

## 《研究ノート》

# 優陀那和上の事観と現代

三 原 正 資

(現代宗教研究所囑託)

優陀那和上(以下和上と略称す)の生きた時代と現代とは、明治維新と昭和二十年の敗戦という二つの歴史的事件によつて隔てられている。この間の歴史の変動の大きさは、われわれがその教学を理解することを困難にしているので、はなかるうか。

その時代認識によつて、和上は自覚的に日蓮聖人の教学を変えたとみられる。<sup>註一</sup>そして和上の認識に影響を及ぼした要因の一つが近代思想である。それは和上の教学の基盤にさえなつていと思われる。

今なおわれわれは近代思想のうねりの中にいるが、そこに和上を理解するキーポイントがある。

対立しつづけた近代思想と宗教は、世界観をめぐつて対話し交流する時に来ている。日蓮教団にとっては、それは取りも直さず、一念三千思想の意義を問うことになる。

ここでは、和上の宗教的哲学書ともいふべき『一念三千論』を読み、『一念三千論』における事観とその世界観、『一念三千論』にみられる近代的思惟、そして『一念三千論』と超越的実在者の問題について所感を述べたい。

## 一、事観とその世界観

『一念三千論』は、數量、本末、造成、広略、理事、本迹、台当、心念、空有、權実の全十章で構成されている。

和上は第一章・第二章において一念三千の法数を構成する語句を検討し、

立十界者横収迷悟体也。立十如者堅収因果用也。更加三世間者具開依正也。(充全三一―二頁)

と述べ、三千とは存在と世界を時間的・空間的にとらえ、それを本体と作用の面で考察したものであると明かす。

それを第三章では、仏教・法華經思想との關係において解釈して、

若迷若悟但在於十界。若縛若脱但在於凡聖。若教若行但在於因果。若苦若樂但在於六凡。若得若失但在於四聖。

故二乗作仏拔迷惑之本久遠実成立悟達之本。百界千如弁修因感果之所由十界常住明非縛非脱之宗致。(三一―三四頁)

と言う。これによれば、「一念三千」という一語が仏教の基本、法華經本迹二門の思想に立脚し、しかもその精髓を包含していることが明らかになる。

第四章では、事観成立の当処である寿量頭本の意義を述べていう。<sup>註二</sup>

故寿量中談十界常住以明仏界無始以顯九界不滅。非九法旧非一法新。更不待互具義本成一果十界常住。……九一

体一生仏無二。……九界即仏界故非修因之義。仏界即九界故非感果之義。体本一実也。(三一―四二頁)

すなわち本門においては十界は本より一果であり、一念三千の互具・十如という教義・概念は迹門の生・仏相對の法相に基づくものであるという。<sup>註三</sup>

和上は、この寿量頭本の処当に現前している本成一果十界常住の内容を明らかにするために、種々の説明を試みる。たとえば、

然界々皆証円融者十実非十但仏界而已。十已無。何論互融耶……已仏果上之十也。更論互具果何益耶。(三一九〇頁)

と本成一果十界常住の説を論難し、これに對して、つぎのように答える。

当知十界差別故互具有功互融有徳也。若仏果化現十界者仏自見互融如修羅渡海。何奇特之有乎。仏智妙而於差見無差故即妙也。……若夫九界非実迷九界則別各論因果依正終無詮也。当知見其互具互融但在仏界也。……九界若融失九界自相。九界不融即是九界実相。……界々円融者自是仏界家之十界百界三千耳。未必九界自相也。……宗祖云火熱水冷是諸法実相。火若冷非妙法。水若熱非妙法也。(三一九〇頁)

本門の世界観では、「本成一果」と「十界常住」という相互に矛盾する概念が矛盾しつつ相即し、相即しつつ否定しあう。そこにこれを理解し受容することの困難である所以がある。理解しても受容できない境界であろう。本門においては十界は差別の自相を保持しつつ、その当処が一体の仏界であると示し、これは一往仏智の所見であるとす。

第五章では、理事二観を詳細に説明しながら、ここでは観法の典拠、定義、事行との関係を明かしている。

本宗では、元来、事行唱題が正行とされているために、修観は問題とされない。このことについて和上は、

当家正行本不論修観。……但密有其義耳。……密有其義者、已開立事観名故、正明行法名観心本尊抄故、云以信代慧故、故依妙解立妙行对本尊修唱題。意即在観行也。蓋其源出結經云不入三昧但受持故專心修習心々相次不離

大乘乃至是名正観。即唱題即観意也。(三一九四頁)

と述べて、唱題にともなう修観を明かすことの根拠とその必要性を論じた。これはまた『一念三千論』執筆の動機でもあり、和上はこの中で法華經の世界観・人生観を記したのであるともいえよう。

さて、和上は事觀を定義している。

所謂事觀者即一念三千觀法也。三千法体正是事相。事相本体即是久遠実成無作三身。……三千但仏身。仏身但是自己全体。……如是觀自身即当家正觀也。(三一九四頁)

事觀とは、衆生すなわちわれわれにおいては、釈尊顕本はいかなる意義をもつのかを明らかにするものであるとみてよい。「本成一果十界常住」とはどのような世界觀であろうか。

またこのような事觀は必ず事行唱題と伴なうべきものであるという。すなわち事觀と事行との關係について、事觀事行同異者、口業唱題是名事行。妙解对本尊是名事觀。然事觀必兼事行、事行不必有事觀。(三一〇三頁)と述べている。

第六章では、このような事觀の世界を法華經の中に看取して、

積本文者理事一念三千並以壽量実相為本源。(三一—三三頁)

と述べ、壽量品の「於是中間説燃燈仏等」の一節を、つぎのように解釈する。

於是中間者堅拳三世諸仏也。処々自説者横拳十方諸仏也。……当知三世十方諸仏無非釈迦仏……則知九界当成仏者寧得余仏乎。……塔品来集預表之、地涌出現祇顯是事。是即事一念三千本説、三千世間成一仏色心。(三一—三三頁)

(三頁)

すなわち、宝塔品から涌出・壽量品の説相は、三千世間が一仏の色心であることを示している。これは事一念三千を表現するものであり、ここに事觀の根源があるという。

第七章では、曼荼羅本尊を事觀の面で論じて、つぎのように述べる。

本尊為体約教則仏身形容、約觀則自身相貌。然正是因出本門無作三身仏像、以令達即是自己全身形容。……壽量

所顯無作三身一身一念偏於法界三千世間總體一仏也。對此本尊直令了自己色心全相。(三一〇八頁)

さきほどの事觀の定義、そしてこの本尊觀からも、事觀とは仏と世界と自己を一者とみる一元的世界觀であるといえる。この世界とは別の次元に宗教的価値の世界を措定し、それを志向することはない。仏は全宇宙に遍在し、あなたもわたしも仏であり、そしてすべては一者である。これが事觀即成であるといつては言いすぎであろうか。

第十章では、『一念三千論』の結論として、このような一元的世界觀における悪の存在を問題とする。<sup>註四</sup>

すなわち、四惡趣のような、「麤惡卑醜・苦惱毒害・自損毀他」に満ちた世界は断尽されるべきものである。しかしそれが、「妙果所証」に属するとは理解しがたいことである。かりにこのような悪法が妙果に属するといのであれば、教行は全く無用のものではないかという問いをおこす。

これに対して、和上は、同体・寂性・相顯・一異・照映・具足・隨情・因果の八不可思議をもつて事一念三千の世界觀を明かし、妙果に属する悪法の問題に解決をこころみる。

和上は言う、

如火損害如水增益皆彼此妙用耳。豈少量測法界乎。徒憎愛偏執耳。

泥臭出妙華玉手出膿血。甘糖生蟲毒蛇生珠。美惡匪由彼。憎愛全由己。塵々非實質。法々空理巧用耳。

暴害助王威。刑伐顯武備。纏縛顯解脫。三惑顯三智。受苦發大悲……法々相發、事々相顯。(三一〇～二二二頁)

これらは同体・寂性・相顯の不可思議について述べたものであるが、和上は、「一班管見」(三一〇～二二二頁)によつて法界の妙用を判断してはならないとしている。

しかし諸法において是非善惡の情執を捨離することはむずかしい。まさにそこに事觀の理解しがたい所以があるとされている。(三一〇～二二二頁)

和上は、

信ズトモ安住シガタシ。上々智ノ人ニアラザレバ究竟シテ受用シガタシ。(『庚戌雜答』四—三六九頁)

と述べる。たとえ、わたしたちの感情がそれを受容できないとしても、事観は世界に対する絶対肯定をわれわれに教えるものといえよう。

このような世界観は従来東洋的一元論として、進歩・改革・実践の思想と比較して低次元に位置するものとされ、あるいは政治体制を肯定する思想であると批判されてきたように思う。しかし事観の世界観は幾重もの教義の上に展開される高次の宗教的世界であるから、うかつに速断してはなるまい。<sup>註五</sup>

このような事観のもつ問題点について、和上は、

問、執自身即是者云何。答、是全不知教法大体、大失仏道元意。未足与議也。(三—三九頁)

と論じ、あるいは、

体二約スル具遍ハ……昔日マデ凡夫ト謂ヒシヲ今日ヨリ仏陀ト謂フノミニシテ増進ノ益ナシ。(『庚戌雜答』四—三六四頁)

と厳しくいましめている。これは仏道の元意を知らないものが不用意に事観を論ずることの誤りを指摘しているといえよう。<sup>註六</sup>

コノ妙道ヲ開示シテ修行ヲ待タスシテ安心ヲ得……下賤艱苦ノ当位世事煩雜ノ中ニ於テ……大安心ヲ得セシムル。(『双照二観精要篇』四—一八九頁)

という和上のことばは、事観の説意をよく示していると思われる。

## 二、『一念三千論』にみられる近代的思惟

『一念三千論』を中心とする優陀那教学の成立を促した時代状況のなかで、わたしたちが注目すべきは排仏論である。

儒学者を中心とした排仏論は、一は須弥山説・輪廻転生説などの宇宙観、来世観、因果観などの思想内容に対する批判、一は大乗非仏説論を中心とする仏教に対する歴史学的な批判の二種類に大別されるといわれる。なかでも富永仲基・山片蟠桃などの合理的、科学的立場での仏教批判は、仏教側に深刻な影響を与えた。(柏原祐泉「近世の排仏思想」岩波日本思想大系『近世仏教の思想』所収)

和上は『学仏具眼鈔』で、

大小権実ノ教法、皆真実ハ一分ニシテ、九分ハ方便ナリ。(四一三五〇頁)

と、いわゆる「教相方便説」を主張した。

これは、法華経の各品の説相に合理的立場からの批判をおこない、

序品ノ六瑞ヨリ普賢ノ東来迄、皆釈迦老和尚席上ノ巧談奇詞ニシテ、一切実事ニアラズ……又六道輪廻モ虚談ナルコト具サニ仏法元略ニ説クガ如シ。(四一三五三頁)

と述べたものである。江戸末期の思想界の熱気の感じられる文章である。『最実事論』には、後年の和上の心境・立場の変化を見ることができ、<sup>註七</sup>「教相方便説」は現代から観てもたいへんラディカルな和上の立場を示すものである。このことは、和上の教学が当時の近代的な合理的、科学的立場からの仏教批判を受容して成立したことを示している。それは取りも直さず、和上が近代的思惟に立つて教学を構築した可能性を示唆しているのではなからうか。

たとえば『一念三千論』第五章の「芥子須弥相入」についての叙述に、和上の近代的思惟を見出すことができる。

思う。

問、如彼芥子相入等。但是神變幻化非実事乎。答……若從凡見芥子是小須弥是大。何得相入。(三一五一頁)

問、法法周偏法界相相入。是則非大混乱相乎。聖智聖眼雖不可測量豈不難信乎。答、且如人見樹木。一見能見無量枝葉花菓飛禽虫類……是則肉眼不可思議也。無量色相能入一眼來、是則色相不可思議也。(三一五二頁)

一念能了別知識即是妙也。問、是衆人所悉知何奇特之有。答、是現前之事、故衆人知之。若推其所以然者誰能弁之。如來不能說亦不能思議也。(三一五六頁)

これらの文章を読むと、まず「芥子須弥相入」という宗教的真理は、常識の上からは不可能ではないかという疑問をおこしていることがわかる。ついで、一念三千(芥子須弥相入)という宗教的真理を論証するために、眼根が対象を把握するという現実の事象を分析している。すなわち、宗教的真理は現象とも深く一致するものであることを論証しようとする姿勢が見られる。

ここにかがえるのは、宗教的立場にもとづく断定ではなく、常識からおこされる疑問を重んじ、さらに現実に対する精緻な観察にもとづく論証のこころみである。

あるいは『妙宗本尊略弁』の以下の叙述を見ていただきたい。『一念三千論』第十章の八不可思議の叙述が、和上の自然と社会に対しての鋭い観察によるものであることを、わたしたちは理解できるであろう。

夫現前事相ノ妙法ヲ觀スルニ天氣地味山藥海藻食シ來テ自己ノ身肉トナリ、自身ノ皮膚毛爪垢穢便塵下シ去テ千山万田人民鬼畜ノ食因トナリ肉因トナリ、又天雨水溪流叢露來テ自己ノ潤膏トナリ、自身ノ涕唾汗膏小水等去テ人畜草木ノ滋沢トナリ、又三際ノ氣十方ノ風來テ自己ノ氣息運命トナリ、自己ノ風喘氣息去テ天氣地風人命獸

息トナリ、又天暑地熱木火温煖来テ自己ノ温成血氣トナリ、自己ノ温熱去テ天下ノ陽氣温煖トナリ、十方ノ虚空常ニ鼻端ニ入り、徧身ノ毛孔讓テ万物ノ合象ト成コトヲ知ナラハ、事ノ一念三千ノ相及ヒ身土徧法界ノ体須臾ニ了達シ、一身無量身一法一切法円融無礙ノ相摂相具ノ貌、刹那に信解スルニ堪タリ。(三一四〇九頁)

現代のニューサイエンスは仏教の世界観と科学的な世界観との同質性に注目している<sup>註八</sup>ので、今日では和上のこの事一念三千の世界観も奇異とするにはあたらないかもしれない。しかし現代の生態学の叙述を連想させるこの一節が、事観、本尊観の説明であることに驚く<sup>註九</sup>。ここにきたって、事観とは宇宙に現象する万物は自己をふくめてすべて密接な関係のもとに存在し、この意味では全体が一者であるという世界観・宇宙観であると知られる。和上はこのことを直観として述べたのではなく、現象を観察して確信したということが重要な意義をもっている。

「如火損害如<sup>レ</sup>水増益」と述べていることは、たとえば、現代科学においても台風は損害をもたらすものであるが、一個の生命体としての地球の一つの働きであり、赤道を中心とする大気の循環が、もしなければ、地球は寒暑のほげしい過酷な気候となるといわれることが、それを証明する。近代的思惟に立つ和上の事観は、近代的な世界観をはるかに超えて、現代科学の世界観と共通するようである。

このような一念三千の世界観を継承し表現したのが、田中智学師の系統に学んだ宮沢賢治である。その作品は西欧の近代的な世界観に対して、一念三千の思想にもとづく仏教的な生命観・世界観を表現したものである。(梅原猛『地獄の思想』中公新書)

このように自然観・宇宙観として一念三千思想を理解するのは原意に沿わないという意見もある<sup>註十</sup>。たしかにその批判には傾聴すべき点もある。しかし、和上はその合理的思惟にもとづく一念三千理解によつて、旧来の須弥山説などに代る仏教的世界観(自然観・宇宙観・生命観)を明らかにしたといえるのではなからうか。

### 三、『一念三千論』と超越的実在者

和上は、寿量顕本に「悟達之本」すなわち衆生成仏の根柢をみたのであり、久成釈尊を衆生を救済する超越的実在者として措定し、これを仰いだのではなかった。科学的合理的立場からの仏教批判を受容した和上は、「三千但仏身、仏身但是自己全体也」という普遍的な一元的世界観に教学の基礎をもとめ、生・仏が隔絶した二元的世界観から生まれる超越的実在的仏陀観をとることはなかった。『学仏具眼鈔』に「釈迦老和尚」の表現すらある所以である。超越的仏陀観は、和上にとっては、『綱要正義』に「念仏局期西方偏頼他力」(三二四六頁)と評した浄土門の所立するものであった。『妙宗本尊略弁』では、法本尊は「眼前ノ迷惑」(三一三七七頁)であるとして仏本尊を主張したにもかかわらず、その仏陀観は普遍的、内在的なものとなっている。

後に、山川智応師はこのことにふれて、

「本尊略弁附録」にいたりては、名は『久成釈尊』、相は『妙経題目』、実は『行者自体』と説いて、全く汎神教的ならしめられたのは、千慮の一失といふべきであらう。(『観心本尊抄講話』一三頁)と批判し、自身は仏陀観について、

一仏化導の始終の種・熟・脱三益といふものは、一に本仏実在の上へのみ説き得べきもので、実在の本仏を中心とせざるところには、三益は成立しない。(同二〇頁)

と述べ、「超越的なる本仏実在」(同二一頁)を強調し、その立場から日蓮聖人の宗教の本質については、

聖人の仏教は、その唯一本仏の実在、その預言、その遣使還告、その世界的救済の可能、などいふことを説くところの特殊の仏教(同五八頁)

であるとする。こころみに、和上の教相方便説と山川師の所説とを比較するならば、両師の仏陀観の相異なる理由の

一端が理解できるであろう。

和上の本尊観については、執行海秀師も同様の指摘をなし、

日輝はその所論の趣くところ、本尊の実体を個々の当体に求め、宗教的客体としての本仏の常住と、その慈悲救済の客観性に就ては顧るところがない。(『日蓮宗教学史』四五頁)

と言ひ、師自身は、

久遠以来、常住不滅に衆生を済度したもうところの、久遠の仏の実在を認め……在他の存在として超越する(『日蓮宗信仰の種々相』一五六頁)

ところの釈尊を本尊として仰ぐとする。

しかし、このように在他に実在する本仏はキリスト教の神の存在とは異なることは、両師がともに註記している。執行師は、その本仏について、

人間がその人格を完成し、その自我が宇宙大に拡大せられた「覚者」に外ならない……「真如」に一如した人間なのであります。(右同二三三頁)

と説明する。この意味であるとする、この超越的実在者の本質は、和上のいう事觀の当処に現前する無作三身の覚体とほぼ同じではなからうか。

山川、執行両師は、なぜ超越的実在者を措定したのであろうか。

その理由として考えられることは、第一に法華経如来寿量品の仏陀観に由るであろうこと、そして両師の信仰の要請のうちにそれが現前したのである。第二に時代状況の相違である。ことに山川師の場合に重要な原因となる。

和上の生きた江戸末期は、近代的合理的思惟にもとづく文化は成熟し、知識人の活動は活発であった。しかし、封建的な公権力は、なお閉塞的な時代状況をつくりだしていた。『弘経要義』にいう、「今也国ヤ法ニシテ嚴重ニシテ不許ニシテ私改宗」(三

—三頁—という状態は、わたしたちの想像を超えるものであろう。宗教の自由な活動は体制を崩壊させるものとして禁じられていた。これに対して明治維新以来、日本はいちおう宗教の自由を保障し、国力の海外への進展とともに、仏教界にも再び活気が醸成されていた。さらに西欧文明、ことにキリスト教の浸透は仏教界に新たな刺激をもたらし対応を迫っていた。このような状況のもとで、山川師は日蓮聖人の宗教を、

統一的超越的・普遍的内在的・儀表的実践的なる三種の宗教思想を完全に統融せる宗教（観心本尊抄講話）一六六頁）

として位置づけ、その根底に超越的実在者としての仏陀を見出したのである。

和上においては、一念三千の原理の内在性が強調されていたが、キリスト教という超越的一神論に触れることによつて、一念三千の原理の超越性の一面が自覚されたといえようか。この超越的仏陀観も、超越するものが内在するといふ一念三千の世界観の原理の範疇で、更に考究されるべきではないか。

一念三千は、生・仏不二一理論が根底にあるので、キリスト教をはじめとする一神教とは原理的には全く相反すると思われる。しかし山川師が、日蓮聖人の宗教は諸種の宗教を完全に統融するものと考えたように、今後、日蓮教学の思想的原理である一念三千論は更に展開されるべきであらう。

我々が作り上げた新しい世界で自滅するのを免れるには、今の一世代のうちに五千年、あるいは場合によつては百万年も続いた習慣から脱却しなければならぬ。

とは、トインビーの『現代が受けている挑戦』（二五九頁 新潮選書）の一節である。現代世界が直面している諸問題に取り組むには、従来の進歩・改革の思想に加えて深い智恵と世界観を必要とするだろう。一念三千の思想にはそれだけの奥行があると信じる。近代的思惟の上に成立した優陀那和上の教学、差別あるものの調和、特性を生かした統一という事観が告げる世界観は、その先蹤である。そして立正安国という日蓮教団の願業は、その実践と成就でありた

いと思う。

註一 「いかなる大善をつくり、法華經を千万部讀書写し、一念三千の觀道を得たる人なりとも、法華經のかたきをだにもせめざれば得道ありがたし」(定遺三二二頁)との見方からは、和上の立場は許容できないかもしれない。しかし「善根と申は大なるにやらず、又ちいさきにもよらず、国により、人により、時により、やうやうにかわりて候」(定遺一八九九頁)という五義判は、あるいは種々の立場を包容しうるのではなからうか。ただ、時代認識すなわち「知」(定遺二四三頁)というものが恣意的になる恐れがつねにつきまとうのである。

註二 本宗としては頭本の独勝性を主張すべきであろうが、諸宗教にそのような類型をみとめ、その点から諸宗教の対話を試みる人もいる。八木誠一氏はつぎのように言う。

わが国では滝沢克己が「神と人との第一義の接触と第二義の接触」を区別することで、キリスト教の絶対性を批判的に乗りこえた。神と人との第一義の接触とは、およそ人が人である限り何人であるかを問わず、その自己成立の根本に「神とも在す」という原事実があるということである。第二義の接触とは原事実への開眼のことである。仏教の言葉で言えば、前者は「本覚」に、後者は「始覚」に対応しよう。(八木誠一「仏教とキリスト教の対話」大法輪第五十四卷第十二号所収)

そしてイエスも釈尊も、第二義の接触を典型的かつ円満に成就したとする。本宗においても、頭本の本質と意義についてもっと語られるべきである。

註三 本成一果十界常住における互具については、つぎのようにもいう。

迹門生仏已異。故約互具論不異。本門一向明不異。故不非迷不是悟。一体久成依用開十。……互具是理具法相耳。本門自体之説一必有十。是名十界具足。十已非異体無論互具。是名具而非互。……十界自体不離故互為能具所具也。是名互具。(充全三一三六頁)

註四

『アウグスティヌス講話』(山田昂著 新地書房刊 八十七年度大仏次郎賞受賞)では、「創造と悪」と題して、キリスト教におけるこの問題をおつかう。

しかも、「もし神が世界を創造したのであるならば、何故この世界に悪が存在するのか」ということを、道元の「もしも本来すべてのものが仏性を持っているならば、何故三世の諸仏は出家して菩提を求めたのか」という問題と比較して論じて、つぎのように述べる。

悉皆成仏とか、神によって善きものとして創られた世界とかいわれるものが、自分にとって対象的にみられる世界のことをいつているのではなくて、じつは、われわれがその中で善く生きることによって、善くし成仏させてゆくべき課題としての世界の在り方を示していると理解し、それを実行してゆくこと、この点に両者の共通点が認められると思います。(一四一頁)

和上の「本成一果十界常住」の世界観は一段と徹底した説のようにも思えるが、その和上にしても「体遍ズルコトヲ知ル故ニ用モ亦遍ズルコトヲ知ル時ハ近クハ四恩ヲ報スルコトヲ知り、遠クハ仏国ヲ浄ムルノ願行ヲ起シ」(充全四―三六四頁)と述べ、「道心薄ク世業ニ耽着シ」た「事観ノ行人」(充全四―二九四頁)を批判している。

註五

『一念三千論』第五章で、

機<sup>ナレハ</sup>弥<sup>チルコト</sup> 利<sup>ナリ</sup> 求<sup>ナレハ</sup> 出<sup>ナレハ</sup> 離<sup>ナリ</sup> 弥<sup>ル</sup> 急<sup>ニ</sup>。 厭<sup>ニ</sup> 求<sup>ハ</sup> 急<sup>ニ</sup> 実<sup>ニ</sup> 理<sup>ハ</sup> 弥<sup>ル</sup> 隱<sup>ニ</sup>。 故<sup>ニ</sup> 時<sup>ハ</sup> 勝<sup>リ</sup> 教<sup>下</sup>、 機<sup>ハ</sup> 劣<sup>ニ</sup> 教<sup>高</sup>。(三―八八頁)

という立場から四教が正像末三時に展転していくことを述べている。本門事観の世界はこのような教の展開の上に明かされているものと知るべきであろう。

註六

『祖書綱要正議』(三―二八三―五頁)においても、事観は「彼<sup>ノ</sup>儒<sup>士</sup>自<sup>ラ</sup>樂<sup>ム</sup>於<sup>テ</sup>天命<sup>」</sup>」や「彼<sup>ノ</sup>外<sup>道</sup>自然<sup>計</sup>」とどのように異なるかと問題にされている。

註七

例えば虚空会について言う。

虚空会上ト云ガ如キ人天大会虚空中天ニ安処シテ仏ノ説法ヲ聴シニハアラズ。但ダ是レ婆婆即寂光一切法空ノ心地ニ安住スルヲ表スル迄也。若シ然ラズンバ人間ノ果報ニシテ豈ニ虚空ニ安処スベケンヤ。(四一三五二頁)

註八 玉城康四郎著『仏教の根底にあるもの』三二三頁(講談社学術文庫)

註九 「なぜ、自然保護か」と題して、牧田肇弘前大教授は生態系について述べる。

生物は、生産者としての植物、消費者としての動物、動植物の遺体を分解する微生物というように、それぞれ役割ををないながら、相互に依存するかたちで生態系を形成し、生きている。……生態系では、日射のエネルギー・大気の諸成分・水・生物の栄養となる各種の元素・土壌物質などは常に流動し、生物はこの流れに参画することによって生存をつづけている。この流れが自然のままに整然と系統だつて行われているもの、それが自然生態系である。(毎日新聞六十二年九月七日)

宮坂有勝氏は、仏教の生命観についてつぎのように言う。

このような思想は現代の生物学の見方とほとんど変わりが無い。古典的なダーウィン説から今日のエコロジーに至るまで、生命の発生源、進化発展の法則から見ても、生命の根源は唯一者であり、種々な分化現象によって環境に順応した生命形態が現れてきたにすぎない、と見ている。(神奈川新聞六十二年九月二十二日)

註十 執行海秀師は、『日蓮宗信仰の種々相』でつぎのように批判する。

今日、ややもすると、仏法の真如を自然法と同一視する傾きがあります。……ところで釈尊によって悟られた妙法は、そのような科学的真理としての自然法ではなく、釈尊によって体得され、創造されたものであります。(二三三四頁)

安藤俊雄氏は、『天台学』でつぎのような指摘をしている。

一念三千は……日常の一念こそ十界を完全に具備する法界全体であるから、この日常の一念を修道の要処と想うべしという敬虔かつ厳肅な修道的自覚を基礎とするのである。ところが後代この一念三千法門が純粹な実相法門あるいは世界観的な学説としてのみ解釈され、宋代や元代に至って深刻な論争を生じた。(二二二頁)

※本稿は第四十回日蓮宗教学研究発表大会で発表したものに加筆したものである。  
引用は充治園全集による。