

法華經の宗教

芹 沢 泰 寛

一、はじめに

法華經は不可思議な經典である。方便品には、佛法は一つ、一佛乘しかないのであるが、末法五濁の時の衆生は煩惱五欲の垢重く、慳貪嫉妬にして我欲我見の不善根を為すが故に佛はこれらの衆生を教化せんが為に、手段として相手の程度状態に応じて、三と説く、とあるが、これを逆に衆生即ち我々の方から見れば、立場により程度によって法華經は多くの異つたものとして映るだろう。例えば澄んだ鏡は一つでも、その鏡に映る対象物によって千差万別無数の像が現れるようなものである。事実、法華經に対して、多くの異つた観方が為されてきた。江戸時代の排佛者の法華經は単なる薬の効能書に過ぎぬ、とか荒唐無稽の空想書である等の評は論外としても、古代より近代に至るまでその成立史及び鑽仰史に関する夥しい研究があり見解がある。法華經は諸經典の中でも最も広く普及し鑽仰せられた經典であるから、それは当然としても、却つてこの事は法華經とは一体如何なる經典であるかの疑問が強くなるのである。

本稿では一先ずそれら先師先学の論究を離れて、一初学初心者の方が、羅什訳「妙法蓮華經」を読んで自分なりに得たもの的一端を述べてみたい。

法華經の宗教

法華經は第一に宗教書である。第二は哲学書（哲理の書）である。第三に道德書である。第四に教育書である。第五に文学書（壮美なるドラマ）である。

要するに耆闍崛山上の大集会を序曲として多宝塔涌出から退場まで、その間に幾多の劇中劇を含み、表現を絶する壮大なドラマ―更に薬王品以下の各菩薩の銘々伝まで付録としてある―の中に、宇宙人生の根本問題と人間の真の在り方をすべて象徴的に述べている經典であると云えるだろう。

一、法華經の宗教

法華經は宗教書であると云えば誰でも当然であると答えるだろうが、然らばいかなる宗教を説いているかと言えれば必ずしも明確ではない、むしろ余りに諸見解が多すぎて却って迷うばかりであり、群盲撫象の感なきにしも非ずである。故に茲では如来神力品第二十一の所謂四句要法「如来一切所有之法如来一切自在神力如来一切秘要之藏如来一切甚深之事」を手がかりとして法華經の宗教について考えてみたい。

四句の要法を私なりに解釈すれば、

如来一切所有之法は法華經は宗教の統一性眞理性を、如来一切自在神力はその救済性を、如来一切秘要之藏はその神秘性予言性を、如来一切甚深之事はその絶対性を、そして宣示顯説はそれらをこの經にすべて明らかにしてあるが、それを正しく理解するには知識や言葉の上だけではいけない、即ち信を以て受持し、説の如く修行（体験実行）することによってはじめて自己のものとして体認せられるであろう、と。これを如来の金言の説の如く修行し身読されたのは勿論日蓮聖人であるが、私は自分の知識の範囲内で理解し得た法華經の宗教について述べ大方の批判を得た

いと思う。

佛教の数多くの經典の中、法華經の宗教は諸他の經に比して、1、統一性、2、真理性、3、救済性、4、神秘性、5、絶対性とのすべてを惣在していると言えらると思う。

1、統一性

宗教学的に云えば佛教は沙漠に發生した一神教とは趣を異にし、モンソン地域に發生した。モンソン地域の特質は高熱多雨の動植物豊富で自然は恵みであると同時に絶大な威力であるから自然の多様を司る神々はそれぞれの靈妙な能力と特徴をもった多数が存在し、それらが人間と共に共存する宗教が發生するのは当然であろう。例へば日本には八百万の神々があり、印度の古代宗教にも多くの天（神々）があつた。印度に發した冥想思弁的な宗教である佛敎はダルマ（法）を中心とした宗教であるとは云えその法（真理）が人格的表現として現出するとき多数の佛、菩薩或いは天となった。それは佛教が弘まるに従いモンソンの風土に加えて印度古来の宇宙世界觀等が融合して多くの佛や神々を生じたと思はれる。例へば東方阿闍佛。西方阿弥陀佛、南方宝生佛、北方不空成就佛の四佛、十三佛、更に三千世界無量の佛たち、更に十界の各界に應じて、菩薩の数々、三十三天の神々等があり、加之、無限の過去からの時間的經過の中で出沒する佛たちまでであり、それは無数という外はない。

それぞれの佛が、それぞれの經典の中で最勝の佛として説かれているので、結局外部から一見すれば佛教は多神教の一種であると映るだろう。例へば阿弥陀經では阿弥陀佛、大日經では大日如来、華嚴經では毘盧遮那佛等。

これらの傾向は佛教の普遍性多面性の具体的展開であるとは云え、中心の佛が数多あることは却って中心がないと

等しく、帰趨を失い人々をして迷はしめる結果となる。法華經の意図の一つはこれ等無数の佛菩薩を整理し秩序づけ、統一しようとしたものと考えられる。即ち如来寿命品第十六において久遠の本佛を顕現し、諸他の佛は本佛の六或示現であり分身であるとして、諸佛を本佛に帰し、諸佛は本佛の開出であること示している。そしてこのことを一幅の画面に描き出しているのが如来神力品第二十一である。「その中の衆生と……等は、……衆の宝樹の下の師子座の上の諸佛を見、釈迦牟尼佛の、多宝如来と共に宝塔の中に在して、師子座に坐したまえるを見たてまつり、又、無量無辺百千万億の菩薩、摩訶薩及び諸の四衆の、釈迦牟尼佛を恭敬し囲遶したてまつるを見る。」(岩波文庫、法華經、下卷一五四頁)

無辺の虚空と地上地中、即ち全宇宙の大きな舞台で宝塔の中に並坐する釈迦、多宝の二佛を中心に無数の佛菩薩以下四衆等すべてが秩序正しく配列されている状況を、身を以て心の中に感得され、それを一気にそのまま顕されたのが日蓮聖人の十界の大曼荼羅に外ならない。

雑多の様相をもつ佛教を統一しようとする法華經の意図は十方の諸佛を本佛によって統一せんとした外、法・人間・国土をも統一的に基礎付けようとしたものであることを認めることが出来ると思う。

法の統一については方便品第二に明らかである。「舍利弗よ、十方世界の中には、なお二乗すらなし、何に況んや三あらんや、……舍利弗よ、劫の濁乱の時には、衆生は垢重く、慳貪・嫉妬にして諸の不善根を成就するが故に、諸佛は方便力を以て、一佛乘において分別して三と説きたもう。」(岩波文庫、法華經上卷九八頁)

文の意味は本来唯一つの真理であるが、この法を衆生に教え、この道に入らしめる為には、佛は衆生の能力や状態が多様に異なる故に、それ等に適し、受入れ易いように説きたもうたのが、形の上では二乗又は三乗の教法があるように見えるのだ、しかし根本の法は唯一つである、と。

唯一乘法によって佛教諸經典に説かれている諸法を統一せんとする法華經の法（妙法）については尚ほ考察すべき多くの点がある。

根本の法を衆生の機根の多様性に従って種種の法として説くとすれば、各々の機根の差によって異った成果が得られるであろうし、それら人により異った成果が窮極の一佛乘に帰入するためには、人間觀についての統一的觀方が為されていなければならぬであろう。

唯一乘法から二乗三乗の法が開出されるとは云え、衆生の側からは多乗の法としか見られないのは当然である。多くの經典に説かれている多乗の法を整理し秩序づけて一乗の法華經に帰一させる試みは、古來教判の中、天台の五時八教はじめ四重興廢・五重相待等数多く為されている。人間觀の統一と法の統一については、法華經における真理性的問題として、その論理的構造を稿を改めて考察して見たい。

全世界を十の世界に分け、最下の地獄界から最高の佛界のうち、佛界を完全な結果の世界、地獄から菩薩までの九界を不完全な修行すべき世界としているが、佛界の統一は本佛とすれば九界もまた統一されねばならぬだろう。九界を代表し九界惣在の統一を上行菩薩に見出したのは日隆上人である。經文では從地涌出品第十五の地涌の菩薩の導師と如来神力品第二十一の上行菩薩の別付嘱によってそれと見ることが出来る。

諸佛の統一と九界の統一が、それぞれ別別に行はれただけでは、佛教は佛と人間の対立となって、砂漠的一神教と同じ型の宗教となってしまうであろう。

法華經における最後の統一は佛と九界（こゝでは人間）の統一である。それを明示しているのは如来寿量品第十六の文「我本行菩薩道……」であり「自我得佛來」であろう。佛と衆生（その代表としての菩薩）は、対立する存在ではなく、本佛が本来菩薩道の行いによって衆生の実現したものであることは、何人も菩薩行によって佛となり得ること

法華經の宗教

を保証したもので佛教の最高特色を示すものであろう。

衆生が菩薩行によって佛になる方向を上求の道とすれば、佛の方から下方衆生へ働きかける道が下化衆生である。常不輕菩薩品の常不輕菩薩や信解品の長者の振舞はこの事を現表していることが出来よう。上求と下化の二方向が菩薩行に於て統一されていることは佛教の行の統一を示すだろう。

法華經宗教が単に人の心の問題のみの抽象的宗教でなく、具体的現実的人間の宗教である証左は行為とその場所が明示されていることである。

佛となる原因の行為は菩薩行であるが、その行はれる具体的場所は国土である。国土は依報即ち環境国土であるから、現実には各人により多数の場所であるが、それらの場所が、所在の国土が即是道場として一般化され、それが即寂光浄土の理想国土に転化するとき、佛、人、場所の統一された境地が美事に説かれていると見られるのである。

2、真理性

法華經の法は三世十方の即ち時間的空間的に必然妥当の真理であると説かれている。見宝塔品第十一の多宝証明や寿量品第十六の「汝等当信解如来誠諦之語：乃至佛語実不虚」

真理は独断でなく普遍的妥当的である為には知によって証明されなければならない。科学的法則が真である証明は論証と実証である。日蓮聖人の証明法は道理・文証・現証の三証具足であったが、法華經は佛の随自意の語として絶対普遍の根源の真理だとすれば、その真理性は他に依って証明されるのでなく自らにおいて明らかでなければならない。自明なる真理は結局直観的に感得する以外に理解する方法は考へられない。所謂、以信得入、唯佛与佛乃能究

尽、である。

しかし自明の真理が絶対的であり普遍的であることが、独断的盲信でなく客観的眞である為には客観的妥当の知による証明を要するであらう。

日蓮聖人の三証具足は、法華經に対する御自身の信解の正しさを証明する為であったから文証を必要としたが、根本真理の法としての法華經の証明に文証は有り得ず、故に論証と実証である。

日蓮聖人が法華經の第一義的眞理性を証する思考の基準は周知の如く、涅槃經の法四依であった。法四依の論理的意義の考察は別の機会に譲りたいと思うが、要するに絶対普遍的の眞理の論証は誤りやすい感覺的知識や多義的な言語、更には有限相対的な自己の立場や観点に制約されがちな人の意見等を根拠としない、文証も二次的なものでなく根本資料に依るべき事を云ったもので、古代ギリシヤの理性的思考に比せらるものと思う。

法華經の論理は所謂前半の迹門と後半の本門では次元的差異と云うべき相違が見られる。

迹門段階の論理は理性的量的連続思考とも云うべきで、例えば範疇としての十如、弁証法を思はせる三諦円融、そして否定を表はす「無」が多く見られるとは云へ、それは現実的量的連続の窮極点で思考の及ばない彼方であるが、同一次元上の彼方であって同位次元の否定超越の無ではない。あくまで、理性の限界内にとどまる無である。

方便品の「無際界」や「未曾有法」はこのような無として表われる眞理の世界である。これを組織的に体系化したのが天台の十界互具・百界千如・一念三千の教説であるが、理性において把握された眞理として、理の一念三千と、日蓮聖人が指摘されたのは当然である。

本門に至って理性の限界を否定超越した絶対界が現出するが、その表現は象徴的である。地上を超えた虚空会の出現（空間的無限界）、歴史的積尊を超えた久遠本佛（時間的無限）、更に迹化の否定と本化の召出（本来的人間の出

現)、そして我本行菩薩道所成寿命の文に表はされているように、絶対界における本佛と本来の人間(本化菩薩)の合一等、この超越的絶対界は理性を超えた世界であるが故に理性によって限定することは不可能であるから、ただ「信」を以て入る以外にはない。しかし単なる信でなく、理論と実践の裏付けが必須であることは、寿命品に「汝等当に如来の誠諦の語を信解すべし」と強調されている如くである。

絶対界における空間的無限は即是道場に、時間的無限と生命無限は一念信解に、象徴されている如く、普遍は否定的転換によって一点に実現し、現実世界の我々のものとなり得ることが示されている。

右の如く法華經特に本門の段に説かれている真理性の諸問題は広汎且つ深遠であり、更に研鑽されねばならない。

3、救済性

宗教における救済とは、人間にとって不可避の制限や束縛から解放されて自由を得るの観念である。人間が肉体をもち、社会的存在として作られた存在であるから、それらの制限の下にあり、即ち万物流転、諸行無常の変化から自由であることは出来ない。佛教ではこの制限を苦として捉え、四苦八苦として表し、この苦から脱する方法を説いたのが、その教の原点である。

人が四苦八苦から完全に自由になるには、生きている限り不可能だとすれば、生の否定―死―より外はない。しかし死を目標とし理想とする宗教は虚無主義と云う外なく、積極的健全な宗教と云う事は出来ない。肉体を持つ社会的な存在たる人間が完全な自由を実現するのは、精神に於てである。救済(救護)解脱、涅槃等の語は現実世界の制限を脱した自由な精神の境地を指しているだろう。

束縛のない自由な境地に至るのに、自力と他力の二途がある。禪宗を自力宗、真宗を他力宗と云う如きである。自力は、自己の修行の功德即ち自己の精神を内奥の窮極まで追求集中することによって自由の境地を開こうとするのであり、他力は他者たる佛菩薩の加被力により解脱しようとするものである。自力宗には自己を律し精神を集中する厳しい修業が要求され、他力宗には佛に帰依し信ずることの熱意の専らなることが要求されるだろう。しかし完全な自力、即ち全く自己の修行の力のみで涅槃の境地に入ることは不可能である。何となれば有限な人間が自力のみで絶対無限の境地へ到達出来るのは矛盾であり、若し自在の境地を得たと思うのは心理的の表象の特殊様相の一つだろう。また完くの他力は信ずる対象が暗示による鰯の頭であるか、又は真理性の佛であるかの根拠を欠くならば迷信と正信を混同することになろう。従って現実の各宗は両者の中、何れに重点をおくかの区別であろう。

法華經の宗教は両者の一方に偏せず、しかも両者の要素を有し、それらが巧みに統一されているように思う。

「我本行菩薩道所成壽命」の個所よりすれば、凡夫であつた我が菩薩行を修行し、佛と云う絶対の境地を成就したのであるから、我につづく者は我の如く修行すれば成佛する、即自力の教えであろう。併し「我又為世父救諸苦患者」と断言してある所は、人間が苦（制限）を脱して自由の境地を求むるならば、我を信ぜよ、との他力であろう。しかし、たゞ無条件に盲目的な信ではない。寿量品の、信解すべし、は智と学、神力品の「如説修行」は信の実践行為を再三に亘り力説している如く、無限の時、空、救済力（神力）である真理（本佛）を信を以ての学（知）と行（実践）により体認するとき断迷開悟、毒病皆癒の安心を得ることが説かれている。信、学、行について最も簡明、端的に示されたのは、諸法実相鈔の末尾の「行学の二道をはげみ候べし……行学は信心よりおこるべく候」であるが、これは、信の根拠から行学がおこる方向と、行学によって信がより深く確かなる方向の双方を含むと解すべきだろう。法華經は以信得入の法門であるとすれば、無信の俗人は如何にして信の端緒を得るか、については寿量品の「自惟

孤露無復恃怙常懷悲感心遂醒悟」の個所を指摘すれば充分だろう。

法華經の救いは、更に多くの利益りやくによって多彩に画かれている。勿論最高の利益は成佛であるが、法華經受持の現当二世に亘る利益は經典の全巻に詳細に説かれてをり、殊に法師功德品や如来神力品、そして觀世音普門品等には日常現実の例証まで到らざるなしの觀がある。一見余りにも利益の記述が多くしかも具体であるため、利益を得るため、しかも世俗的欲望の充足のために法華經信心が説かれたと誤解される懼れなしとしない。富永仲基の「法華經一部はただ讚言のみ……」⁽³⁾の評は、実証的合理主義を自負するが、全く信を欠く者の代表的な見解だろう。

法華經の利益は、欲望充足と云う目的達成のために法華經信心と云う手段を用うのではない、逆に法華經受持（信解、信行）によって佛と共にあるとき、自らおのづか現実の利益は与えられるのである。日蓮聖人が觀心本尊抄で、「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す。我等此五字を受持すれば自然にかの因果の功徳を譲り与え給へ。」と道破されたのはこのことである。

尚法華經の信、行、学については、研鑽すべき多くの且つ重要な問題を含んでいるが後日を期したい。

4、神秘予言性

秘要之藏は佛の内奥において佛自身のみが明らかに自覚しているが、非器の凡俗には教えられもせず、又理解の及ばない法、即ち「唯佛與佛乃能究尽」の第一希有難解之法である。しかし真理の法である以上、過去・現在・未来を通じて妥当するものでなければならぬ。法華經の法は単なる物体の法則でなく、妙法即ち人間及生あるものの生きる理法を明らかにせんとするものである。

過去の世界は本生因縁譚として、未来については未法未来記として象徴的に語られている。殊に未来記は一般不信者には空想としか見えないのであろうが、佛の内証に信を以て受持没入するとき確実な予言となる。

日蓮証人は法華經を予言の書として体認し、御自身の信解からその予言の歴史的現実性を立正安国論に表はされたと見るべきである。予言は歴史的時間の中に実現することによって確実となるからである。

法華經の予言は、法華經が過現未を通じて妥当する真の理法なることを、信を以て行学するとき初めて信解されるのであって、単なる吉凶禍福の卜筮とは厳に区別されなければならない。寿命品偈の「質直意柔軟一心欲見佛」とき佛はわれわれ衆生と俱に靈鷲山に出ずる、とありまた、其の心恋慕するに因って乃ち出でて為に法を説く、と念説してある如く、身命をも否定する信によって、はじめて法華經の未来の予言は真として確信せられるのである。

5、絶対性

以上概観した如く法華經の宗教はその内容が多岐であり、万法惣在と云うほどに複雑であって、一片の定義で規定することは出来ない。例えば、一神教か多神教か、無神論か有神論か、又は自力宗か他力宗のように二者択一の定義によって把握理解出来ない。まして真理性と神秘性、現実性と予言性、知と情など論理的思考からすれば矛盾し、相反する概念が混在して説かれているので、果してこれらを矛盾なく統一整理して体系化することが出来るだろうかの疑問さえ生れる。日蓮聖人はこれを大曼荼羅に図顯し南無妙法蓮華經の一言に総合統一されたのだが、それについてさえ幾多の疑問が出されている。例えば日蓮の題目口唱は弥陀称名の模倣であるとか、十界曼荼羅は密教のマンダラの亜流であるとの観方である。文化史的に見ればその様な流れの中に日蓮聖人の宗教も位置して居り、歴史的影響の

下にあることは当然であるが、日蓮聖人の題目と本尊は永年の研鑽の上に数多の法難と云う死の体験を通して法華經即本佛の心、そして日蓮は上行としてその心と言を直授された一瞬の心境をそのまま表現されたものと見るべきである。信を以てせずたゞ知識だけでは及ばない、謂はゞ絶対の境地と言うべきであろう。

これを信解する鍵の一つは日隆上人の相待妙・絶対妙の指南であろう。少しくそれを論理化すれば、現実有限の相対から絶対界へ遡る過程は從因至果の方向で、その論理は五重相待の如く比較・取捨選択乃至弁証法的發展の理論によつて根源の存在を追求するのであるが、理論的推理の究極は絶対ではない。何者、それは知的理解の範囲内に止まるからである。知を否定的に超える即ち信によつて開かれる境地が絶対界であろう。

從因至果の方向の究極は絶対界であるが、法華經の宗教はこのような絶対界にとゞまるのでなく、絶対を否定して現実の相対へ下り現実界を教化し救済せんと働くべきことを説いている。しかも相対界苦界にある我々と本佛絶対界とは、即（そのまま）轉換し得ることを示している。

「所在国土如説修行、当知是処即是道場」はこの意味であり、本尊抄の「天晴ぬれば地明らかなり。法華を識る者は世法を得べきか。」も同意である。

法華經の絶対性は究極の原理としての絶対性でなく、現実世界への具体的指針を明らかにする点に於ての絶対性をもつと云えよう。即ち世俗の理法、道徳、教育等、人間社会の正しい在り方を示している教法でもある。

註

- (1) 文証^{云々} 日蓮聖人が御自身の法華經理解の正しさを証する為、文証として御遺文には数多の經文を引用されているが、佛自ら法華經の中で他の諸經は衆生の機根の多樣に応じ衆生が解し易き様に二乘乃至三乘等と説いたのであるが根本は法華の一仏乘のみと明示されている以上、法華經の法が眞理なることを諸他の經文を以て文証とする要はないであろう。

(2) 理性的思考。古代ギリシヤ人は真の存在は個々の現象や個物の背後にある存在そのものであり、それを認識出来るのは誤り易い感覚や経験的知識でなく、純粹の思考そのものである理性の真知であり、真知によって認識せられた理想界がイデアの世界であると、プラトンは考えた。

(3) 富永伸基(一七二五—一七四六)著、出定後語卷ノ下雜第二十五

(4) 本門弘經抄百十三帖の内第四