

日蓮聖人における「時」について

山 本 光 明

我々が存在しているというのは、それは時間の中において存在しているのであり、決して時間を離れて存在しているのではない。しかし宗教的理念の場においては、我々は如何にして時間的制約を打破し、時間を超越した永遠なるものに触れ得るかが問題になる。ここに日蓮聖人における「時」が一つの課題として提起されることになる。

聖人は自己の教義を形成するに際し、「時」の問題を重視されたことは、御遺文中の随所にそれについて述べられていることより察せられる(1)。「時」とは、所謂「五義」における「時」の問題であり、それは法華經に予見された「時」の考察に他ならない。つまり、末法という歴史的時間を如何に超克するかという問題である。換言すれば、現実という時間的制約を持つ歴史の中に、

被投的に投げ出された自己を、主体的にその被投性を打破し、企投的存在者として自己を位置付け、そして歴史を形成していくということである。以下この意味で、「五義」における「時」の問題を「企投的歴史時」と呼ぶ。

また、聖人における「時」は「企投的歴史時」にのみ終始するのではなく、永遠についての問題でもある。この問題は『観心本尊抄』の「四十五字法体段」における「今本時」の語に集約されていると考えられる(2)。これは聖人の宗教的実存の場において捉えられた時間で、聖人の信仰と菩薩道の実践を媒介とした、釈尊との感応道交せる時間である。以下この意味で、永遠についての問題(「今本時」)を「信仰的実存時」と呼ぶ。

本論文を進めるにあたり、この二種の時間の特殊性をより明確にするため、道元禪師(以下敬称を略す)との

比較において考察していく。それは、道元の時間論が仏教哲学史上最もその本質を捉え、且つ整理され卓越しているものと考えられること⁽³⁾、また鎌倉新仏教の祖師を自力と他力とに分け、末法思想超克の理論を積極的なものと消極的なものとに分けると、道元は聖人と同様、その仏法は自力であり、末法思想超克の理論は他の祖師に比べて積極的なものであること、即ち、聖人と類似点があることに注目したためである。

—

聖人は時間を客観的に実在するものと捉え⁽⁴⁾、現実的時間をその対象としている。また現実的時間の中には、恒常的・客観的・等質的・普遍的・不可逆的である物理的時間―我々が日常に体験できる時間―の考察よりも、自己が如何にして歴史的時間に存在せねばならぬかという、自己の存在の在り方を問われる時間（「企投の歴史時」）と、人間特有の精神作用より生ずる時間（心に関わる時間）―時間を超越し、その支配の及ばない実在を認める意識的時間―（「信仰的実在時」）とを对象として「時」を考察している。

時間を実在するものとして捉えることにより、末法と

いう歴史的時間の想定は、仮時ではなく実時として捉えられ、自己の現在する時を「既入三末法」⁽⁵⁾と、闡淨言訟・白法隱没の時であると規定されたのである⁽⁶⁾。これは聖人が法華経を如来の未來記として信受することにより、「如来滅後於末法中」⁽⁷⁾、「惡世末法時能持是經者」⁽⁸⁾、「我滅度後後五百歲中廣宣流布於闍浮提無令斷絶」⁽⁹⁾等の經文を、如来が末法を予見したものであるとする思惟法に裏付けされたものである。また時間が実在すると考えればこそ、天台本覚思想において、対機說法のための仮時とされた「五百塵点劫」⁽¹⁰⁾の時間性は、積尊内証の実時として捉えられ、久遠成道の積尊は、「久遠実成実修実証仏」⁽¹¹⁾と述べられているように、常に我々に働き掛ける躍動的な仏であると捉えられる。実に久遠実成の本仏とは、「我本行菩薩道」⁽¹²⁾の本因（「実修」）と「所成寿命」⁽¹³⁾の本果（「実証」）とを内包する仏で、果徳上の因行としての絶対的自己活動を持っている仏に他ならない。換言すれば、自己の内に因果を持ちながら因果を超え、因果を超えながら因果を持つ絶対仏である。聖人はこれを「本因果の法門」⁽¹⁴⁾と呼び、これにより九界具仏界（内在的証）と仏界具九界（超越的信）とが相即して、「真の十界互具、一

念三千」が成立するとされる⁽¹⁵⁾。また、この法門により「彼脱此種也。彼一品二半此但題目五字也。」（『觀心本尊抄』七一五頁）と、題目五字による「下種論」を展開されるのである。この「本因本果の法門」は、道元が、

仏法には修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の弁道すなはち本証の全体なり。（中略）すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば修にはじめなし⁽¹⁶⁾。

と述べるように、道元の叡山修学時代に抱いた「本来本法性、天然自性身、若如^レ此則三世諸仏、依^レ甚更発心求^二菩提^一耶」⁽¹⁷⁾という疑問への解答であるところの、眞の仏法は悟りを得るための修行ではなく、悟りの中での修行であるとする「修証一等」、「証上の修」の思想と同一内容のものである。これにより、聖人が天台本覚思想を超脱したように、道元も超脱したと考えることができ

る。聖人が時間を客観的に実在するものと捉えていたことを前提とし、以下「企投的歴史時」と、「信仰的実存時」について論じていくことにする。

二

先づ「企投的歴史時」については、ここでは末法思想超克の理論としてそれを考察したい。それは鎌倉新仏教のどの祖師にも共通した課題として、末法思想の超克という問題があり、末法という歴史的現実をどう受け止めるかが、各々の祖師が得た教法の相違に繋がり、その超克の理論をも異にしたと考えられること、また、聖人の教義が末法を實時として受け止めることを前提として形成され、正に「対末法思想」としての教義であったと考えられることに注目したためである。

自^二安樂行^一勸持・提婆・宝塔・法師逆次読^レ之^三以^二滅後衆生^一為^レ本。在世衆生傍也。以^二滅後論^一之^三正法一千年・像法一千年傍也。以^二末法^一為^レ正。末法中以^二日蓮^一為^レ正也。（『法華取要抄』八一三頁）

とは、聖人の「末法為正」とする「時」の自覚、及び「日蓮為正」とする「師」の自覚を表明した文である。

聖人は『教機時国抄』において、法華経を弘通する用心として「五義」を提唱し、その「五義」の一項目として「時」を挙げ、それについて「弘^二仏教^一人必可^レ知^二時^一」（二四二頁）と述べ、以下説明されている。即ち、法華経弘教者は法華経を弘通すべき時を知ることが必要であり、「能^レ可^レ勤^二時刻^一」（二四三頁）であると述べられ

ている。これは、末法という現実の歴史的時間に被投的に現在する自己と、客観的に法を弘めるべき「時」との関係を考察し、現在する自己を企投的に歴史を形成する主体的自己に転換し、受動的な「選び与えられた時」を能動的な「時を選ぶ」という「時」に換え、教法流布の歴史を展開すべきであるとされたもので、「日本国当世」が「妙法蓮華經広宣流布時刻」であると認識することが「是知_レ時」(二四四頁)ことであると述べられている。

この「是知_レ時」ということが、聖人の持たれた「時」の自覚を表明するものであるが、これは聖人の値難弘教の菩薩道の実践により形成された、「師」の自覚の裏付けを必要とするのである。

聖人は末法において法華經を弘通する者は法難に敢わなければならぬとする法華經の「如来現在猶多怨嫉況滅度後」(18)、「三類の敵人」(19)、「数教見擯出遠離於塔寺」(20)、「一切世間多怨難信」(21)等の予言を、「勸_二仏語実否_一」(22)という心で法華經弘通を实践することにより、正にその予言が適中し、「三類敵人有_レ之。(中略)顯_レ之法華經行者」(23)であると「師」の自覚を持たれたのである(24)。「時」の認識が「師」の自覚を形成し、「師」の自覚が「時」の自覚を形成したのである。

聖人は「師」と「時」の自覚をもつことによって、

像法中末觀音藥王示_二現南岳天台等_一出現以_二迹門_一為_レ面以_二本門_一為_レ裏百界千如一念三千尽_二其義_一。但論_二理具_一事行南無妙法蓮華經五字並本門本尊末_二広行_レ之。所詮有_二円機_一無_二円時_一故也。(『觀心本尊抄』七一頁)

何況今は已に時いたりぬ。設機なくして水火をなすともいかでか弘通せざらむ。(『諫曉八幡抄』一八四四頁)

と述べるように、「機」は「時」によって押へられ、「時」は「機」より重視され、「今既時来」(25)たればこそ機根を無視してでも、「是好良葉今留在此」(26)と示された法華經を用いねばならぬとされている。

更に聖人は「師」の自覚を契機に、釈尊入滅よりこれまでの正・像法時代の二千年間に生起した仏教史上の出来事を、すべて聖人により弘められる題目の流布すべき前相であると捉え、歴史に意味を与え独自の仏教史観を形成している(27)。

前述した「末法為正」・「日蓮為正」は以上のことを内包している言葉であり、「末法為正」により末法思想を克服し、「日蓮為正」によってそれを超越したのであ

る。

また、「末法為正」の「正」を「正法」と解すると、末法という自己の現在する歴史的時間は、正法という過去の歴史的時間と同時的であり、同質的であるという意味に理解できる。これは明らかに物理的時間の不可逆性を否定する、時間倒錯の思惟法である(28)。これと同義の文を掲げると、

不信_レ法華經一人前釈迦牟尼仏取_三入滅_二信_二此經_一者
前雖_レ為_三滅後_二仏在世也(29)。

在世本門末法之初一同純円也(30)。

在世は今にあり、今は在世なり(31)。

正像二千年の弘通は末法一時に劣るか(32)。

等の文を提起することができる。これは聖人が寿量品の「我常在此娑婆世界」(『法華經』八岩波文庫V下一六頁)・「我此土安穩天人常充滿」(同上三二頁)の積尊の常住性を示す時間否定の文を依拠とし、法華經を仏語とする前提より「在世」・「入滅」・「正像二千年」の過去の歴史的時間を、「滅後」・「末法之初」・「今」の現在の歴史的時間に還元しようと思惟し、それを歴史的同时性・同質性に捉えられたのである。換言すれば、自己の歴史的時間に即しつつ時間と空間との断絶を超え

る積尊との同時性・同質性を見出そうとして、末法の歴史性を質的に転換することによって、値難弘教の時々刻々に捉えられた聖人の宗教的実存の場における、信仰体験の世界がそこにある。

この「企投的歴史時」は『報恩抄』の、

日蓮が慈悲広大ならば南無妙法蓮華經は万年のほか
未來までもながるべし。(一二四八頁)

という文に帰結される。即ち、目的として表象された未來は、聖人の菩薩道の実践という現在の行為によって事実的結果として産出され、聖人の実践的時間がここに集約される。道元の言葉借りて言えば(33)、法華に転ぜられる自己を法華を転ずる自己に転換し、法華を転ずる自己から、法華の法華を転ずる自己を形成したのである。次に道元の末法思想超克の理論について考察してみよう。道元は末法ということについて、

仏法に正像末を立事、しばらく一途の方便也。真実の教道は、しかあらず。依行せん、皆、うべき也(34)。

教家の名相をこととせるに、なほ大乘実教には、正像末をわくことなし。修すればみな得道すといふ(35)。と述べている。この文より推されることは、道元は末法ということあまり意識していなかったか、全く否定し

ていたのではないかということである。それ故に「依行せん、皆、得道す」と、強く坐禪を勧奨したのではないだろうか。しかし、

今値^三末法。当^三澆運^二。(中略) 辺地之境。末法之今。論^二人根^一正像法時与^三今時^一。天地懸殊。論^三果報^一。中印度人^二与^三我国^一。金沙難^レ比⁽³⁶⁾。

という文に注目することにより、道元も自己の置かれてある現在が末法であり、人々の機根が劣機であることを認識していたことが理解できる。即ち、道元も他の祖師と同様に末法という現実を意識し、解決せねばならぬ課題の一つとして認識していたのであり、前述した文はその超克の理論なのである。即ち、道元は被投的に置かれた末法という現実に対して、それと積極的に対決せず、逃避的な態度を取る他力仏教を否定して(37)、「修証一^等」、「証上の修」として非思量を用いて坐する「只管打坐」を提唱し、自受用三昧(38)に遊化することを勧めたのである。

末法という現実に向背を向けず、正面から末法に取組み積極的な方法によってそれを克服し、超越した点に、聖人との類似点を見出し得る。但し、道元のそれに対する態度は、内面に沈んだ「静」の超克態度であり、「理」

の超克理論である。これに対し聖人の態度は、自己の内一端末法という歴史的時間を包み込み、自己の信念のままに値難弘教の実践を通して、末法という色を塗り替えてそれを超克したということより、実践的な「動」の超克態度であり、「事」の超克理論であるといえよう。

三

次に「信仰的実存時」について考察するが、この時間は「企投的歴史時」の実践的時間の時々刻々に永遠なるものを求め、それによって生ずる信仰と体験とを媒介とすることにより把握されるものであり、また、この時間の把握が更に「企投的歴史時」として、実践され展開されるという二面性を持つ時間である。聖人は妙法受持を媒介とすることにより、五百塵点劫の久遠より積尊の愛子(39)として不二一体の關係にあると把握し、自己の生命が本質的価値において永遠なることを信仰体験されたのである。その信仰体験の世界を著わしたのが『観心本尊抄』であり、特に、

今本時娑婆世界離三災二出四劫^二常住淨土。仏既過去不^レ滅未來不^レ生。所化以同体。此即己心三千具足三種世間也。(七一二頁)

の「四十五字法体段」に、聖人の信仰体験による積尊との不二一体性の把握を見ることが出来る。この「四十五字法体段」の「今本時」の語に、聖人の「信仰的実存時」が集約されていると考えられる。

「今」という語は、我々が現在している時々刻々の瞬間を意味している。それは捉えようとしても捉えられぬもので、捉えられぬものとして体験している、微少的時間を表わす語である。また、「今」とは時間的概念だけでなく、時間に対する此処としての空間的概念をも持つものである。更に「今」という語は、永遠に消滅せず、永遠の過去と永遠の未来とを内包し、「今」から「今」へと連続する「永遠の今」をも意味する。但し、ここに言う「今本時」と示された時の「今」とは、次上の「夫始自三寂滅道場華藏世界」終于沙羅林「乃至能變教主入三涅槃」所變諸仏随滅尽。土又以如是。」（七二二頁）と述べられる爾前・迹門の仏土觀を、「今本時」と発して否定し、本門における積尊の身土常住の開顯に至るといふ文意から、ここにいう「今」とは「開迹顯本」の時を指す語であり、聖人の信仰体験によって捉えられた、積尊との同時性を時間的空間的に内包するという意味での「永遠の今」を指す語である。

次に「本時」とは、天台大師が『法華玄義』において頻繁に用いられているが⁽⁴⁰⁾、客觀的に捉えると、積尊久遠成道の時、迹時に対する語、無始無終である永遠を示す語と捉えられるが、ここにいう「本時」とは、妙蓮寺日忠師が『本尊抄見聞』⁽⁴¹⁾において、

本時時者感応道交義也。

と釈し、滅後に約しては、

正像二千年過テ蓮師大士本門三大秘法弘玉フ、是ヲ本門直機カ受ル処ノ時。

と釈しているように、末法における三大秘法の受持する処に顕わされる、本感応妙としての同時性を示す語である。即ち、「本時」とは聖人の超越的信が媒介となって積尊との不二一体性の把握を可能ならしめる世界で、内在的証として表現された聖人の信仰的世界の「時」である。しかし、「本時」の語を「今本時・娑婆世界」と読まず、「今・本時娑婆世界」と読むとすれば、永遠の此処としての空間的概念も含まれていると考えられる。即ち、「四十五字法体段」にいう「今本時」とは、聖人の極めて主体的な信仰体験の場で捉えられた、絶対自己現成の世界を表現された語で、「開迹顯本」によって能化所化の感応道交せる積尊との不二一体性の「時」と「処」

とを示す語である。またそれは、本因（「所化以同体」）

本果（「仏既過去不滅未來不生」）本国土（「今本時娑婆世界離三災一出四劫常住淨土」）の三妙が、「今本時」の「時」と「処」において集約され一体となる世界、また三大秘法が題目受持の一念に統合される観心の世界を示すものでもある。この観心の世界の前提となるのが、

釈尊因行果徳二法妙法蓮華經五字具足。我等受三持此五字自然讓与彼因果功徳。（『観心本尊抄』七一頁）

の「受持讓与段」である。この妙法五字の受持を無視しては、決して聖人の捉えた「今本時」の世界は理解できず、九界具仏界・仏界具九界の眞の十界互具、事の一念三千も理解できないのである。

以上聖人における「時」を、「企投的歴史時」と「信仰的実存時」との二点において考察してきたが、次に道元の時間論について少しく述べ、聖人との比較を試みよう。

四

拏括する使得十二時あり、抛却する被使十二時あ

り(42)。

この文は道元が、歴史的時間に対して能動的である態度と、受動的である態度の二種あることを示したもので、道元は「大悟は仏祖より向上に跳出する面目なり」(43)と述べ、求道的に現在を超越して、向上的に生きる必要を説いている。この考えの基盤となるのが、『有時』において展開されている時間論である。道元は冒頭に

いはゆる有は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり(44)。

と、すべての存在は時間の中に在ることにより、その存在があるのであり、時間も存在を離れてあるのではなく「存在即時間、時間即存在」であると述べている。また十二時の長遠短促、いまだ度量せずといふども、これを十二時といふ(45)。

と、凡夫は時間について知っていると「疑着せず」にいるが、それは凡夫の誤りで「疑着せざれどもしれるにあらざ」と批判し、時間についての考察を展開していく。この態度は、アウグスティヌスが「誰もわたしに質問しなければ、わたしは知っている。質問したひとに説明しようとする、わたしは知っていない。」と告白し、「では時間とは何か。」と思索していく態度と同一のも

のである(46)。続けて道元は、

正当恁麼時のみなるがゆへに、有時みな尽時なり、有草有衆ともに時なり。時々の方に尽有尽界あるなり(47)。

と、冒頭の「存在即時間、時間即存在」の義を説明している。即ち現在する自己を中心とした場合、存在と時間と自己とは相即的關係にある。存在は時間の中の存在であり、時間は存在に即して捉えられ、存在と時間は自己の意識において捉えられるのである。それは道元が時間を自己が現在する処を中心として捉えたことによるもので、真の現在は全機現(48)するただ今の此処に現成し、時間はいつも即今の今としてあるとされる。即ち『大悟』において、

令我念過去未来現在いく千万なりとも、今時なり、而今なり。人々の分上はかならず今時也(49)。

と述べるのはその義であろう。この「有時の而今」により、時間は去来即無去来(連続即不連続)、無去来即去来(不連続即連続)の性格をもつのである。

道元は、凡夫は時間の去来の相のみを捉えて、無去来の相を捉えていないと批判し、「つらなりながら時時」(50)であるのが時間であることを知らねばならぬと述べ、

有時に経歴の功德あり、いはゆる今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日も経歴す。今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。経歴はそれ時の功德なるがゆへに(51)。

と説明する。即ち去来という時間の連続性は経歴の功德(働き)によるもので、それは決して現在の瞬間を出ず、現在より現在へと経歴するもので、今日ただ今の時が独立無伴にして絶対なのである。実に時間は「さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断」(52)しており、去来(連続)にして無去来(不連続)であり、無去来(不連続)にして去来(連続)なのである。この経歴の功德によって「有時の而今」は「永遠の今」と言えるのである。また、我々にとり具体的な現在が、我々の実践を離れて存在しないように、「有時の而今」の意義は行持によって実現される。即ち道元は、『行持』において、

仏祖の大道、かならず無上の行持あり。道環して断絶せず。(中略)行持を現成する行持は、すなはちこれわれらがいまの行持なり(53)。

と述べている。つまり、「而今」とは行持現成する時をいうのであり、行持より先に「而今」はないのであり、「而今を自惜して、我身を古仏心ならしめざることなか

れ」⁵⁴)と述べるように、行持現成する「而今」を除いては、現在する自己自身はないということである。ここに道元の宗教の真価値がある。

以上のように、「有時の而今」によって展開される時間論は、道元の仏法を形成する基礎的考究なのであり、これにより道元の実践的時間が成立するのである。

五

聖人における「時」の問題は、道元のように時間の根源性を考究し、それを基にして自己の仏法を展開するという態度ではなく、自己の法華經受用態度及び宗教的性格より、時間の根源性の追究という哲学的考察を避け、その理解は一般的域に止まっているが、それは自己の宗教的実存性を歴史的時間の中に求め、歴史的時間を超える積尊との不二一体性を信仰体験し、それによって自己を企投的存在者として位置づけ、主体的に自己の歴史を形成するという態度、即ち、時間的制約を超越した積尊の内証的絶対時を主体的に自己のものとし、それを展開するという態度によるためである。換言すれば、道元の問題に対する態度は、只管打坐の実践への前提としてその考究があり、その思索の展開として実践が要請される

という、より思索的時間なのであり、聖人の「時」に対する態度は、如来の未来記を証明する菩薩道の実践の中にその思索があり、実践の産物としての思索であったという、より実践的実存的時間なのである。補足すれば、道元にはより先なるものとして思索があり、聖人にはより先なるものとして実践があったのである。即ち道元の問題に対する姿勢は、「証上の修」としつつも、その中に自己の悟りへの手段としての考究があると推される。この意味において、聖人は道元よりも実践的時間を持つたと考えることができよう。

以上のような相違は、直接両者の宗教的性格・仏教受容態度の相違に繋がるのである。道元は「経巻はこれ如来舍利なり、如来全身なり」⁵⁵)としつつも、経文を単なる知識の対象、文字と捉え、積尊の悟りの内容・方法の説明であると捉えている点があり⁵⁶)、聖人の経文を仏語として信受し、文字と積尊とは同体であるということを終始一貫して主張する態度とは明らかに相違している。

また、道元は法華經を諸經の「大王」・「大師」⁵⁷)と認めてはいるが、その法華經観は方便品の「是法住法位世間相常住」(前掲書①一二頁)の語や、諸法実相の

義を頻繁に用いていること、また悟道仏教としての性格より考えると、明らかに迹面本裏の立場に立脚したもので、この点は聖人の本面迹裏の立場と全く逆のものである。換言すれば、道元の仏法は絶対自己肯定的なものであり(迹門的立場)、聖人のそれは自己肯定しつつも、その前提として釈尊への超越的信という自己否定を要請する(本門的立場)一面がある。

以上のことより、道元の立場からは、衆生救済の面が稀薄であることが窺われ、社会的実践性に欠けるといことが指摘できる。これは道元の「修証一等」・「証上の修」としての只管打坐が、個人に対してしか働き得ないということではないだろうか。これに対して聖人の立場は、衆生救済を中心課題とした、極めて社会的実践性に富むもので、聖人の菩薩道としての実践が社会的集団に対して働きかけるものであると考えられる。

これらの相違が、「時間」に対しての把握とその展開の相違を生ぜしめた要因と考えられよう。

※ 本論文は、聖人と道元との比較思想の初歩的段階の一試論である。諸先生諸兄の御批判を賜わりたい。

※ 日蓮聖人遺文の頁は『昭和定本日蓮聖人遺文』による。

註

(1) 『教機時国抄』二四二、二四三頁、『開目抄』六〇九頁、『日妙聖人御書』六四五頁、『撰時抄』一〇〇三、一〇〇五頁、『上野殿御返事』一七二頁等に、「時」について述べられている。

(2) 北川前肇氏「日蓮聖人に於ける『本時』の一考案」(立正大学大学院仏教学研究会『仏教学論集』第八号所収)参照。また、日蓮聖人における「時」の理解は、茂田井教亨教授「日蓮聖人に於ける『時』の自覚」(『観心本尊抄研究序説』所収)を参考にした。

(3) 道元の時間論の理解は、玉城康四郎博士「仏教の時間論」(『理想』第四六〇号所収)を参考にした。

(4) 例えば、『撰時抄』の「彼の時鳥は春をくり、鶏鳥は暁をまつ」(一〇〇三頁)、『報恩抄』の「春は花さき、秋は菓なる、夏はあたたかに、冬はつめたし。時のしからしむるに有ずや」(二四九頁)の文は、明らかに時間を実在するものとして捉えている。

(5) 『守護国家論』一〇〇頁。

(6) 『撰時抄』一〇一六頁。

- (7) 『法華経』ハ岩波文庫V㊦「安樂行品」二五六頁。(以下ハ岩波文庫Vを略す)
- (8) 同右㊦「分別功德品」六六頁。
- (9) 同右㊦「藥王菩薩本事品」二〇六頁。
- (10) 『天台本覚論』ハ日本思想大系V所収『三十四箇事書』(伝源信)一六三頁に「仏も本門寿量に久遠成道と説くも、皆仮の施設なり。(中略)もし多機異なるがために、彼に相応しては、五百とも六百とも乃至百千万とも説くべし。」と述べ、「五百塵点劫」の時間性は方便的仮説であると見做している。
- (11) 『一代五時図』二三四二頁。
- (12) 『法華経』㊦「寿量品」二〇頁。
- (13) 同右。
- (14) 『開目抄』五五二頁。
- (15) 同右。
- (16) 『道元』㊦ハ日本思想大系V『弁道話』二〇頁。他にも同上二五頁、同上『海印三昧』一四一頁、同上『古鏡』二三八頁、大久保道舟編『道元禪師全集』下巻『永平初祖学道用心集』二六〇頁等に同義の文がある。(以下ハ日本思想大系Vを略す)
- (17) 大久保道舟『道元禪師伝の研究』八〇頁参照。
- (18) 『法華経』㊦「法師品」一五二頁。
- (19) 同右「勸持品」二二六頁。
- (20) 同右二四〇頁。
- (21) 同右「安樂行品」二七二頁。
- (22) 『教機時国抄』二四五頁。
- (23) 同右。
- (24) 「師」の自覚については、『開目抄』五五九、五六〇、五八一、五九二、五九七、五九八―五六三頁において、自問自答しつつより強い自覚を表明している。
- (25) 『法華行者値難事』七九九頁。
- (26) 『法華経』㊦「寿量品」二六頁。
- (27) 『観心本尊抄』七二〇頁、『顕仏未来記』七四二頁、『種種御振舞御書』九六二頁、『智慧亡国書』一一二二頁参照。
- (28) 町田是正氏「末法思想に関する試論」(『鎌倉仏教形成の問題点』所収)参照。
- (29) 『守護国家論』一二三頁。
- (30) 『観心本尊抄』七二五頁。
- (31) 『種種御振舞御書』九七二頁。
- (32) 『報恩抄』一二四九頁。
- (33) 『道元』㊦『看経』三四四頁に「『心迷』は『法華に転ぜられ』、『心悟』は『法華を転ず』。さらに迷悟を跳出するときは、法華の法華を転ずるなり。」と述べている。
- (34) 『正法眼蔵随聞記』ハ講談社文庫V二四六頁。
- (35) 『道元』㊦『弁道話』二六頁。
- (36) 前掲書『道元禪師全集』下巻『永平広録第五』九四頁。

- (37) 田村芳朗博士『鎌倉新仏教思想の研究』一八一頁、一八八頁参照。
- (38) 『道元』④『弁道話』一一頁参照。
- (39) 『法華取要抄』八二二頁。
- (40) 『註解合編天台大師全集』第四卷三六四、三六七、三七〇、三七七、三七九、三八四、三九六、四二五、四三〇、四三四、四四〇、四四四頁等に用いられている。
- (41) 『日蓮宗宗学全書』第九卷一〇九頁参照。
- (42) 『道元』④『大悟』一一八頁。
- (43) 同右。
- (44) 同右『有時』二五六頁。また『空華』一四九頁、一五三頁に同義の文がある。
- (45) 同右。
- (46) バートランド・ラッセル『西洋哲学史』（市井三郎訳）三四九頁参照。
- (47) 『道元』④『有時』二五七頁。
- (48) 『法華経』「方便品」の「是法住法位世間相常住」（二二〇頁）を根拠とし、全機関の全現成、即ち絶対自己活動が現成することを指す。『道元』④『現成公案』三六頁、『全機』二七五、二七七頁参照。
- (49) 『道元』④一二三頁。他に同上二一九頁、『看経』三四五頁にも同義の文がある。
- (50) 同右『有時』二五八頁。
- (51) 同右。
- (52) 同右『現成公案』三六頁。
- (53) 同右一六五頁。
- (54) 同右『古仏心』一一七頁。
- (55) 同右⑤『如来全身』二一九頁。
- (56) 同右『仏経』七二頁。
- (57) 同右『帰依仏法僧宝』四一七頁。