

「方便品三世代関与説」という設定とその射程

津田眞一

I. 問題の所在

- 所謂「小善成仏」がSaddharma-puṇḍarīka-sūtra「方便品」の救済論の尖端をなすべきものであることは、サンスクリット・テキストを読めば直観的に理解できる。
- 「小善成仏」とは、例えば

【引用 1】

namo 'stu buddhāya kṛtaikavāraṃ yehī tadā dhātudhareṣu teṣu / vikṣiptacittair api ekavāraṃ te sarvi prāptā imam agrabodhim //96// (K.,52.9-10)	小善成仏のパラグラフ全14 パッセージのうちの第13。 三つの例外的パッセージの内 の一つ。
--	---

【羅什訳】

「若し、人、散乱の心にて 塔廟の中に入りて
一たび南無仏と称えば 皆、已に仏道を成ぜり。」(岩波、上、116頁)

もう一つの例のとして

【引用 2】

sikatāmayān vā puna kūṭa kṛtvā ye kecid uddīśya jināna stūpān / kumārakāḥ krīḍiṣu tatra tatra te sarvi bodhīya <u>abhūṣi</u> lābhinaḥ //82// (K.,52.11-12)	第4パッセージ(v.80-81) アオリスト形を示している例。 14パッセージ中11例が この定形句を示す。
--	---

この論文は、2007年6月25日に在家仏教こころの研究所で行われた、第5回法華経思想懇談会において発表されたものである。

【羅什訳】

「乃至、童子の戯れに 沙を聚めて仏塔を為れる
かくの如きの諸の人等は 皆、已に仏道を成じたり。」(岩波、上、114頁)

- 「小善成仏」は、これまでどのように理解されてきたのか。
- 『大智度論』 卷第七
 - 【引用 3】 復次に、小因にして大果、小縁にして大報あり。仏道を求めて一偈を讃し、一たび南無仏と称え、一捻の香を焼くが如きも、必ず仏と作ることを得。(大正 25、112.b.19-20、傍点津田)
- 同じく『大智度論』 卷第九十三
 - 【引用 4】 「復次に、須菩提は法華經の中に、仏に於て作す所の小功德にして、乃至、戯笑して一たび南無仏と称ふるも、漸漸に必ず当に作仏すべし、と説くを聞き、・・・」(大正 25、713.b.25-27、傍点津田)
- 竺道生は『法花經疏』において言う。
 - 【引用 5】 「若し衆生の類有って」より「人有って礼拝し」に至るとは、自下は衆生の過去仏に於て諸の善根を殖え、一豪の一善、皆、之を積みて道を成ぜしことを明かす。(『続蔵』第 27 卷、5.b.20f、傍点津田)
- 現代仏教学の世界において、平川彰博士は言われる、
 - 【引用 6】 「第二の「方便品」は、・・・過去の諸仏のもとで、多くの衆生が仏塔供養等の行法によって「仏道を成ずる者」となった実例を示す。」(『初期大乘と法華思想』『平川彰著作集』第 6 卷 314 ページ、傍点津田)
- しかし、これら、伝統的理解や現代の権威説を一旦脇に置いてわれわれが虚心に直接サンスクリット・テキストに向うなら、「小善成仏」こそが、『法華經』「方便品」の思想の核心なのである、と直観的に理解される。
- しかし、その直観は学問的な、いや学的な(解釈学的な)認識として再獲得されねばならない。その為の条件とは・・・?
- text 論と方法論
 - Saddharma-puṇḍarīka-sūtraは実に一個のenigmaである。「若し文の如く旨を取るときは則ち仏意を失う」(安然『真言宗教時義』第四卷)
 - われわれは各自、自前の解読コードを用意し、それを text に投入する。

するとその text は、そのコードに応じた真理をわれわれに開示する（真理とは、あくまで解釈のことである）。

- われわれの場合のその解読コードが＜「方便品」三世代関与説＞なのである。
- その前に、**enigma**としての「方便品」解読の現実は・・・
＜実証性 **Positivität** と思弁性 **Spekulativität** の二律背反＞
text 表層上の 95% の実証性ではなく、残り 5% の実証性に拠っての **Spekulation**（投機的思弁）に、賭ける・・・。

II. ＜「方便品」三世代関与説＞という設定

- 三世代とは
- (1) 第一世代：『法華経』cult の祖師的人物。宗教的・宗教哲学的天才。二乗及び大乘（菩薩乗）を超えた仏乗・一仏乗の真理を悟ったと弟子達から考えられ、自らもその自信をもっていた。しかし、彼は決して誇大妄想や狂人・瘋狂の徒ではなかった、方便ということを使うから・・・。
- (2) 第二世代：「祖師」の直弟子の世代の人々。素直、穩健。「祖師」の死後、その一代の教説のいわゆる Q 資料的語録集成から「**archetype**方便品」を編集する、「祖師」の教説の多義性・相互矛盾的要素を最終的に調停することなく・・・。
- (3) 第三世代：師匠筋に当たる第二世代の人々から、日頃、「祖師」の為人の偉大性とその教説ないし真理の卓越性を聞かされている、いわば「祖師」の孫弟子の世代。彼ら第三世代は、その「祖師」の教説の卓越性を彼らの現前にある「**archetype** 方便品」の中に見出すことが出来ず、直接に「語録」資料の中にそれを探した。彼らはその「語録」の中に「小善成仏」の Paragraph の本体部分（第二ないしは第四パッセージ以下）を見出し、それこそが「祖師」の教説の核心(**pivot**)であると領悟した。→

「思い返してみるなら、私たちは確かに頑固な子供であった頃、砂遊びをしていて、手で砂を聚めて小堆を作り、それを仏の舍利塔になぞらへて拝む真似をしたこともあった。また、その辺の壁や牆に仏の絵を落書きしたこともあった。しかし、かの祖師の道われる所からするなら、私たちはあの瞬間に仏になっていたのだ・・・。いや、私たちだけではない。世間には特段の信仰心をもっておらず、また、自分でそう思っている人々も多いであろう。むしろ、そういう人々の方が普通かもしれない

い。しかし、そういう人々として、これまで何かの折にふと塔廟の地に足を踏み入れ、ほんの形ばかりの、あるいは巫山戯ながら合掌したり「南無仏」と称えたこともあったであろう。それらの人々も、その瞬間に仏になっていたのだ、現に釈尊がそうであられたような、三十二相を具え、金色の身をした完全な仏陀になっていたのだ。」

○では、「かの祖師の道われる所からするなら」とは、どういうことであるのか。

○「小善成仏」の可能根拠→「仏知見」（「われわれはすでに仏なのだ」）

○なぜ「われわれはすでに仏なのである」のか？それは「われわれ一切衆生を自分（がそう成るの）と同じ仏にしよう、というのが釈尊が過去に菩薩であられた時に立てられた誓願なのであり、その誓願は「既に成就している」（II. v. 61. c 後述）と釈尊によって経中に明確に言い切られているからである。」

○彼らは彼らが新たにその意味を見出した「小善成仏」のその主要部分（第三パッセージ以下、しかし、最後の第十四パッセージは彼らより後の人々の挿入の可能性があるので）を「archetype 方便品」に復活した。

○しかし、ここで第三世代は第三世代(A)と第三世代(B)とに分かれてくる。因みに、後述の *bodhāya janetha chandam* (II.v.62.b) の「二つの理解可能性」のうち、第一の「(汝のその) 菩提を悦べ」は第三世代(A)の人々の立場に、第二の「(さらなる) 菩提に向って意欲を發せよ」は第三世代(B)の人々の立場に対応する。

○補足として……。<「方便品」三世代関与説>を適用することによって「小善成仏」はどのような経過ないしは論理によって単に「過去の実例」（平川博士）であるにとどまらない、われわれ自身の思想（人間的 *Leben* の可能性の制約）の可能性の一つとして再獲得されるのか？

○われわれの近現代仏教学における近代主義的・歴史主義的実証性の壁（いわば、近代的迷妄の壁）

○辛嶋静志氏「法華経における乗(*yāna*)と智慧(*jñāna*)」（田賀龍彦編、『法華経』の受用と展開 平楽寺書店、1993年）に見出された（偶然に見出された）驚くべき言明、

【引用 7】「また、既に指摘されている様に（布施 1934:239）、これらの偈は散文部分で全く言及がなく、別に成立していたものを後世挿入した可能性は大いにある。」（同論文、174 ページ、傍点津田）

○布施浩岳『法華経成立史』大東出版社、昭和9年、昭和42年改訂版)における、別の意味において驚くべき言明。

【引用8】「然し、是等の偈頌は本品長行に其片影も顕れていないのであって、後世の挿入としか思われぬ。(同書、239ページ、傍点津田)

○しかし、この歴史主義、歴史主義的実証主義の壁は『法華経』のtextそれ自体によって簡単にその土台を掘り崩される。すなわち、「小善成仏」パラグラフは、対応すべき長行部分、すなわち長行過去仏章に「全く言及がないのではなく、あるのである。「其片影も顕れていない」のではなく、顕れているのである、その長行に対応する偈文の部分が完全に・・・。

○それは次に示す長行過去仏章中の実践で囲った部分である。

【引用9】「・・・舍利弗よ、私はただ一つの乗に関して、諸衆生に法を説くのである。すなわち、この仏乗を説くのである。何らかの、第二の、あるいは第三の乗があるのではない。舍利弗よ、十方世界の一切処において、このこと(こそ)が法性(dharmatā)なのである。

それはなぜかというならば、舍利弗よ、過去世において、十方無量無数の世界において、諸の如来・応供・正等覚者がおられた。そして、彼らは、多くの人々の利益のため、多くの人々の安楽のため、世間に対する悲愍のため、人々の大きな集団(janakāya)のため、利益のため、そして、諸の天の人間の安楽のために(それらの世界に存在しておられたの)である。彼らは(人々に)種々の目標(abhinirhāra)を示すこと、(彼らが現にそのようにあることの)種々の因縁を示すこと、諸の所縁(ārambana表象の対象)と言辞(nirukuti語源に亘る説明)と善巧方便をもって、(それぞれの)信解するところが種々なる人々の、その気質と意欲において種々なる人々の(それぞれの)意樂を知って(それに応じて種々に)法をお示しになったのであるが、彼ら仏・世尊はすべて唯一の乗に関して(ārabhya)、諸衆生に法をお示しになったのである。すなわち、一切智性を究竟とする(sarvajñatāparyavasāna)仏乗(buddhayāna)を、すなわち、一切衆生に<如来知見>に開眼せしめ、<如来知見>を指し示し、<如来知見>に入らしめ、<如来知見>を悟らしめ、<如来知見>への道に入らしめる(立場たる仏乗)を(お示しになったのである)、すなわち、諸衆生に法をお説きになったのである。

また舍利弗よ、衆生にして彼ら過去の如来・応供・正等覚者の所^{みもと}で(彼らから)直接に法を聞いたかぎりの人、それらの人々はすべて、無上正等覚の獲得者となったのである。」

(K.,40.13~41.9)

- これに対応するのが、次なる「小善成仏」のパラグラフの第一ないし第二パッセージの実線で囲った部分である。

【引用10】

- ① 「無数劫に亘る（長い）過去世においても、（それら如来たちは）すでに般涅槃しておられる（のであるが、）多千の過去の如来たちが（存在して）おられた。それら（過去の如来たち）の量は決して知られない（ほどに多い）(71)。

それらすべての最上の人（たる如来）によって多くの清浄の法が宣揚せられた、多くの喩例を以って、そして、理由や根拠（を示すこと）を以って、（すなわち）多百（千）の善巧方便を以って・・・(72)。

彼らはすべて一乗を説かれたのであり、（人々をその一）乗に入らしめたのであり、（その）一乗において成熟せしめたのである、（彼ら）不可思議（百）千俱胝（那由他）の衆生を・・・(73)。

（それら）勝者たちにはその他にも種々なる方便があったのであるが、（彼ら）諸如来は（それぞれの）天と俱なる世間に於てこの（今私が説こうとしている）最上の法（と同じ一乗の法）を宣揚されたのである、（彼ら）諸如来は（人々の種々なる）信解と意樂を知って（それに対応した）それら（の方便）を以って・・・(74)。

②

そして、誰にせよ衆生にして (ye cāpi sattvās)、その時に、彼ら（諸如来）から直接に法を聞き、或いは聞いた人、

また、（それらの人々によって）布施（波羅蜜）が（持せられ）、忍（辱）を以ってすべての行が円満されたところの人々(75)、（また）精進とともに、禪定とともに（それら諸如来に対して）供養がなされたところの人々、或いは般若（波羅蜜）によってそれら諸法が思念され、（要するにこれら六波羅蜜によって）種々なる福德（の行為）が作されたところの人々、彼らはすべて、菩提の獲得者となったのである (te sarvi bodhiya abhūṣi lābhinaḥ) (76)。

誰にせよそれら般涅槃された（過去の）勝者たち（が在世の砌、そ）の教へに於て（教化された）衆生であったところの人々、

すなわち、その（法）に (tatra) 聴従し、（その法によって）調御され、教化せられた人々、彼らはすべて、菩提の獲得者となったのである(77)。

- ③ また、誰にせよそれら (ye cāpi)（過去世の）般涅槃された勝者たちの舍利に対して供養を作し、多（百）千の宝所成の塔を（造立した）

人々、すなわち、金と銀の、そして水晶の(78)、
めのうの塔を造った人々、猫目石の、真珠の(塔)を、最上の瑠璃
の、同様に青玉の(塔を造ってそれらの舍利を供養した)人々、彼ら
はすべて、菩提の獲得者となったのである(79)。

- 点線内は、第二世代による附加である。
- 小善成仏の尖端性はこの第三パッセージの(③)と【引用2】で示した同
第四パッセージの最後の verse (v.82) との間の示差によって顕らかに示さ
れる。→「小善成仏」の共通パターン。
最初は厩大な難行が示され、それが段々に小さなものによってゆき、
最後は極小の行が示される。信の内面性や行為の自覚さえもないその
極小の行が作されたとき、その人は成仏している、釈尊と同じ三十二
相を具え、金色の身をした仏になっている……………。
- この「小善成仏」が、その実存論的意味において最も尖鋭なのである。
- ここから「第三世代」は第三世代(A)と第三世代(B)とに分かれる。
- 第三世代(A)はかかる意味における「小善成仏」の可能根拠を「仏知見」す
なわち「われわれはすでに仏なのである」という事態把握に見出し、さら
に、その「仏知見」の根拠を釈迦如来の「願成就」という根本前提に見出
した。
しかし、彼らはそのことには触れず、「小善成仏」のパラグラフの本質的
部分を「語録」資料から引き抜いて「archetype 方便品」に復活しただけ
で満足し、その安心(あんじん)に自覚的にとどまった。
この立場は、その種の宗教の一つの立場として、理解できる。例えば、
かの『安心決定鈔』にいう

【引用 1 1】「仏の正覚の成りしと吾等が往生の成就せしとは同時なり。
仏の方よりは往生を成ぜしかども衆生がこの理を知ること不同なれ
ば、已に往生する人もあり、今往生する人もあり、当に往生すべき
人もあり。機によりて三世は不同なれども、弥陀の代わりて成就せし
正覚の一念のほかは更に機より、些も添ふる事はなきなり」(島地大
等編『聖典(浄土真宗)』、明治書院、昭和三年、631ページ)

- 通常、この種の宗教の最高到達点と見做されている『歎異抄』の親鸞は言
っている。

【引用 1 2】「煩惱具足の身をもて、すでにさとりをひらくといふこと、この条、もてのほかのことにさふらふ」（岩波文庫、74ページ、傍点津田）

しかし、『安心決定鈔』のいう所は、親鸞のそれより、尖鋭である。但し、前者の「この理を知ること」という条件は『無量寿経』『願成就文』の「名号を聞きて、信心歡喜せんこと、ないし一念もせん」という条件、あるいは「方便品」における「小善成仏」のパラグラフの第十四パッセージをなす最後の一偈（v.97）の線よりも緩和されている

- 「方便品」第97偈（第三世代(B)ないしは、さらにそれ以降の人々による附加？）

「そのとき、すでに般涅槃されたにせよ、現に（その世に）在しますにせよ、それら諸の善逝からその法の名なりとも聞いた衆生はすべて、菩提を得たものになっていたのである。」

- しかし、『安心決定鈔』は「無行」の衆生の往生成就をいう点で上の『歎異抄』の言葉より尖鋭であり、「願成就」→「小善成仏」の本質部分に拠る第三世代(A)の認識に限りなく近い。
- 第三世代(B)の立場
 - 第三世代(B)の人々は、「小善成仏」の可能根拠を直接には「仏知見」に見出した第三世代(A)の人々のその根拠づけに<逆理>を見出した。彼らはこの<逆理>に（この<逆理>こそが本来的な事態そのものなのでであると認定してそこに自覚的に）止まろうするのではなく、その<逆理>を克服しようとして「小善成仏」の可能根拠を別途模索した。彼らはそれを衆生の過去世における行（ぎょう）という観念に見出した。衆生の過去の行という立場は、むしろ「archetype 方便品」の随所に見出すことができた（→95%の Positivität）。彼らは自分たちのこの新しい発見を喜んだ。

「われらは、これまでの長い過去の（釈尊の憶宿命智的な）輪廻の生の過程において決して何もして来なかったのではない。われらはその過程において、実はすでに無数の如来に承仕し、善行を積んできたのだ」

「われらは、これまでに既に十分に成熟せしめられてきた。であるから、丁度熟した果実がかすかな風のそよぎによって枝から落ちるように、その種の小善の一つを作したとき、われわれは成仏していたのだ」
 - 事実、彼らはこの発見を喜んだ。そして、そこに彼ら自身の安心（あんじん）を見出すべく、「archetype 方便品」の中にかの「祖師」の直接の

言明におけるその保証を求めた。

○ここで、われわれの考察は本稿の主題であった筈の「願成就」のパラグラフ（そこにかの隻句 *bodhāya janetha chandam* が含まれるところの・・・）の検討に移る。

III. 「願成就」のパラグラフ

○ 最初に、そのパラグラフの【私訳】を示そう。

【私訳】「私には（人々を仏に成らせまいとするような）慳（もの惜しみの心）はどこにも存在しない。また私には（人々の成仏を）嫉妬（する心）もなく、また（自分だけが成仏の）悦びを貪（ぼろうとする欲望す）ることもない。私にはそれら（すべての）悪しき性質は（すでに）断除されている。であるから私は世間（の人々）の承認するところからして、仏陀なのである(58)。実に私は（現に仏の）三十二相によって蔽られ、（その三十二相をもって）この全世界を輝やかしている。

そして多百（千）の衆生によって崇められ、（現に）この（『法華経』という）<諸法実相印>を説いている(59)。

そして（その時も）舍利弗よ、私は（私が今）かくの如くに（仏であるその状態を念頭に置いて）考へたものである、どの様にしたら一切衆生が（私が今そうであるような）かくの如（き完全な仏陀）になる（ことができる）であろうか、

（すなわち、仏の）三十二相（を具備したところ）の色（身）を有し、自ら光り輝き、世間解であり、自生者であるところの（仏陀に・・・）と・・・(60)。

往時、私が（事態を）その様に見た通りに、そして（その時）私が思念した通りに、そしてその様に私の意志があったその通りに、私のその誓願は（今や）満たされている（したがって、一切衆生は今や、私と同じ仏陀なのである）。（しかし、これまで）私は（彼ら一切衆生に対して、汝らは現に）仏陀なのであるとか（汝らは私と同じ無上正等覺）菩提を（達成しているのである）と説いたことはない(61)。（なぜなら）もし私が（彼ら）諸衆生に（汝らがすでに）菩提（を得ているのだというそのこと）に悦びを起こせ、（あるいは、汝ら自身のその菩提を悦べ）と言うなら、彼ら衆生は無知であるから（彼らがすでに菩提を得ているのだ、彼らはすでに仏陀なのだという）この処（ことわり、真理）に（会って）惘然としてしまい、私が正しく説いた（この真理）を決して（その通りに）把握することはないからである(62)。

問題は、上記の実線で囲った v.61 と v.62 にある。まず原文を示そう。そして、松濤誠廉博士と岩本裕博士の訳を順次検討しよう。

yathā ca paśyāmi yathā ca cintaye
yathā ca saṃkalpa mamāsi* pūrvam /
paripūrṇam etat praṇidhāna mahyaṃ
buddhā ca bodhiṃ ca** prakāśayāmi //61//
*W.mam 'āsi. **W.na.
saced ahaṃ śārisutā vadeyaṃ
sattvāna bodhāya janetha chandam /
ajānakāḥ sarva* bhrameyur atra
na jātu gṛhṇīyu subhāṣitaṃ me //62//
*tib. sattva (KN.47.11-14)

○松濤訳 (松)、岩本訳 (岩) と共通する着眼点

- (1) v.61.d をケルン本(K)の如く肯定文として読み抜くか (岩の場合)、荻原・土田本(W)の如くに否定文として訳すか (松の場合) ?
- (2) 同、v.61.d のbuddhāをnom.pl.と考えるか、それとも、W が脚注に示すごとくにbuddhā=buddhvāと gerund に読むか?
- (3) v.62.a のsaced (もし~ならば) の順接の仮定の意味的規定性の範囲をどの程度にとるか?

○まず松濤博士の訳 (中央公論社刊、『大乘仏典』4『法華経』I、昭和五十年) を挙げる。

【松濤訳】「その私の誓願は、私が見たり考えたりするとおりに、またかつて私が深く思いをいたしたとおりに達成された。しかし、私は菩提を得てからのちも、まだ (それについて) 語ってはいはない。 (六一) シャーリプトラよ「(大乘の) 菩提に向かって意欲を起させ」と、かりに私が衆生たちに向かって説いたにしても、無知なる彼らはすべて、それについて迷いを生じ、私の正しく説いたことをけっして理解しえないであろう。 (六二) (中公 I,61~2 ページ、傍点津田)

○松濤訳の検討

- ㊦は W に従って、K.61d の bodhiṃ ca を bodhiṃ na とし否定文に読むが、これは妥当であろう。『法華経』の根本モチーフは
 ドラマ中の説者（教主）釈迦如来によって比較的近い過去に（その『法華経』の説示の時よりも40年ほど前に）何か未曾有の真理が悟られた、或いは、何か未曾有の出来事が出来た。しかし、それは成道した後今日に至るまで、機が熟さなかったが故に説かれることはなかった。しかし、今や(adya)、その機が到来したので彼・釈迦如来は、それを初めて広く世間に向って説くのだ(prakāśayati)、というものであるからである。
- しかし、問題は「私は菩提を得てからのちも」に存する。
- この㊦はただ「buddhā=buddhvā.」と記するのみの W の脚注（44ページの3）に従って「私は悟りを悟って」という cognate object と考えたものであろう。この読み方は対応の西藏訳 byañ chub sañs rgyas nas ni ma bstan to (Pecking Vol.30,11-4-1~2)によっても支えられ、さらに、いわゆるペトロスキー本(P)の読み buddhvā ca bodhiṃ tu prakāśayāmi (戸田.p.28)によっても支持される。
- しかし、われわれは、この一見明快な（文献学的な印象を与える）実証性に一種の違和感を覚えざるを得ない。それは、『法華経』の skt. text にとって本質的であるところの enigma 性をむしろ簡単に見過ごしているものに他ならないのではないか？それは、問題の解決ではなく、問題の解消、それこそが解釈学的な真理方向であるところの意味可能性への方向を閉ざしてしまうものなのではないだろうか・・・。
- 現に、この方向に（それと気づかずして？）棹さしている㊦には、解釈学的にはきわめて危険な（その意味可能性を閉ざす、という意味で・・・）矛盾と限界が露呈されている（のではないか）。
- ㊦は buddhā を W の脚注に従って（？） gerund にとり、bodhiṃ をその cognate object とする。しかし、gerund は indicative を要求する。それが prakāśayāmi なのであるが、すると、その indicative の object は何か、という問題が生じてくる。㊦は「(それについて)」とその object を補う。では、この「それ」とは何か。
- gerund を受ける indicative の目的語が省略されているのだ、と考へる場合、その省略された目的語は、最も直接的な、最も自明なもの（その省略されていることが、直ちに解るような）である筈であろう。では、「(それについて)」の「それ」とは何か。bodhi (菩提) か。多分、形式的にはそうであろう。しかし、『法華経』「方便品」の enigmatic な文体においては、こ

の「菩提」とはどういうことなのか、が肝腎の問題*なのである。

*例えば、saṃdarśayāmī ima buddhabodhiṃ(v.108c)

yaṃ nūna haṃ pi ima buddhabodhiṃ . . .

prakāśayeyam(v.118.c-d)の問題 . . .

- 松のこのパラグラフに戻るなら、その「それ」 = 「悟り」とは、「誓願は成就された」(v.61.c)という自覚以外ではあり得ない。しかしそれは、
「私の誓願は成就された。それ故、一切衆生は（「無行」の衆生さへも）すでに仏なのである。彼らは「菩提を」bodhiṃ(v.61.d)得ているのだ」
という、まさに未曾有の真実を意味するものでなければならない。
- しかし、松は、この意味可能性を示し得ていない。それは、問題のbodhāya janetha chandam(v.62.b)に対する松「(大乘の)菩提に向かって意欲を起こせ」という訳における「(大乘の)」という補足が如実に示している。
- この段階に至って釈迦如来が、声聞・縁覚乗の人々に対して「大乘の菩提に向って意欲を起こせ」と言う筈がないのである。
- やはり、buddhā(61.d)は buddhvāという gerund ではなく、buddhās という nominative pluralにとられなくてはならないのである。→
→「一切衆生を（無行の衆生でも）私と同じ完全な仏たらしめようという私の誓願は成就された。故に彼らは、すでにbuddhā(s)なのである。しかし、私は、これまでは「汝らはすでに仏なのである」とは説かなかった。また、「汝らは（私と同じ）菩提を（得ているのだ）とも説かなかった。そのような驚くべきことを説いたなら、機根の熟していない彼らはびっくりしてしまい、私のその正しい説を決して理解できないからである」
- saced(v.62.a)の問題
saced は順接の仮定を意味すべき言葉である。したがって、その（これまでの）段階で説かれなかったこと（今はじめて人々に開示すべき「さとり」の真実）とは、上の「汝らはすでに仏なのである」(nom.pl.)、「汝らはさとりを（得ているのである）」(acc.sg.)ということ、乃至は、それからさらに順接的に引き出される筈の何らかの言明である道理であろう。その言明は、まず、この段階においては、bodhāya janetha chandam に対する第一の翻訳可能性としての「(汝らのその)菩提を悦べ」、すなわち、(さきの『安心決定鈔』的にいうなら)「無行なる汝らに代って私（釈迦）が行を行じ、その結果（その行が「成就」した結果）汝らに実現している（私のそれと同じ無上正等）菩提を悦べ」というものである

筈なのである。この様に訳してはじめて、この「願成就」のパラグラフは理解できるのである。

- そして、この釈迦如来から与えられた「菩提」の自覚の喜び、そこに安心（あんじん）して止まろうとしたのが、第三世代(A)の人々であった、と考えることができるのである。

- 次に、岩本裕博士の訳を掲げ、その意味（存在意味）を考へてみよう。

【岩本訳】「かつて余が見たように、考えたように、また余の決意の通りに

余の誓願は完全に満たされた。仏として余は「さとり」を世に弘めよう。 (六一)

もし、シャーリ=プトラよ、余が人々に「さとり」への欲望を起こせと言うならば、

すべての無知な輩は混乱し、必ずや余の勝れた言葉を理解しえないであろう。 (六二)

(岩波、上、109ページ、傍点津田)

- 岩本博士の訳は、露骨な表現が許されるとするならば、一種「端睨すべからざる混乱と過誤の集積」としてある。
- ところがその㊦の存在理由は、不思議なことに、その混乱と過誤そのものが、われわれを更なる『法華経』の（解釈学的な）真理へと導くことにあるのである。
- 例えば、上の「「さとり」を世に弘めよう」という訳は、Kの肯定文的文脈の中でbodhimをprakāśayāmiの目的語ととったものであるが、（そして、その点では㊧よりも明快なのであるが）、まず問題は、㊦が、その釈迦如来の説法の決意の時間設定を根本的に誤っていることがあるのである。㊦は、その説法決意を釈迦の「誓願は完全に満たされた」、すなわち、釈迦が成仏した時点に置くのであるが、すでに明らかのように、『法華経』におけるその「さとり」の説示の決心は、その釈迦の歴史的な成正覚から40年ほどの「長いときが過ぎたあと」の「今日」(cira-syādyā, v.22, ㊨中公 I.45 ページ、㊦)では「今日になってはじめて」岩波上、79ページ)、釈迦が舎利弗らの三請に動かされた「瞬間」になされたのである。そのことを示す一例をあげよう。これは、いわゆる「釈迦仏章」に属する偈で、そこで釈迦は、自らが一乗の説法を決意したその瞬間につい

て次のように語っているのである。

【引用 1 3】

upasaṃkramitvā ca mamaiva antike
kṛtāñjalīḥ sarvi sthitāḥ sagauravāḥ /
yehī śruto dharma jināna āsīt
upāyakauśalya bahuprakāram //129//
tato mamā etad abhūṣi tatkṣaṇam
samayo mamā bhāṣitum agradharmam /
yasyāham arthaṃ iha loki jātaḥ
prakāśayāmī tam ihāgrabodhim //130//
(K.,57.3~6)

【私訳】「(それらの菩薩たちは) この私のもとに近づいて来て、彼らは皆、(私に対する) 恭敬の念を抱きつつ、合掌して(私の前に) 立ったのである。

(実は) それら(の菩薩たち) は(過去世に於いて) 勝者たちの法を、(すなわち) 多くの種類の善巧方便を聞いた者達であったのである(129)。

そこで、その(時熟の) 瞬間私に次のような考へが浮かんだのである、「(今や) 私に最上の法を説くべき時が(やって来た)、その(時) のためにこそ私がこの世に生まれてきたところの(その時が)・・・。私は今(ここで) その最上の菩提を(弘く世に向って) 宣説しよう(130)。」

- ㊦はこの「その(時熟の) 瞬間」(tatkṣaṇam, v.130.a)を釈迦の「願成就」と同時の、成正覚の時点に設定したものである。
- しかし、われわれの関心は、㊦のその不思議な存在意味において、tam agrabodhim (130.d)を㊦が「この最勝の「さとり」を」と訳しているその「さとり」という㊦独特の、しかも、きわめて自覚的な(同書 p.360の解説参照)訳語にある。v.61.d のbodhiṃ caに対する㊦も、もちろん「「さとり」」であった。その場合の「余は「さとり」を世に弘めよう」のさとりは、今の第130偈にいうagrabodhi(最上の菩提)であり、すなわち、仏乗・一仏乗の真理内容のことである。
- その仏乗の真理とは、さきに述べた如く、
「すでに私(釈迦)の願が成就している以上、汝ら一切衆生は私と

同じ「仏なのである」(buddhā, nom.pl.)、汝らは私のそれと同じ「菩提を」(bodhiṃ, acc.sg.) 得ているのである」
ということであった。すなわち、釈迦の（歴史的な）成正覚と「同時」
（『安心決定鈔』）に、一切衆生の完全なる救済の状態は、実現しているの
である。

この認識にたつて、そこに自覚的に、「悦び」とともにとどまろうとしたのが、第三世代(A)の人々であった、というのが私の解釈である。

- しかし、仏乗・一仏乗の「さとり」（真理）には、さらにその先があるのである。彼らは「汝らは仏なのである」、「汝らは菩提を得ているのである」と教示されて、そこで究極の救済状態に入った。しかも、彼らは、実に、「(さらなる) 菩提に向けて意欲を」発させねばならないのである。このことに気づいたのかもしれないのが、第三世代(B)の人々であったのである。
- では、その「(さらなる) 菩提」とはいかなることであるのか。それを enigmatic に語るものが、最前の長行過去佛章【引用 9】における

「彼ら仏・世尊はすべて唯一の乗に関して(ārabhya)、諸衆生に法をお示しになったのである。すなわち、この一切智性を究竟とする (sarvajñatā-paryavasāna) 仏乗を・・・(お示しになったのである)」

を承けた序品の次の如きパラグラフであったのである。

【引用 1 4】

・・・ candrasūryapradipo nāma tathāgato 'rhan samyaksambuddho
loka udapādi・・・ / sa dharmam deśayati sma・・・ / yaduta śrāvakāṇaṃ
caturāryasatyasaṃprayuktaṃ pratityasamutpādapravṛttaṃ dharmam
deśayati sma jātijarāvyādhimaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyo-
pāyāsānāṃ samatikramāya nirvāṇaparyavasānaṃ / bodhisattvānāṃ
ca mahāsattvānāṃ ca ṣaṭpāramitāpratisamyuktam anuttarāṃ sam-
yaksambodhim ārabhya sarvajñajñānaparyavasānaṃ dharmam deśa-
yati sma // (K.,17, 9~18.1)

【直訳的な私訳】「(不可数劫の過去世に) 日月燈明という名の如来・応供・正等覚者が世に現れた・・・。彼は法を説いた・・・。すなわち、声聞たちには、四諦と結合した、(十二) 縁起から起った法を説いた。(すなわち) 生・老・病・死・愁・悲・苦・憂・悩の超越のために、涅槃を究

竟とする（法を説いた）。菩薩たちのためには、そして、摩訶薩たちのためには、六波羅蜜と結合した（法を、すなわち、）無上正等菩提を出発点とし、一切智智を究竟とする法を説いた。」

- このパラグラフをわれわれが一旦 **enigmatic** である、と想定するとき、われわれはその **enigma** の解説によって、ここに説かれていることを、次の如くに、三乗でなく、四乗的に整理することができるのである。
 - (一) 声聞乗の人々に対しては、（そこにおける過去世の実例たる日月燈明）如来は「四諦」の法を説いた。
 - (二) 縁覚乗の人々のためには「十二縁起」の法を説いた。これら二種の「法」は「涅槃を究竟とするもの」であり、これら二乗は次（三）の大乗仏教とは **critical** なのである。
 - (三) 大乗、すなわち三乗の菩薩乗の人々（文中の「菩薩たち」）には「六波羅蜜」の実践と「結合し」（そして、この部分が **enigmatic** に隠されているわけであるが）「無上正等菩提」を究竟とする法を説いた。
 - (四) そして、仏乗・一仏乗の人々に、すなわち文中の「摩訶薩たちのためには」、三乗の菩薩乗の人々、同じく文中の「菩薩たち」がそこを究極の到達点としていたところの「無上正等菩提を出発点として、一切智智を到達点・究竟とする法を説いた」のである・・。
- では、人間にとって「最終的な救済状態」であるはずの「無上正等菩提」を出発点として、（さらなる）「さとり」たる「一切智智」を目指す彼ら一乗の菩薩たちの自覚、すなわち、第三世代(A)の人々の「(汝のその)さとりを悦べ」という **indicative** (直説法) において、しかも「(さらなる)さとりに意欲を発せ」という **imperative** (命令法) を借定する絶対弁証法の（この種の宗教に特有の）規定を自覚したのが第三世代(B)の人々であったのではないか、というのが現段階において私の想像するところなのであるが、彼らのその思想的な現実 **text** の上でどのように辿り得るのか。
- その辿りと㊦の「端睨すべからざる混乱と過誤」とはどのように結びついているのか？
- それをわれわれに示す鍵の一つが、岩本博士が（博士御自身は、この＜直説法、しかも、命令法＞という絶対弁証法をここに読み込んでおられたのではないであろうが）、本来 **critical** なる「涅槃」と「菩提」とを、意識的に同じ「さとり」という語で、訳しておられることにあるのである。（未完）