宗事典』(日蓮宗宗務院、一九八一)一三八—一三九頁も参照。
- (32) 「教行證御書」『昭定』一四八〇頁。「観心本尊抄」七二四—七二五頁も参照。
- (33) 「選時抄」『昭定』一〇〇九頁。
- (34) 『妙法蓮華経』 大正蔵九、四〇上。
- (35) 『法華文句』 大正蔵三四、一二五上。
- (36) 『妙法蓮華経』 大正蔵九、三〇下。
- (37) 菅野博史「法華経」における菩薩道と現実世界の重視」『東洋学術研究』四六卷一号(二〇〇七)、九〇—九三頁。

(38) 「從果向因」、『日蓮宗事典』一七八頁。

日蓮学の現代

---

2023年5月20日 第1刷発行

編著者 浜島典彦

発行者 小林公二

発行所 株式会社春秋社

〒101-0021 東京都千代田区外神田 2-18-6

TEL 03-3255-9611(営業) 03-3255-9614(編集)

振替 00180-6-24861

<https://www.shunjusha.co.jp/>

印刷・製本 萩原印刷株式会社

---

定価はカバー等に表示してあります

Printed in Japan

2023©ISBN978-4-393-11139-0 C3015