

日蓮教学における善の問題

原 慎 定

(立 正 大 学)

一 は じ め に

日蓮に対する一般的なイメージとして、他宗を批判した攻撃的な僧侶、排他的・独善主義的な人物というマイナスの評価がある。いっぽう、信念を貫き通す意志の強さ、正義のためには自己の身を捧げることをも厭わない果敢な態度は、プラスの評価を得ているように思われる。

日蓮の言動の中には、自己の信ずる「正義」「善なるもの」を後ろ盾にして、他宗の教義やその担い手を「邪悪なもの」として排除するような面も見受けられる。しかしそれはあくまでも他宗の祖師および人師が陥っている過ちを質す場合の一局面であり、短絡的に自己を正当化したり絶対化したわけでないことは言うまでもない。日蓮は、自己の生きる根本の拠りどころを「仏法」に見出そうとしたのであり、仏法の真実を求め、それを体得して社会に伝えることに身を捧げ、教主・至尊の真実の教えの中に主体的に生きることを目指したのである。

では、なぜ日蓮は自己の身を賭してまで他宗を批判しなければならなかったのであろうか。仏法に生きる拠りどころを求めるならば、各人がそれぞれの能力に応じて仏法を受けとめ、実践すればよいではないか、という反論も予

想される。たしかに、仏法であれば何らかの意味ですべて「善」であるとする一般的理解に立つならば、日蓮の態度はきわめて偏狭で独善的なものと評されるかもしれない。はたして日蓮の捉えた「善」とは何か、そして徹底して批判されなければならない「悪」とは何か、という問題がここに提起されてくるのである。

ところで日蓮の他宗批判は、対外的には北条幕府に上奏した『立正安国論』に端を発する。周知のように『立正安国論』は、当時の社会が直面していた災難の原因を追求し、法然浄土教が教主釈尊の真意に背く「謗法」の罪に陥っていることを指摘して、その禁断を迫った諫言の書である。その災難対治の方策を決した結論部分に、「汝早改^{クメテ}信仰之寸心^ヲ速^ニ帰^{セヨ}実乗之一善^ニ」⁽¹⁾という有名な一節がみられる。はたしてこの「実乗之一善」とは何を意味するのであるか。「一善」とは法華経を指すというのが通常の解釈であるが、あえて「一善」と表現することによって、日蓮は何を提示しようとしたのか、という問題を等閑視してはならないと思われる。単に法華経に帰依せよといったのでは、日蓮の独善的な自己主張とも誤解されかねない。日蓮の生涯に視点をおくとき、日蓮は自己を含むすべての人間が帰依しなければならぬ絶対的に「善」なるものを志向し、自己の全存在を賭けてその「一善」を具現化することを目指したのではないか、と推測される。そうした視座から改めて「一善」という用語に着目しなければならないのである。

そこで小論では、まず『立正安国論』にみられる「一善」の意味を探り、ついで遺文中に論じられる「小善」と「大善」との対比、および『開目抄』に示される「正善」という語に着目し、さらにその対極に位置する「悪」の問題と合わせて考察することによって、日蓮教学における「善」の概念を明確化しようとするものである。

二 『立正安国論』における「一善」について

日蓮の遺文には「善」という用語が随所にみえるが、世俗倫理的な規範にもとづく善と、出世間的な規範にもとづく善とに分けられる。この点について日蓮は『守護国家論』の冒頭部分に、

世間善惡在_ニ眼前_ニ愚人可_レ弁_レ之_ヲ。於_ニ仏法邪正・師善惡_ニ者、証果聖人尚不_レ知_レ之_ヲ。況於_ニ末代凡夫_ニ乎_{（3）}。

と論じて、世俗の価値観による善惡は誰にでも判断できるが、仏法における善惡を見きわめることは困難であり、そこに大きな問題があると指摘する。『守護国家論』の主要テーマの一つは、仏教における「善知識」と「悪知識」の問題であり、特に末法の時代においては、仏法を抛りどころとしながらも、それとは知らずに「悪知識」に惑わされ、かえって惡道に墮ちることがあるという問題が提起される。具体的には法然淨土教が積尊の真意に背いた「謗法」に陥っており、それ故にその罪を顯現させなければならないと説かれる。そして仏法を抛りどころとする上で真の「善知識」は何かという設問に対しては、「在世滅後、一切衆生誠善知識法華經是也_{（4）}」と結論づけられている。

こうした『守護国家論』の論点を裏付けとしながら、日蓮は『立正安国論』を著して幕府に上奏したわけであるが、その結論部分に、

汝早改_ニ信仰之寸心_ニ速歸_ニ実乘之一善_ニ。然則三界皆仏国也。仏国其衰哉。十方悉宝土也。宝土何壞哉。国無_ニ衰微_ニ土無_ニ破壊_ニ身是安全_ニ心是禪定_ニ此詞此言可_レ信可_レ崇矣_{（5）}。

と説かれるのである。

そもそも『立正安国論』は全十段の問答形式から成り、当時の社会が直面していた災難興起の原因は、法然淨土教

の「謗法」にあると指摘し、その禁断を迫った諫言の書であるが、その大部分が法然浄土教の「破邪」に費やされており、標題の「立正」の部分はわずかに右の第九問答末尾の数行の文にすぎない。しかも日蓮が中心テーマとして掲げたのは「実乗之一善」という抽象的な表現にとどまっている。ここでいう「一善」とは、日蓮の主旨からいえば法華経をさすことは確実であるが、その具体的な内容は示されていないのである。

では、なぜ日蓮はその内容を明示しなかったのか。鈴木一成氏によれば二つの理由があるという。第一に、『立正安国論』は幕府への勘文であって、まず邪を破して執権等を驚ろかせ、次に召喚された場合に正法を奏上する意図があったこと。第二に、『立正安国論』は佐渡流罪以前の述作であり、未だ法華経の行者、本化上行菩薩としての資格が備わっていなかったこと、などが挙げられる。さらに同氏は、「本論は聖人の理想たる立正安国の旗標を先づ打建てたのである。その理想の内容は一生を費して説き出されるのである。これ本論の元意が他の一切の御書を待つて明かにされる所以である。換言すれば他の一切の御書は本論に示されたる立正安国の旗標に統率されてゐると見ていゝのである⁽⁶⁾」と論じている。

この鈴木氏の所論によるならば、日蓮が理想とした「立正」ないし「一善」の内容は、日蓮が一生を費やして求めた大きな課題であったと考えることができる。換言すれば「一善」とは、単なる日蓮の独善的な主張ではなく、自己の身命を捧げることによってしか開顕し得ない意味内容を有するのではないか、と推測されるのである。

三 「小善」と「大善」について

日蓮の遺文において、仏法における善悪の問題が論じられるとき、しばしば「小善」に対する「大善」という用語

がみられる。その概念について『南条兵衛七郎殿御書』には、

末法になり候へば五濁さかりにすぎて、(中略) わずかの邪法の一をつたへて無量の正法をやぶり、世間の罪にて惡道におつるものよりも、仏法を以て惡道に墮^ルもの多^シとみへはんべり。しかるに当世は正像二千年すぎて末法に入て二百余年、見濁さかりにして、惡よりも善根にて多^ク惡道に墮^ルべき時刻也。惡は愚痴の人も惡とすればしたがわぬへんもあり。火を水を用^ヒてけすがごとし。善は但^タ善と思^フほどに、小善に付て大惡のをこる事をしらず。

(中略) 善なれども大善をやぶる小善は惡道に墮^ルなるべし。⁽⁷⁾

と論じられている。ここでは「世間の罪」とは次元を異にした仏法における罪が問題とされており、たしかに仏法であれば何らかの意味ですべて「善」ではあるが、日蓮はその中に「小善」と「大善」があると指摘する。この場合の「小善」とは、自己を判断の規準において釈尊の教えを選ぶことであり、「大善」とは釈尊の本意に随順することを意味している。すなわち自己の判断では「但だ善と思」⁽⁸⁾ っている、教主釈尊の本意を無視した恣意的な仏教受容では「大善をやぶる」ことになり、かえって大惡に陥るという論理である。

同様の説示は『下山御消息』にもみられ、

世間に智者と仰^カるる人々、我もく時機を知れりく^クと存ぜられげに候へども、小善を持て大善を打^ツ奉り、權經を以て実經を失ふとがは、小善還て大惡となる、藥^ツ變て毒となる、親族還て怨敵と成^ルと成^ルが如し。⁽⁸⁾

と論じられる。また『千日尼御前御返事』には、

今日本国の女人は必ず法華經にて仏になるべきを、たばらかして一向に南無阿弥陀仏になしぬ。惡ならざればすかされぬ。仏になる種ならざれば仏にはならず。弥陀念仏の小善をもつて法華經の大善を失^フ。小善の念仏は大惡

の五逆罪にすぎたり。⁽⁹⁾

と説かれている。

これらはいずれも浄土教批判の文面にみられる説示であり、日蓮は人間の「機」を中心とした仏教受容に立つ浄土教に対して、人間の側の価値判断で釈尊の「教」を選ぶことは、「小善」をもって「大善」を破ることになり、それは教主釈尊の本意に背いた「大悪」になると論じている。仏法における価値判断の規準は、人間の側ではなく教主釈尊の側にあり、あくまでも釈尊の本意が示された「教」に随順すべきであるというのが日蓮の一貫した主張である。

四 『開目抄』にみる「正善」について

日蓮は二度目の流罪地である佐渡において『開目抄』を著し、真の「法華經の行者」としての自己の資格確認をおこなっているが、その中で仏法における究極的な「善」の問題について、「但法華のみ正善也」と論及している。それは次の文脈の中で説かれる。

第二の惡世中比丘と指るゝは法然等の無戒邪見の者なり。涅槃經云我等悉名邪見之人等云云。妙樂云自指三教皆名邪見等云云。止觀云大經云自レ此之前我等皆名邪見之人也。邪豈非惡等云云。弘決云邪即是惡。是故當レ知。唯円為レ善。復有レ二意。一者以レ順為レ善以レ背為レ惡。相待意也。以レ著為レ惡以レ達為レ善。相待絶待俱須離レ惡。円著尚惡。況復余耶等云云。外道の善惡は小乘經に對すれば皆惡道。小乘の善道乃至四味三教は法華經に對すれば皆惡惡。但法華のみ正善也。爾前の円は、相待妙・絶待妙に對すれば猶惡也。⁽¹⁰⁾

これは法華經勸持品の「三類の強敵」の第二「道門増上慢」が陥っている「邪見」の問題を追究する中で、『涅槃

經』『法華玄義釈籤』『摩訶止観』『止観輔行伝弘決』が引用され、仏法における究極的な善と悪の問題を論じる文面である。なかでも注目すべきところは、『止観弘決』の引用文のうち、「唯円を善と為す。復た二意有り。一には順を以て善と為し、背を以て悪と為す。相待の意也。著を以て悪と為し、達を以て善と為す。相待絶待俱に悪を離るべし。円に著する尚悪なり。況や復余をや」という箇所である。この部分を試訳すれば、純粹の法華の円を善とする。それには相待と絶待の二意があつて、実相に順ずることを「善」とするのに対して実相に背くことを「悪」とするのが相待の世界である。いっぽう「著」することを悪とし、「達」することを善とするのが絶待の世界である。相待でも絶待でも、ともに悪を離れさせることが主眼であり、円教に執著することでは善と悪である。まして藏・通・別の三教に執著することはなおさらである、という意味になる。

そして引用文の次下には日蓮の解釈が付加され、外道で善悪といつても小乗経から見ればみな悪道であり、小乗でいうところの善道は大乗から見れば悪道となり、釈尊一代の経教のうち「四味三教」は法華経に相對すればみな邪惡となる。純粹なる法華のみが「正善」であつて、円教のなかでも法華以前の円教は、法華経の相待妙・絶待妙と比較すればなお惡である、と論じられている。

ここでは『止観弘決』の「唯円を善と為す」という表現を、日蓮は「但法華のみ正善也」と言い換えたものと考えられる。そして日蓮は、純粹な法華の円教が「善」となることの意味を、相待妙と絶待妙という二つの観点から捉えていたことになる。すなわち相待妙は、隨順の「順」を善とし、違背の「背」を惡とみなして、善と惡との相對關係において「善」を捉えようとする立場である。いっぽう絶待妙は、相對的な善惡を超越して「唯円」に「達」することをもって絶對的な「善」とする立場であつて、円教に対する執著をも離れることが求められているのである。

このように見てくるとき、前項で一瞥した「小善」と「大善」の対比論は、ここである相待妙の立場であり、日蓮が自己の身命を賭して追究したと考えられる「実乗の一善」は、絶待妙の立場を意味するのではないかと仮定される。であるとすれば、日蓮は相対的な善悪を超越して「唯円」に「達」することを究極的な「善」とみなし、それを「一善」ないし「正善」と表現したものと推測できるのである。

五 天台の善悪相資説と日蓮の実践倫理

ところで仏教における善と惡の關係論は、田村芳朗氏によれば、善惡二元論と善惡一元論を止揚するものとして、空觀による善惡相互關係論ないし善惡不二論が主張されたという。⁽¹¹⁾ 特に天台教学では「善と惡とが敵対しつつ、統一されている」という論理が明確化され、「善惡相資説」として提唱される。それは『法華玄義』巻五に、

祇惡性相即善性相。⁽¹²⁾ 由惡有善離惡無善。翻於諸惡即善資成。⁽¹²⁾

と端的に論じられるように、善と惡とは互いに助け合いながら存在すること、すなわち善に即して惡があり、惡がなければ善もまたないことをいったものである。この善惡相資説は「相對種」とも称され、安藤俊雄氏によれば、相對種は天台智顗の実相論における最も優れた特色で、円融論理の最高極處であり、「敵対的相即の弁証法」として高く評価される⁽¹³⁾ところである。

日蓮も『始聞仏乘義』の中で、法華經の教理的特質がこの「相對種」の開会にあることを論じており、末代における法華經の実践修行は、この教理にもとづくことを弁えなければならないと説いている。⁽¹⁴⁾

日蓮の「法華經の行者」としての実践は、他宗の教義的な過ちを徹底的に批判し、それに伴う法難・迫害を忍受す

るところにその特色がある。そのとき日蓮は、法華經を絶対的な規範としながら、法華經の「善」と対立する「悪」とを同時的な関係で捉えている。この点について『智慧亡国御書』には次のように論じられる。

今末代惡世に世間の惡より出世の法門につきて大惡出生せり。これをばしらずして、今の人々善根をす（修）れば、いよ／＼代のほろぶる事出来せり。今の代の天台真言等の諸宗の僧等をやしなうは、外は善根とこそ見ゆれども、内は十惡五逆にもすぎたる大惡なり。しかれば代のをさまらん事は、大覺世尊の智慧、ごとなる智人世に有て、仙予國王のごとなる賢王とよりあひて、一向に善根をとどめ、大惡をもて八宗の智人とをもうものを、或はせめ、或はながし、或はせ（施）をとどめ、或は頭をはねてこそ、代はすこしをさまるべきにて候へ。法華經の第一の卷の諸法実相乃至唯仏与仏乃能究尽ととかれて候はこれなり。本末究竟と申は、本者惡のね（根）善の根、末と申は惡のをわり善の終ぞかし。善惡の根本枝葉をさとり極めたるを仏とは申なり。⁽¹⁵⁾

ここでは要するに、当時の諸宗の僧侶が自己の判断によって修する「善根」が、実は「大惡」に陥っていると指摘し、その「大惡」に対する批判を徹底すべきことが主張されている。しかも法華經の諸法実相の教理は「善」と「惡」とを究極的に一つの対立概念で捉えるところに特質があり、それをさとり極めるのが仏の境界であると説かれている。

これと同様の論点は、次の『富木入道殿御返事』にもみられる。

善と惡とは無始よりの左右の法也。權教並諸宗の心は善惡は等覺に限る。若爾者等覺までは互に失有べし。法華宗の心は一念三千、性惡性善妙覺の位に猶備れり。元品法性は梵天・帝釈等と顯れ、元品の無明は第六天の魔王と顯たり。⁽¹⁶⁾

すなわち「善」と「悪」とは、「無始」という永遠性をもつ対立概念であり、両者は根本的な相互関係をもつことによって、法華経の「一念三千」の教理の中に円融して収められているというのである。

このように見てくるとき、日蓮の実践課題は、法華経を「明鏡」⁽¹⁷⁾として現実社会を照射し、その教えに背く「謗法」の罪を顕在化し、法華経の「善」と謗法の「悪」とを同時的な相互関係で捉えながら、しかも善悪の対立を乗り越えるところに、その本質的な意義があつたと考えられる。このことは『種種御振舞御書』の中で次のように明解に説かれている。

相模守殿こそ善知識よ。平左衛門こそ提婆達多よ。念仏者は瞿伽利尊者、持斎等は善星比丘。在世は今にあり、今は在世なり。法華経の肝心は諸法実相ととかれて本末究竟等とのべられて候は是也。⁽¹⁹⁾

釈迦如来の御ためには提婆達多こそ第一の善知識なれ。今の世間を見るに、人をよくなす（成）ものはかたうど（方人）よりも強敵が人をばよくなしけるなり。⁽²⁰⁾

日蓮が仏にならん第一のかたうどは景信、法師には良観・道隆・道阿弥陀仏、平左衛門尉・守殿ましまさずんば、争か法華経の行者とはなるべきと悦^ツ。⁽²¹⁾

すなわちここでは、日蓮に敵対した人物が具体的に挙げられ、それらを釈尊に敵対した存在と対比することによって、法華経弘通に伴う法難は釈尊との同時性にもとづく宗教体験であつたと論じられている。つまり釈尊においてもまた日蓮においても、法難の加害者の存在が「法華経の行者」としての実践課題を全うする上で不可欠の資助であつたと表明されているのである。

六 むすびにかえて

以上の考察により、『立正安国論』に提起された「一善」と、『開目抄』で論及された「正善」とは、いずれも日蓮が目指した究極的な「善」の問題であり、それは「法華經の行者」としての実践活動を貫くことによって到達し、実証し得た世界であったと考えることができる。

日蓮の教学における善と悪の問題を再説するならば、日蓮はまず、法華經の相待妙としての対比論において、末法の社会における「悪」の存在を「謗法」の罪という形で指摘し、善と悪の対立の図式を描いていた。それは、潜在的な「悪」を顕在化させることによって「善」の発揚をはかるという、きわめて逆説的な発想に立っていたものと考えられる。このことは、原理的には天台教学の「善悪相資説」および「一念三千」の円融論理に立脚するものであり、日蓮はそうした論理を机上の観念論にとどめるのではなく、実践倫理として社会に具現化することを目指していたのである。つまり日蓮は、「法華經の行者」として法難・迫害を受けながら、それを忍受することに身命を捧げ、実践倫理を貫くことによって、善悪の対立を乗り越えた究極的な「善」（絶待妙）に達することができたわけである。

なお、今回の考察の延長線上には、日蓮における「善」の概念が、さらに「仏種」の問題へとつながる論理があるが、その点については今後の研究課題としたい。

注

(1) 立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』（改訂増補版、一九八八年、身延山久遠寺発行、以下『定本遺文』と略称）二二六頁。

- (2) 小松邦彰著『日蓮聖人全集』第一巻、宗義1（一九九二年、春秋社）の「実乗の一善」の語註には、「法華經のこと。実乗とは権乗（仮りの教え）に対する語で、真実の仏意を説いた教えのこと。一切衆生の成仏を実現する唯一の善教であるから、法華經を実乗の一善という」（四三八頁）との解説がみえる。

- (3) 『定本遺文』八九頁。

- (4) 『定本遺文』一二五頁。

- (5) 『定本遺文』一二六頁。

- (6) 鈴木一成著『日蓮聖人御遺文講義』第一巻（一九三二年、龍吟社、再刊一九五七年、日蓮聖人遺文研究会）二二頁。

- (7) 『定本遺文』三二二―三頁。

- (8) 『定本遺文』一三―三頁。

- (9) 『定本遺文』一五四―三頁。

- (10) 『定本遺文』五九五頁。

- (11) 田村芳朗稿「善惡一如」（仏教思想研究会編『仏教思想2 惡』第四章所収、一九七六年、平楽寺書店）一六四―九頁。

- (12) 『大正新脩大藏經』第三三卷七四三頁c。

- (13) 安藤俊雄著『天台性具思想論』（一九七三年、法藏館）四五―五四頁。

- (14) 日蓮の『始聞仏乗義』には、「夫末代凡夫修スル行ニ法華經ヲ意有ニ一。一就類種ノ開會、二相對種ノ開會也」（『定本遺文』一四五―二頁）と提起し、なかでも「相對種ノの開會」とは「煩惱・業・苦」の「三道」を「法身・般若・解脱」の「三徳」に転ずる教理であるとして、「我等衆生自ラ無始曠劫ニ已來具ニ足ニ此ニ三道ヲ今値ニ法華經ヲ三道即三徳ニ也」（『定本遺文』一四五―三頁）と論じられる。

- (15) 『定本遺文』一一二九―三〇頁。

- (16) 『定本遺文』一五二〇頁。

- (17) 日蓮は法華經を「明鏡」として受けとめ、常に自己および現実社会のあり方を照射する絶対的な規範としている。この点に関しては、北川前肇著『日蓮教学研究』（一九八七年、平楽寺書店）八七―八頁等参照。

- (18) 日蓮が問題提起した「謗法」という罪の特色、および罪の顕在化という問題については、拙著『日蓮教学における罪

の研究』（一九九九年、平楽寺書店）を参照されたい。

(19) 『定本遺文』 九七一頁。

(20) 『定本遺文』 九七二頁。

(21) 『定本遺文』 九七三頁。

(22) 日蓮における「善」と「仏種」の関係については、茂田井教亨著『観心本尊抄研究序説』（一九六四年、山喜房佛書林）二五九―二六七頁等参照。

