

なぜ法華経は最上の教えなのか(一) — 種々の尺度から考える —

高森大乗

日蓮聖人(一一二二〜一二八二)といえ、**「あを(仰)ぐところは釈迦仏、信ずる法は法華経なり」**(日蓮遺文『孟蘭盆御書』一七七六頁。日蓮遺文の頁数は『昭和定本日蓮聖人遺文』による)の言葉が示す通り、娑婆有縁の教主である久遠の釈尊を仰ぎ、その至高の教えである法華経のために生涯を捧げた人物として知られます。ところが、日蓮聖人が、なぜ数多ある経典の中から法華経を選び出したかについては、難解な理論ばかりが先行し、その根幹にある、より明快な尺度に気付かないことがあるようです。

確かに、日蓮聖人が、釈尊一代の説法の中から法華経を選び出した理論については、聖人自身が種々の観点から論じられております。いわゆる、**教相判釈**として知られるものです。「教相」とは、人間に人相があるように、経典にはそれぞれの経典に特有の「教えのすがた・かたち(相)」があると見なすもので、「判釈」とは、釈尊の教えの説かれた順序・次第を体系的に序列し、教説の内容を比較・整理・分析して、教義の優劣(勝劣)・浅深を分別・判断・解釈することをいいます。略して「**教判**」などとも呼びます。仏教の各宗派・学派の多くは、それぞれの拠り所となる経論を至高と定める教相判釈をもっています。法華経に基づいた教判論の代表的なものとしては、天台大師智顱には『法華玄義』の三種教相(五時八教を含む)が、日蓮聖人には『開目抄』(五三八頁以降)の五重相對、『観心本尊抄』(七一二頁以降)の四種三段(五重三段)などがあります。

しかし、実は、日蓮聖人の教相判釈の原点・底流には、もっと明快な根拠が存在するのです。その根本にある基準・尺度とは、まず、(1) 諸経典の説法の時期を整理し、法華経が説かれた時(説時)を明確にすること、次に、(2) 法華経の説かれた前後の経典から法華経が最も勝れた経典であることを証明する経文を提示し、それらが法華経の中に説かれる説示と矛盾がないことを確認すること、でした。この二つの点を最低限把握してさえいけば、法華最勝の論理は揺るぎないことを見いだされているのです。そして、その基本的態度は、日蓮聖人の宗旨建立の頃から最晩年に至るまで、その生涯を首尾一貫していたことが理解できるのです。

そこで、本稿では、日蓮聖人の最初期の代表的遺文として知られる『守護国家論』と、最晩年の代表的遺文『報恩抄』の説示を比較しながら、そのことを確認していきたいと思います。いまここで『守護国家論』と『報恩抄』とを採用する理由には、以下の六点があります。

(一) 両書とも、かつて真蹟(直筆・真筆)が身延山久遠寺に存在したことが確認され、信憑性が高いとされる門弟の写本が存在すること。なお、『守護国家論』『報恩抄』は、いずれも明治八年(一八七五)一月一〇日の身延山の大火で焼失したため全文は現存しないが、『報恩抄』については断簡化して各地に散在したため、真蹟の一部が現存している。

(二) 両書とも、日蓮聖人の自題(自らつけたタイトル)が認められること。自題が確認される遺文は数少なく、自題の存在から、日蓮聖人がそれらの著述に対していかに重きを置いていたかをうかがい知ることができる。

(三) 正元元年(一一五九)述作の『守護国家論』は、日蓮聖人三八歳の時の著作で、

日蓮聖人が法華経信仰を宣言した建長五年（一二五三）の立教開宗の六年後、また前執権北条時頼に対して『立正安国論』を上奏する文応元年（一二六〇）の前年という早い時期のものであること。つまり、日蓮聖人の宗教の出発点にしたためられた大部の論書のひとつに位置づけられること。

（四）『守護国家論』は、『災難興起由来』『災難対治鈔』『立正安国論』と続く一連の著作の端緒になっていること。『立正安国論』の草稿は『災難興起由来』『災難対治鈔』とするのが定説であるが、『守護国家論』は、その書誌から推察するに、一連の執筆活動あるいは諸宗との公場対決に際して必要な備忘録的役割を担っていた可能性が考えられること。なぜならば、『守護国家論』は、一八紙半（寂照院日乾の記録によると表裏記載ではない一八紙半の真蹟が存在したとされる）に約二万一千文字に及ぶ文章が収められていたことが知られるが、一七紙両面に約八千七百文字をしたためた『観心本尊抄』と比較した場合、『守護国家論』は『観心本尊抄』の約四倍以上の文字数を一面に収めなければならない計算になり、このことは、他者に披見することを目的として執筆されたのではない可能性を意味していると思われるからである。

（五）建治二年（一二七六）述作の『報恩抄』は、日蓮聖人晩年の五五歳の夏に身延の地で著された書で、恩師道善房の訃報に接し、自己の半生を綴り、その結果辿り着いた結論を報告し、もって師匠の恩に報い徳に感謝する目的でしたためられたところから、そこには日蓮聖人の宗教の辿り着いた極意が説かれていると想像されること。

（六）『報恩抄』は、『観心本尊抄』『以一察万抄』『取要抄』『法華取要抄』から続く一連の著作（都守基一稿「『法華取要抄』の草案について」『大崎学報』一五四号）の延長線上に位置し、しかもその対告（『報恩抄』を差し出した相手）は、かつての恩師である道善房と法兄と目されている浄顕房・義城房に与えられ、しかもそこには「三大秘法」と呼ばれる日蓮聖人の宗教の集大成ともいえる教えが少しく披瀝されたり、師匠や法兄との間でしか判らない法門のやりとりが読み取れるなど、教義的にも五大部中最要・秘奥の著作と位置づけられること。

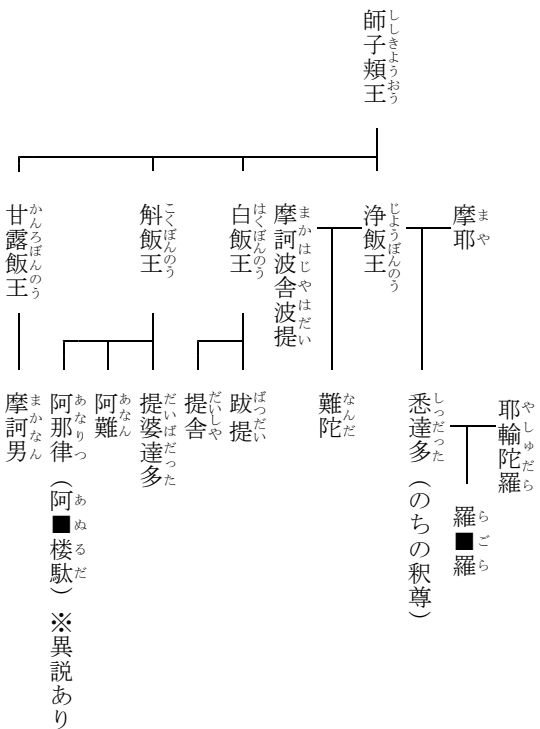
このような理由から、日蓮聖人の教判論の原点となった理論、つまり法華経を至高と判ずる姿勢・論法が、終始一貫して矛盾なきことを確認する上でも、日蓮聖人の最初期の論文に位置づけられる『守護国家論』と、日蓮聖人の宗教の集大成となった『報恩抄』の文言を比較することは非常に意義深いものと思われるのです。

次回は、本題に入る前に、基礎知識として、まずは積尊の生涯を、一般的な仏伝（仏陀の生涯を描いた伝記文学）に基づいて確認しておきたいと思えます。

前回(『法華』九七巻一号)は、法華経を至高と定める理論について様々の尺度があることを紹介しました。その中で、法華経の優勝性を導き出す際の日蓮聖人の基本的態度が、諸經典の説かれた順序の確認と、法華経ならびにその前後の經典の説示の対比にあることを指摘しました。

本号では、本題に入る前に、基礎知識として、まずは釈尊の生涯を、一般的な仏伝(仏陀の生涯を描いた伝記文学)に基づいて確認しておきましょう(中村元著『ブッダの生涯』岩波書店、田上太秀監修『もう一度学びたいブッダの教え』西東社ほか参照)。

釈尊の出自は、カピラヴァスツ(迦毘羅城)を中心として国家を形成していたサーキヤ(釈迦)族であったと伝えられます。迦毘羅城の所在地は、現在のネパールとインドの国境付近(ネパール領のテイラウラコト説とインド領のプラワー説の二説あり)にあつたと推定されています。釈尊は、父シシュダオーダナ(浄飯王)・母マヤー(摩耶)の子として誕生し、名をシッダールタ(悉達多・悉達)といたしました。我々が用いる「釈尊」の尊称は、「釈迦牟尼仏世尊」の略で、「釈迦族(出身)の聖なる覚者にして、この世で最も尊ばれる者」の意味です(仏・世尊はいずれも如来の十号)。釈尊の家系には種々の説がありますが、そのうちのひとつを紹介すると、別図のようになります。ちなみに、本図によって明らかとなるのは、後に釈尊の弟子に名を連ねることになった者たちの中には、多く家族・親族が含まれていることです。このことをもって日蓮聖人は、釈尊における父母六親への孝養・報恩の実践の証とされます(『報恩抄』一一九二頁)。



釈尊は八〇歳の生涯であったと伝えられます。釈尊の誕生を仏教では降誕・仏誕などといいますが、その時期については諸説があり、北伝仏教(主に大乘仏教)では紀元前四六三年の四月八日、南伝仏教(主に部派仏教・小乗仏教)では紀元前五六三年の五月四日の満月の日であったともいわれます(五月四日説は、最古の仏教教団テーラワダーの説)。また、仏陀が亡くなることを、仏教では入滅(入寂・仏滅・涅槃など)といいますが、

釈尊の入滅の時期についても諸説あり、北伝では紀元前三八三年、南伝では前四八三年とするのが一般的で、こちらも定説がありません。本稿では基本的に北伝の仏伝に基づいて説明します。なお、日蓮聖人は、鎌倉時代の通念に従って、中国文献『周書異記』の説により、周の昭王二十四年（前一〇二九）四月八日を仏誕、周の穆王五十二年（前九四九）二月一日を仏滅としています。

釈尊には、前世での行状を説いた本生譚（前生譚）も数多く遺されていますが、ここでは仏陀の一生涯における八つの重要な出来事を整理した「八相（八相成道）」の説明に基づきながら、その生涯を振り返ってみたいと思います（『四教儀』『正蔵』四六卷七四五頁）。なお、大乘仏教では、「八相」は、釈尊のみならず、すべての仏陀に共通する生涯の足跡とされます。

（1）降兜率

「降兜率」とは、釈迦菩薩（ここでは仏陀釈尊の前生における名として用います）が、須弥山の上空にある兜率天から四州の南閻浮提（我々の住む娑婆世界）に向かい、六牙の白象に乗って降下したことをいいます。

仏教（特に小乗仏教）の世界観（厳密に言えば、「世」は時間認識、「界」は空間認識になります）のひとつに須弥山世界と呼ばれるものがあります。この世界には九山八海によつて幾重にも囲まれている須弥山という山を中心に、巨大な大海が広がり、その海上の東西南北に人間界・畜生界の衆生などが住する四つの大陸（四洲・四大洲）があると考えられていました。東に東勝身洲、西に西牛貨洲（西俱耶尼）、南に南瞻部洲（南閻浮提）、北に北俱盧洲を配します。特に南の閻浮提は他の三州よりも富貴・苦楽などの果報が劣っているのですが、何よりも釈尊が出世した場所ですから、釈尊と縁があったということに關して言えば、他州よりもはるかに恵まれた世界であると考えられていました（定方晟著『インド宇宙誌』春秋社）。

（2）托胎（入胎）

「托胎（入胎）」とは、釈迦菩薩が、摩耶夫人の右脇腹から入って、胎内に宿ったことをいいます。摩耶懐妊の故事は『大方等大集經』（『正蔵』一三卷一四二頁）などにみえます。

（3）出胎（降誕） 一歳の四月八日

「出胎（降誕）」とは、釈迦菩薩が、ルンビニー（藍毘尼園）において、アシヨーカ（無憂樹）の花に手をのばした摩耶夫人の右脇腹から生れ、七歩あるいて「天上天下唯我独尊」と宣言したことをいいます。藍毘尼園は釈尊の四大聖地のひとつです。

降誕を「一歳」と定めたのは、「曆」に零年零月零日が存在しないように、誕生した最初の一年目を一歳と数えたと仮定した場合です。古代インドの輪廻転生思想によれば、六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の各界）の衆生は死後、中陰と呼ばれる期間（七七日）を経て、四九日後に別の衆生に転生（托胎）することになっていますので、受胎から誕生までの胎児の期間を想定していることは理解できますが、しかしながら数え年という觀念があつたか否かは定かではありません。

さて、悉達多を産んだ摩耶夫人は、生後一週間で亡くなり、その後は母の妹、マハープラジャパティ（摩訶波闍波提）が養育したと言われます。悉達多は、浄飯王らの期待を一身に集め、衣・食・住いずれもが恵まれた環境を与えられ、クシャトリヤ（バラモン教のカースト制度の第二、王侯貴族の階級）の教養と体力を身につけた、多感でしかも聡明な立派な青年として育ったといわれます。一六歳になったとき、従妹のヤシヨードラ（耶輸陀羅）と結婚し、一子、ラーフラ（羅羅）をもうけました。

(4) 出家 一九歳（一説に二九歳）の二月八日

「出家」とは、悉達多が、世の無常を観じて、これまでの何不自由ない快樂主義に甘んじた生活を脱却し、王宮の迦毘羅城を離れて出家者となって修行の旅に出たことをいいます。一般には二九歳で出家したと伝えられますが、日蓮聖人は『大智度論』の説に基づいて、一九歳で出家したとみなします。

この出家の顛末を寓話的に表したのが、迦毘羅城の東西北の門を出て遊び、人生の真実を見つけようとした、有名な「四門出遊」の故事です。この事件を契機に、悉達多は、若者も老人になる、健常者も病人となる、生者は死者となるという「思い通りにならないこと」（これを漢訳者は「苦」と訳しました）、所謂「諸行無常」の境界を知り、最後に迦毘羅城の北門から出たときに、ひとりの出家修行者の充実した満面の笑みを見て、自家の決意を固めたと伝えられます。釈尊出家の動機が、生老病死の四苦であると言われるようになったのは、このときの故事に由来しています。

悉達多は、最初、仙人のアーラーラ・カーラーマ（阿羅羅伽羅摩）やウツダカ・ラーマプッタ（鬱陀羅摩子・鬱頭羅弗）に師事して伝統的修行を修めました。因みに、日蓮聖人は、『開目抄』（五六八頁）において、悉達多出家の年より成道の年までの一二年間を苦行・楽行を修した期間とみなしています。しかし、それらの修行は真に人間の苦悩（思い通りにならないこと）の解決にはならないことを悟り、悉達多は、彼らのもとを去ってマガダ（摩竭提）国のセーナ村や前正覚山で六年間の苦行生活に入りました。しかしながら、この六ヶ年に及ぶ苦行でも根本的解決にはならなかったことに気づいた悉達多は、ともに苦行を行っていた五人の沙門（陳如・阿湿婆提・跋提・摩訶男・十力迦葉ら五比丘）と別れ、ネーランジャラー川（尼連禪河）で沐浴し、村娘スジャータ（須闍陀）の乳糜の布施を受け、気力の回復をはかって、ガヤー（伽耶）のピッパラ樹（後に釈迦牟尼仏の菩提樹と言われる樹）の下で、七七（四九日間）の観想に入ります。なお、乳糜供養の場面を見た五比丘は、悉達多が墮落したと思いきみ、そのもとを去ります。

(5) 降魔

「降魔」とは、悉達多がガヤー（伽耶）の菩提樹下で悟りを開こうとした時、他化自在天（第六天の魔王）やマール（摩羅）をはじめとする天魔や悪魔が襲来し、あらゆる手段を尽くして邪魔をしましたが、これを克服（降伏）したことをいいます。

(6) 成道 三〇歳の一二月八日（一説に三五歳）

「成道」とは、悉達多が、伽耶において、一二月八日の未明、明星が昇るとともに悟りを開いて覚者（仏陀）となったことをいいます。伽耶は釈尊の四大聖地のひとつに数えら

れます。一般には三五歳で悟りを開いたと伝えられますが、日蓮聖人の場合、三〇歳で悟りを開いたとする三十成道説を用います。

大乘仏教では、釈尊は、このとき悟りを得た喜びにひとり（自受法楽）、そのまま涅槃（無余涅槃）に至ろうと考えたと伝えられます。しかし、そのとき梵天王をはじめとする諸天が法を説くことを要請（梵天勸請）したので、釈尊はこれに応えて、菩薩たちを主な対告（対象）として、三七日（二日間）かけて『華嚴経』を説いたと言われます。

(7) 転法輪（初転法輪） 三一歳の一月八日（一説に三六歳）

「転法輪（初転法輪）」とは、釈尊が成道の翌年、バラナシー（波羅奈斯）近郊のサルナート（鹿野苑）に向かい、かつて苦行を共にした五人の比丘に対して、初めて法を説いたことをいいます。鹿野苑は釈尊の四大聖地のひとつにあたります。

「転法輪（法輪を転ずる）」とは、仏陀が説法することを表します。このとき釈尊によって説かれた経典が、『阿含経』と言われます。『阿含経』では、四諦（苦・集・滅・道）が説かれ、苦行主義でもなく快樂主義でもない「中道」という偏らない生き方が示されて、その具体的方法として「八正道」が明かされました。「中道」とは、対立概念の否定（「AでもなくBでもない」という考え方）であり、対立概念の肯定（「AでもありBでもある」という考え方）にあたる「中庸」とは本質的に異なります。「八正道」とは、正見（四諦を自覚した正しい見解）・正思惟（四諦を自覚した正しい考え・心持ち）・正語（四諦を自覚した正しい言葉遣い）・正業（四諦を自覚した正しい行為・所作）・正命（四諦を自覚した正しい生活）・正精進（四諦を自覚した正しい努力）・正念（四諦を自覚した正しい念想・観念）・正定（四諦を自覚した正しい精神統一・禅定・三昧）をいいます。

この時の説法は、『華嚴経』のような菩薩たちを対告とした難解な教えではなく、出家者の五比丘を代表とする人間たちを主たる対告として説かれた平易な教えでありました。人間に対して初めて法輪が転じられたところから、初転法輪と呼びます。これよりのち、娑婆世界の人間界の衆生に対する、仏陀釈尊の伝道・教化がいよいよ始まるわけです。

釈尊がどのような伝道生活を送ったかは定かではありませんが、十大弟子（迦葉・阿那律・富楼那・迦旃延・優婆塞・羅■羅・舍利弗・目連・阿難・須菩提）をはじめとする男性・女性の出家修行者たち（比丘・比丘尼）をもうけ、ビンビサーラ（頻婆娑羅）王など諸国の王や在家信者たち（優婆塞・優婆夷）の帰依をうけて寄進された竹林精舎・祇園精舎あるいは靈鷲山などを中心に伝道・教化に励んだことが知られています。その足跡は、ガンジス中流域の、当時繁栄を極めていた二大都市、マガダ（摩竭提）国の首都ラージャグリハ（王舎城）からコーサラ（喬薩羅）国の首都シュラーヴァステイー（舎衛城）にまで及びました。

(8) 入滅（涅槃） 八〇歳の二月一五日

「入滅（涅槃）」とは、釈尊が八〇歳でクシナガラ（拘尸那竭羅）のサーラ（沙羅）樹林において歿したことをいいます。拘尸那竭羅は、釈尊の四大聖地のひとつとされます。

八〇歳を迎えた釈尊は、ラージャグリハ（靈鷲山）に滞在していましたが、身体の衰えと死期を覚知し、阿難ら弟子とともに故国の迦毘羅城に向かって、三五〇kmにも及ぶ最後

の旅に出ました。途中、ヴァイシャーリー（毘舍離）国に立ち寄り、自身の生涯をふりかえりながら、この世の美しきこと、人生の甘美なることを説いたといえます。その後、チユンダ（純陀）の施食を受けて体調が悪化し、下痢と下血が止まらなくなったと伝えられますが、釈尊は、純陀を責めてはいけなさと訓戒し、成道の際の最初の食事（須闍陀の乳粥）、涅槃に入る最後の食事は、ほかのどんな施食よりもはるかに大きな果報と功德があることを説いて、純陀の後悔の念をぬぐい去ろうという深い慈悲を発露したといわれます。ようやく拘尸那竭羅に着いた釈尊は、阿難が二本の沙羅樹（沙羅双樹）の間に床を用意すると、頭を北に、右腹を下に向けて、足の上に足を重ね、獅子座をしつらえて横たわります。このとき一日一夜にして説かれた経典が『涅槃経』と言われ、経を説き終わって、釈尊は八〇年の生涯に幕を降ろしました。

以上、大乘仏教の仏伝に基づいて釈尊の生涯を概観しました。これによれば、釈尊の説法は菩提樹下寂滅道場における『華嚴経』の説法に始まり、ついで鹿野苑初転法輪の『阿含経』、入滅の直前に拘尸那竭羅双林最後の『涅槃経』を説かれたことについては概ね理解できますが、それ以外の経典がどのような順序で説かれたかについては、明らかではありません。この点について、日蓮聖人は、経典の説示に立脚して説明されています。次回以降、諸経の次第と浅深に関する日蓮聖人の理解について見てまいりたいと思います。

本号では、前回(『法華』九七卷二号)に引き続き、日蓮聖人が法華経の超勝性・優勝性を導き出した法門の一端について確認をしていきたいと思えます。前回紹介した釈尊の伝記の内容と照らし合わせることで、日蓮聖人の主張の意図が明確になるかと思えます。

特筆すべきことは、釈尊一代の諸経(一代聖教)の説法された時節(説時)における法華経の位置づけについて、詳細な説明を行っている遺文は意外にも少なく、『守護国家論』はその代表的遺文であることです。日蓮聖人の初期遺文では、正嘉二年(一二五八)の『二代聖教大意』(六五頁)にも同様の義が概説されますが、本書は真蹟が伝わらず、しかも『守護国家論』のような経文証拠を挙げての精査された考証はなされていません。

では、諸経の次第を見ていく前に、まずは釈尊の「一代」とは何かについて確認しておきましょう。日蓮聖人の理解においては、釈尊の「一代」と釈尊の「一生」とは異なります。『大般涅槃経』等によれば、釈尊は八〇歳の生涯であったことが知られていますので、「一生」は八〇年ということができます。しかし、「一代」とは、釈尊が歴史上の仏陀として活動した期間をさすこととなります。この期間について、一般的には釈尊が三五歳で悟りを開いたとする三五成道説が採用されますが、日蓮聖人の場合、『大智度論』の説に基づいて三十成道説を用います。すなわち、日蓮聖人の理解における「仏陀釈尊の一代」とは、三〇歳から八〇歳までの約五〇年間(厳密には四九年三ヶ月、あしかけ五一年間。初転法輪の『阿含経』から起算すれば、あしかけ五〇年間)となるわけです。これをひとつの基準として、各経典の記述に従い、諸経典の説かれた時期や順序を整理すると、以下のようになります。

なお、古代インドの暦法は複雑で多岐に亘っていたことが知られ、一年の長さも異なっていた可能性があり、単純に現代の太陽暦に基づいた暦法を当てはめることは適切ではないかも知れませんが、便宜上、今日の暦法に照らして釈尊の生涯に諸経の説時をあてはめてみました。

(a) 三〇歳一二月八日(成道) ……三七日(二日間)の説法

華嚴部系経典が説かれた時節。代表的な経典に『大方広仏華嚴経(華嚴経)』『菩薩本業経』『十住経』『十地経』などがあり、結経は『梵網経盧遮那仏説菩薩心地戒品(梵網経)』とされます。

主な対告(説法の対象)は菩薩たちでありましたが、一部の聴衆には出家修行者の二乗(声聞・縁覚)も列座しておりました。『華嚴経』は、菩提樹下での悟りの内容をそのままに表明した経典で、釈尊は、自身の悟りの境界を受容できるか否か、二乗にもあてがって試したのですが(擬宜)、二乗には理解できなかったといわれます。

日蓮聖人は、『守護国家論』(九〇頁)において、法華経方便品(『開結』一一七頁)や『涅槃経』師子吼菩薩品(『正蔵』一二卷五二八頁)の文を引いて、釈尊が伽耶の菩提樹下寂滅道場において、梵天の勧請に応えて、諸菩薩を対告として経を説いたことについて触れ、それらが『華嚴経』に説かれるところの教説と同じであることを確認し、かくして釈尊成道直後の説法が『華嚴経』であることを立証しています。

(b) 三一歳一月八日(初転法輪)〜四二歳：一二年間の説法
阿含部系経典が説かれた時節。代表的な経典に『長阿含経』『中阿含経』『増一阿含経』『雜阿含経』などがあります。

主な対告は五比丘ら出家修行者をはじめとする二乗(声聞乗・縁覚乗)の人々でした。釈尊は、二乗の人々にも理解しやすい四諦八正道をもって誘い導こうとしました(誘引)。

日蓮聖人は、『守護国家論』(九一頁)において、法華経序品(『開結』六四頁)や『涅槃経』獅子吼菩薩品(『正蔵』二卷五二八頁)を引いて、『華嚴経』の後に、釈尊が四苦を超克するための四諦・中道の教えを説いたことを提示しています。また、『無量義経』説法品(『守護国家論』)に法華経方便品を出典として挙げるのは誤記か)の「我れ樹王を起つて波羅奈・鹿野園の中に詣つて、阿若拘隣等の五人のために四諦の法輪を転ず」(『開結』二二頁)の文を任意引用し、釈尊が樹王たる菩提樹下での説法の後、バラナシー(波羅奈斯)近郊のサルナート(鹿野苑)にて、五比丘のために法(『阿含経』)をといたことを証明します。

(c) 四二歳〜七一歳：三〇年間の説法(ここまでで成道より四二年間)

方等部系経典と般若部系経典とが説かれた時節。

方等部の代表的な経典には、『維摩詰所説経(維摩経)』『大方等大集経(大集経)』『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』『大宝積経』などがあり、結経は『菩薩瓔珞本業経(瓔珞経)』とされます。自己の悟りだけを追求し、利己的な自力自行のみに執着し、菩薩のような化他(他者の教化・濟度、利他)を志さない二乗に対して、釈尊はこれを呵責し(弾呵)、大乘(菩薩乗)へと向かわしめようとなりました。

「方等」とは、方正・平等な教えのことで、広く大乘経典をさします。元來は、大乘経典一般を「大方等(大集)経」「大方広(仏華嚴)経」と訳した語の略といわれます。これらの語を冠する経典は多いのですが、後述する天台教学の五時教判によって、華嚴部・般若部・法華涅槃部に属さない他の大乘経典をさして「方等部」というようになりました。すなわち、通仏教的・一般的な広義の「方等」は「大乘経典」ですが、限定的な意味を有する狭義の「方等」とは「華嚴・般若・法華涅槃以外の大乗経典」ということです。

日蓮聖人は、『守護国家論』(九一頁)において、『無量義経』説法品(『開結』二二〜二三頁)より、釈尊が四諦の教えを説いた後、次に方等十二部経を説いたことを根拠として、『阿含経』の次が「方等経」であると定めます。

一方、般若部の代表的な経典には、『大般若波羅蜜多経』『摩訶般若波羅蜜経』『放光般若経』『光讚経』『金剛般若波羅蜜経』『仁王護国般若波羅蜜多経』などがあり、結経は『仁王般若波羅蜜経(仁王経)』とされます。二乗(小乗)と大乘(菩薩乗)は対立的な教えではなく、同じ「空」の立場から淘汰できることを伝えんがために説かれました(淘汰)。

「般若」とは、「智慧」の意で、「空」という立場で物事を観察する智慧をいいます。「空」とは、この世のすべての物質と現象(森羅万象)の真の姿(諸法実相)は、「空」であるとする立場で、万象は縁起(因縁起生)によって生滅を繰り返すという真理に立脚しま

す。大乘仏教がどのように起ったのかは明確でない点もありますが、一説に西北インドで一切有（諸法は実在するという真理。仮諦）を説いた説一切有部と呼ばれる小乗仏教の一派に対し、最初に南インドで一切皆空（諸法は空虚なものであるという真理。空諦）を強調した般若思想系の大乗仏教が起ったといわれます。それをまとめた初期の『般若経』は大乗仏教経典の先駆となり、『般若経』自体が幾種もの経典を生むと同時に、その思想の上に更に新たな思想を盛った大乘経典が生まれることになったといわれます。

日蓮聖人は、『守護国家論』（九二頁）において、『涅槃経』聖行品（『正蔵』一二巻四四九頁）の、方等の次に般若を説いたとする経文をもつて、「方等経」の後に『般若経』が説かれたことの論拠としています。

なお、これら方等部・般若部に属する諸経典の説時の前後については詳らかでない部分もあるようです。両者が同時進行的に説法されたとも、方等部が先で般若部が後であるとも言われています。『仁王般若波羅蜜経』序品（『正蔵』八巻八一五頁）には、「二十九年に摩訶般若波羅蜜・金剛般若波羅蜜・天王問般若波羅蜜・光讚般若波羅蜜を説く」と見え、仏が二九年間に亘って諸の般若系経典を説き、三〇年目の今、まさに結経である『仁王般若波羅蜜経』を説いているということがわかりますので、ここから、方等部・般若部の諸経の説時を合計して三〇年と数えるというわけです。

(d) 七二歳～七九歳：八年間の説法

法華部系経典が説かれた時節。代表的な経典に『正法華経』『妙法蓮華経（法華経）』『添品妙法蓮華経』などがあり、開経は『無量義経』、結経は『観普賢菩薩行法経（観普賢経）』とされます。法華経が八ヶ年の説法であったといわれる所以は、『妙法蓮華経』が全八巻からなることと関連があるとされます。

内容については、菩薩乗・二乗（声聞乗・縁覚乗）の区別をひとたび開いて、一仏乗に会したところから、「開会」の経典と呼ばれます（開会・開頭）。

「開会」については、『妙法蓮華経』全二十八品（二十八章）を例に挙げれば、前半十四品の迹門と呼ばれる部分では、釈尊が声聞・縁覚・菩薩の三乗に各別に説いてきた悟りの境界を方便の教え（権教）であるとして開き、一仏乗（一乗・大乘）という真実の教え（実教）を顕した「開三頭」「開権顕実」という開会がなされ、後半十四品の本門と呼ばれる部分では、近成の仏（近く三十歳あるいは三十五歳で成道を果した伽耶始成の釈尊の垂迹身）を開いて、遠成の仏（遠く久遠の過去世に成道を遂げた久遠実成の釈尊の本地身）が顕された「開近顕遠」「開迹顕本」という開会がなされています。

平たく言えば、前半では「仏なるものの空間的普遍性（悉皆成仏・二乗作仏・悉有仏性）」が説かれ、後半では「仏なるものの時間的不変性・永遠性（如来常住・久遠実成・常住・仏性）」が説かれたわけです。これによって、九界（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩）の衆生の成仏のみならず、釈尊有縁の娑婆世界（われわれの住む世界全体）もまた、永遠の浄土（淨仏国土・常寂光浄土）となるわけです。このことを説いた経文が、如来寿量品のいわゆる自我偈に説かれる「我此土安穩（我が此の土は安穩にして）」「我浄土不毀（我が浄土は毀れざるに）」の一節なのです。この教えを専門用語で「娑婆即寂光」といいます。

(e) 八〇歳二月一五日(涅槃) … 一日一夜の説法

涅槃部系經典が説かれた時節。代表的な經典に『大般涅槃經(涅槃經)』『大般泥■經』『大悲經』などがあります。

法華經の説法を聴聞しても悟りを得られなかった者(阿闍世王ら)や、法華經の説法の会座に漏れた衆生(迦葉童子や純陀、あるいは法華經方便品の説法の最中に慢心を起こして立ち去った五千起去の増上慢の比丘たち)のために、法華經で説いた開会の思想を再説した經典で、■拾經(落ち穂拾い)と呼ばれます。『涅槃經』では、法華經と同様に如来常住と悉有仏性を説きます。他の常樂我淨、三宝一体、闍提成仏、三乘歸一などの教義は、みな如来常住と悉有仏性の二大要義から生じた法門といわれます(横超慧日著『涅槃經』平楽寺書店)。

参考までに付け加えますと、天台教学では、このような經典の説時と所説の内容から、(a)を華嚴時、(b)を阿含時(鹿苑時)、(c)を方等時と般若時、(d)と(e)を併せて法華涅槃時という五時の大部(五部)を分別し、更に仏の四種類の「化導の教法」(化法四教)と四種類の「化導の儀相」(化儀四教)の都合八教を五時に配当した、「五時八教」と呼ばれる教相判釈を立てることは、よく知られるところです。

さて、日蓮聖人は更に、この五つの時系列のうち法華經の位置づけをより明確にするために、(d)と(e)の前後の經典について詳細な分析を加えています。その点を『守護国家論』の叙述にしたがって確認してみましよう。

まず、法華經の開經とされる『無量義經』に着目します。そもそも『無量義經』説法品(『開結』一二頁以降)の中で、華嚴・阿含・方等・般若のことについて触れている時点で、すでにこれら諸經典の後に『無量義經』が説かれていることは自明なことなのですが、特に『般若經』の後に『無量義經』が説かれたことは、『仁王般若波羅蜜經』序品(『正藏』八卷八二五頁)の「二十九年」の年数と、「四十余年には未だ真実を顕さず」と説く『無量義經』説法品(『開結』二二頁)の「四十余年」の年数とを会通することで理解できるとしています。四〇数年間という年数は、釈尊五〇年(嚴密には五一年)の化導を三十成道を出発点として起算したとき、華嚴が成道最初の一年目の年末の二二日間、阿含が翌年からの一二年間、方等般若が続く三〇年間の合計四二年間余りの説法を指しています。そのことを前提として、「四十数年間は真実を説き顕さなかった」と述べる『無量義經』は、三〇年間の説法の『般若經』のちに位置づけられるということになります。実に明解な論法です。

次に、『無量義經』の後に説かれた經典について確認しましょう。法華經の序品に「仏この經を説き已つて、結跏趺坐し、無量義処三昧に入りたもう」(『開結』六〇頁)とみえますが、ここでいう「この經」とは『無量義經』をさします。なぜならば、その後、仏が入った無量義処三昧という禪定は、すべての諸仏が法華經を説くに先だつて必ず入る実相の禪定で、二乗・三乗・五乗などの無量の義(無量義・諸經)の本拠(一乗・一仏乗・大乘・法華經)を開出する三昧であったからです。この三昧から安祥として起った釈尊が、舍利弗らに向かって説いたのが、「諸仏の智慧は甚深無量なり、その智慧の門は

難解難入なり」（『開結』八六頁）と口火を切った法華經の方便品の説法だったので。これらの説示を整理すると、法華經の直前に『無量義經』が説かれていることになり。また『無量義經』では、「從一出多」といつて、一つの真実から多くの教えが説かれることが示されますが、まだ法華經に至らないので、その具体的内容は伏せられたままでした。これが、『無量義經』が法華經の開經とされる所以です。

次に、法華經の結經とされる『觀普賢菩薩行法經』に着目します。本經には、「広く妙法を説きたまふこと妙法華經の如し」（『開結』六二〇頁）とあるように、『觀普賢菩薩行法經』に法華經のことについて触れているので、『觀普賢菩薩行法經』が靈鷲山での法華經の説法の後に説かれていることは一目瞭然です。また、この經典が釈尊が最期の旅の途中に立ち寄ったヴァイシャリー（毘舍離）国の大林精舎での説法であること（『開結』六〇〇頁）、「却つて後三月、我まさに般涅槃すべし」（『開結』六〇〇頁）と釈尊自ら三ヶ月後の涅槃を宣告していることなどから、『涅槃經』の直前に説かれた經典であることもわかります。『觀普賢菩薩行法經』が法華經の結經である所以です。なお、涅槃が二月一日であるとする、逆算して『觀普賢菩薩行法經』の説法は、七九歳の一月中旬頃になるでしょうか。

最期に『大般涅槃經』に着目します。『大般涅槃經』如来性品において、「法華の中の八千の声聞記別を受くることを得て」（『正藏』一二卷四二〇頁）と説かれている一節は、法華經勸持品において学無学八千人に授記（未来成仏の保証）がなされたことをさしているわけですが、『大般涅槃經』において法華經での出来事が記されているということは、『大般涅槃經』が法華經より後に説かれていることの証となります。そして、この經典は釈尊の最期の遺言の教えに位置づけられているのです。

このように、日蓮聖人は、あくまでも仏説をもととして、諸經の順序・次第を整理しております。まさに「法に依つて人に依らざれ（仏陀の説いた教えのみに依拠し、仏陀以外のいかなる者の言葉も依り処としてはならない）」の仏誠（『大般涅槃經』の法四依の第一、『正藏』一二卷四〇一頁）を守つて、あくまでも仏説そのものに準拠するのです。また単に經文証拠を挙げるにとどまらず、自己の主張と矛盾する反証についても提示し、これに自己の見解を示して会通（矛盾を解消し一貫した道理を提示すること）を加えるという姿勢や、こうして展開する厳正かつ綿密な考察は、真蹟の存在が認められた遺文では『守護国家論』（九〇〜九三頁）以外には見られません。

本号では、前回(『法華』九七卷三号)紹介した、釈尊の一代の説法の次第をもととして、法華経の位置づけを再確認し、その前後の経説と法華経の説示とを比較することで、日蓮聖人が法華経の超勝性・優勝性を導き出した法門の一端について確認をしていきたいと思えます。以前にも触れた、五時八教などの教相判釈に基づく厳密な理論は、ここでは対象としていません。法華経とほかの経典の優劣を論じるにあたり、諸経典の教相の具体的内容を比較するよりも以前に、より明快な判断の基準があることを、日蓮聖人は知っていたのです。

まず、日蓮聖人が諸経典の浅深・優劣を判断する際の究極の経文証拠(文証)は、『妙法蓮華経』法師品の「我所説経典無量千萬億已説今説当説。而於其中此法華経最為難信難解(我が所説の経典無量千万億にして、已に説き今説き当に説かん。而も其の中に於て此の法華経最も為れ難信難解なり)」「(開結』三二二頁)でした。いわゆる已今当三説超過の文と呼ばれるものです。「已今当」とは、「已に説き今説き当に説かん」の文の略語で、法華経が釈尊の説かれた経典の中で最も勝れていることを言ったものです。天台大師智■の『法華文句』によれば、「已説」とは四十余年の間に已(すで)に説かれた爾前経(法華経以前の華嚴・阿含・方等・般若の諸経)、「今説」とは法華経を説く直前に今しがた説かれたばかりの開経『無量義経』、「当説」とは法華経の後に当(まさ)にこれから説かれるところの『涅槃経』を、それぞれ指すものと積されています。爾前経(『無量義経』を含む)は、難解難入の法華経の開会の思想を説くにあたり、事前に衆生の機根(資質・能力)を育み高めてきた方便の教えですから、爾前経の内容は法華経に比べれば信じ易く解(さと)り易い「易信易解」の教えであり、また法華経の開会の法門が披瀝された後の涅槃経は、法華の教義を再説(追説追派)したにすぎませんから、法華経の会座にいた聴衆の多くにとっては、すでにのみこむのが容易い、やはり「易信易解」の教えでありました。ですから、これら已説・今説・当説の三説の説法のいずれと比較しても、法華経はすべての経典に超過して、最も信じ難く解り難い「難信難解」の教えであるというわけです。これを「三説超過」といいます。

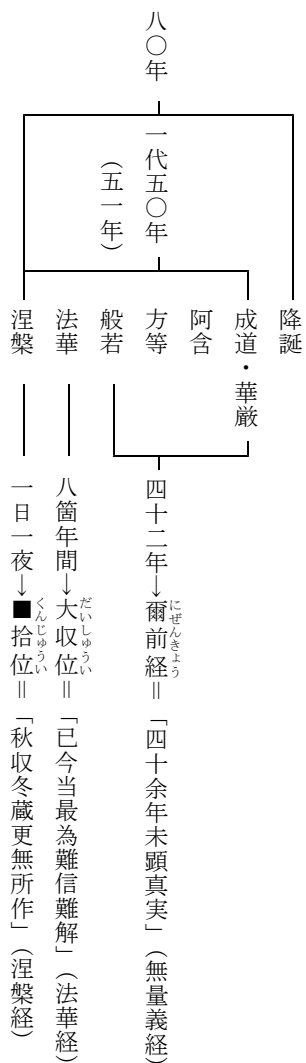
法華経が難信・難解・難入・難持であるのは、その教えが釈尊の本懐・真実をありのままに披瀝した随自意(自らの本意のままに説くこと)の説法だったためにほかなりません。前回も略説しました通り、法華経の重要教義は、仏はすべてに遍満する、すべてが成仏するという迹門の開会と、仏は永遠に存在する、すべてが永遠の仏になる、その世界は永遠の浄土になるという本門の開会とに集約されます。『立正安国論』等の著作にみられる日蓮聖人の解釈に基づいて、更に現代に即した表現に置き換えれば、法華経の主題は、「平等」と「平和」といえるかも知れません。現在ではありきたりの言葉となっておりますが、人類はまだこの理想を実現していません。過去に遡っても、例えば釈尊の時代のインドでは、カースト制度という差別制度が存在し、インド十六大国が紛争を繰り返していたわけで、こうした社会には「平等」「平和」を説く法華経的な考え方が受け容れられるはずがありませんし、日蓮聖人の生きた鎌倉時代の日本においても、身分の差別は当然のことでしたし、戦を生業とする武士政権の鎌倉幕府が平和を容認するはずありません。まさに、

当時の社会においては、法華経は難信・難解・難入な教えであり、この教えを社会に実践することは、難持（たもちがたいこと）だったわけでは、

これに対して、法華経以前の爾前経は、釈尊が衆生の能力や境遇に即して、臨機応変に説き示した応病与薬の随他意（他者の心に随って説くこと）の説法ですから、衆生にしてみれば理解しやすい内容だったのです。『無量義経』説法品の説示に基づけば、真実を顕したのが法華経、未顕真実（いまだ真実を顕さず）の教えが爾前経ということになります。

このように、法華経法師品の教説だけでも、十分に法華最勝の理論は成り立ちます。しかし、日蓮聖人は、自説を補強するための理論武装を怠りません。法華経の中に法華経が勝れていると説くことは、他の經典にもみられる自讃にすぎないのではないか、という反論に対する答を構えているのです。つまり、法華経の前後の經典の説示を並べみることで、法師品の教説がより不動となることを見出したのです。その経文とは、『無量義経』説法品の「四十余年未顕真実」（『開結』二二頁）と、『大般涅槃経』如来性品の「秋收冬蔵更無所作」（『正蔵』一二卷四二〇頁）でした。日蓮聖人は、『守護国家論』（九四頁）や『報恩抄』（一一九五頁）において、この両文を合わせることで、法師品の「已説今説當説く最為難信難解」になることを証明しております。実は、これらの経証の引用と検討がすべて揃っているのは、真蹟の存在が認められた遺文としては、不思議なことに『守護国家論』と『報恩抄』にしか確認ができないのです。

そこで、本誌九七卷二号で紹介した仏伝にもとづき、同九七卷三号で説明した諸経の次第を示して、これら三つの経文の説示を組み込みますと、別図のようになります。



「四十余年未顕真実」については、すでに前回紹介しましたので、ここでは「秋收冬蔵更無所作」について解説しておきましょう。この経文は、『大般涅槃経』如来性品の一節で、具には「法華の中の八千の声聞に記別を授くることを得て大菓実を成ずるが如く、秋收冬蔵して更に所作無きが如し」（『正蔵』一二卷四二〇頁）と説かれています。「八千の声聞」に関しては、前回、涅槃経が法華経よりも後に説かれた經典であることの文証として引ききましたが、ここでは取り沙汰しません。むしろ重要なのは後半部分です。この経文の大意は、「法華経の中で八千の声聞が未来成仏の保証を授かって、一切衆生の救済という釈尊の大目的が、大いなる果実となって成就してしまつたようなもので、この涅槃経は秋の収穫が終わった後にすることがないようなものである」という意味です。爾前経は、草木が春に芽吹き夏に成長するようなもの、法華経は、それが秋冬に実りとなつたようなもの、涅槃経は収穫が終わって後にすることがないようなものであるという譬えになつていなのです。ただし前述の通り、涅槃経が全く用を為さないのではなく、涅槃経は

「■拾經（■拾位）」とも言われ、收穫が済んだ後の、残った落ち穂拾いの役割を担っていました。涅槃經では、法華經方便品の開会が示される前に立ち去った五千人の増上慢の比丘ら、あるいは迦葉童子や純陀といった法華經の説法の会座に漏れた者たちを対象に、法華經の悉有仏性・如来常住の教えを再説しているのです。この涅槃經の「更無所作」「■拾位」に対して、法華經は「秋收冬蔵」「大収位」にあたるわけです。

このように、『守護国家論』（九四頁、一三一頁）や『報恩抄』（一一九五頁）において、日蓮聖人は、爾前經より法華經が優れていることの文証（經文証拠・經証）として、『無量義經』の「四十余年未顕真実」の文を、法華經より『涅槃經』が劣っていることの文証として、『涅槃經』の「秋收冬蔵更無所作」の文を用います。これらの經文は、法華經以外の經典において、法華經が最も勝れていることを証明する貴重な傍証となる、ということです。これらの經文に、法華經の諸經に対する超勝性を説いた已今当三説超過の文を併せることで、より説得力が出てくるというわけです。

つまり約言すると、①『法華經』の已今当三説超過の文に基づき、法華經と余經の勝劣を判じ、それが法華經の独善的解釈でないことを、法華經以外の經証、つまり②『無量義經』「四十余年未顕真実」の文と、③『涅槃經』「秋收冬蔵更無所作」の文とを傍証として引いて補完するのです。②と③を合わせると、①の内容と同等になることに気がきます。②だけでは、法華經以前の經典と法華經との勝劣が明らかとなっていないだけで、法華經以後の經典と法華經の勝劣は明かではありません。③だけでは、法華經と涅槃經の勝劣は明示されますが、爾前經と法華經の勝劣は判然としません。そこで、②と③を合わせること、法華經の超勝性が明らかとなり、法師品の三説超過の文が他の經典から立証されることになるのです。『大般涅槃經』如来性品（『正蔵』一一卷四〇一頁b）の「依法不依人（仏陀の教えを拠り所として、他のいかなる菩薩・人師の言葉も用いてはならない）」という經典受容の態度から導き出された、まさに卓見といえるでしょう。

こうした理論の展開は、初期遺文の『守護国家論』（九四頁）と晩年の『報恩抄』（一一九五頁）とでは、まったく共通しています。このことは、晩年まで法華最勝を導き出す論法は変わらなかったことを意味するわけです。