

# 『法華経』の文学性と時間性

松本史朗

時間は文学において本質的な意味をもつ。これは、『カラマーゾフの兄弟』や『失われた時を求めて』等という小説を読めば、容易に理解されることであろう。しかし、時間が本質的な意味をもっているのは文学においてだけではない。言うまでもなく、宗教においても、時間は本質的意義をもつと考えられるからである。

このような理解をふまえて、私は釈尊が悟ったとされる縁起説を宗教的時間を説くものとみなし、「仏教の宗教的時間論は『法華経』において完成し、完結した」と述べたのである。では以下に、文学性と時間性という観点から、『法華経』の所説について、私見を述べてみよう。

## 第一章 『法華経』の文学性

### 一 『法華経』は文学としておもしろいか

#### 第一節 「常不軽菩薩品」について

『法華経』は極めて文学的な経典であると見なされることが多いが、果たして『法華経』は文学としてどれほどおもしろいと言えるのであろうか。この問題を考えるとき、まず私の心に浮かぶのは、宮澤賢治のことである。彼は、18歳の頃、『妙法蓮華経』を読んで非常な感銘を受け、以後、終生変わらぬ熱烈な『法華経』の信者となったと言われている。

そこで私も同じ年頃に岩波文庫で『法華経』を読んでみたが、『法華経』のどこがおもしろいのか、どこが優れているのか全く理解できなかった。僅かに感銘

---

\* この論文は2006年9月4日、在家仏教こころの研究所にて行れた第二回法華経思想懇談会において、発表されたものである。

を受けたのは、「常不輕菩薩品」に説かれる常軌を逸したように見える常不輕菩薩の言動とその人間像だけであった。つまり、例えば、『妙法蓮華經』（大正9, No.262）[以下『妙法華』とする]の

- [1] 説是語時、衆人或以杖木瓦石、而打擲之、避走遠住、猶高声唱言、  
我不敢輕於汝等、汝等皆当作仏<sup>㉔</sup>。（『妙法華』 50c28-51a1）

という経文の「避けて走り、遠くに住りて、なお高声に唱えて言わく」などという表現に、非常なリアリティーとともに、また幾分のユーモアをも感じたのである。

では常不輕菩薩が人々に呼びかけた言葉とはどのようなものだったのであろうか。それは、『妙法華』では二十四字として知られる次のような言葉であった。

- [2] 我深敬汝等、不敢輕慢、所以者何、汝等皆行菩薩道、当得作仏。  
（『妙法華』 50c19-20）

しかし、この翻訳には問題がある。そこで、以下に、[2]に対応する梵語テキスト（南条・ケルン本をKの略号で示す）と和訳、さらに対応する『正法華經』（大正9, No.263）[以下『正法華』とする]の経文を示そう。

- [3] nāham āyuṣmanto yuṣmākaṃ paribhavāmi/ aparibhūtā yūyam/  
tat kasya hetoḥ/ sarve hi bhavanto bodhisattvacaryāṃ carantu/  
bhaviṣyatha yūyaṃ tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā iti/  
（K,378,2-3）

- [4] 尊者たちよ、私はあなたたちを輕蔑しません。あなたたちは輕蔑されません。それは何故かという、あなたたちはすべて、菩薩の行（bodhisattva-caryā）を行いなさい。そうすれば、あなたたちは如来・阿羅漢・正覺者になるでしょう。

- [5] 諸賢、無得憍慢自高、所以者何。諸賢、志趣当尚菩薩、如来至真等正覺。  
（『正法華』 122c24-26）

このうち、『正法華』[5]の「無得憍慢自高」の原文をどのように考えるべきかは難問であるが、[3]によれば、少なくとも『妙法華』[2]の「我深敬汝等」に対応する原文は存在しないことは確実であろう。すると、「我深敬汝等」は、羅什による付加と見るのが自然であると思われる。では、何故、羅什はこの語を付加したのであろうか。

考えてみれば、どのような人であろうと、つまり、増上慢をもつ人であろうとなかろうと、全くの他人が突然目の前に現れて、「私はあなたを輕蔑しません」

と言ったとしたら、怒らない人はいないであろう。その奇妙さを和らげるために、羅什は「不敢輕慢」の前に敢えて「我深敬汝等」という原文にない語を付加したのでであろうと推測される。

また、「不敢輕慢」の「敢」も付加であろう。Hurvitz は、*Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*(New York,1976)[以下 Hurvitz とする]において、この「敢」を、

[6] I dare not hold you in contempt.(Hurvitz,p.280)

という訳文中の“dare”によって訳しているが、羅什は、上述したのと同じ配慮のもとに、つまり、常不輕菩薩が増上慢の四衆に突然「私はあなたたちを輕蔑しません」と呼びかける不自然さを緩和しようとして、この「敢」の語を付加したものと考えられる。ここに、羅什訳『妙法華』の優れた文学性を認めることができるかもしれない。すなわち、文学として見た場合には、『妙法華』の方が梵語原典よりも優れていると言えるのではなかろうか。

しかし、『妙法華』[2]には、さらに重要な思想的問題が含まれている。すなわち、「汝等皆行菩薩道」という訳文の原文は命令形であるが、この訳文を命令形と見ることはできない。つまり、この訳文は、「汝等は皆菩薩の道を行じて」(岩波文庫 下 p.132)などと書き下しされるのであり、Hurvitz によっても、

[7] You are all treading the bodhisattva-path, (Hurvitz, p.280)

と英訳されている。しかし、「あなたたちはすべて、菩薩の行を行いなさい」という原文と、「あなたたちはすべて、菩薩の行を行っている」という羅什訳に、重要な趣旨の違いが見られることは明らかであろう。

1983年に『法華經一仏乗の思想 — インド初期大乘仏教研究 —』(東方出版) [『一仏乗』と略す] という研究書を公刊された荻谷定彦博士は、

[8] この「一切衆生皆悉ぼさつ」こそ『法華經』の根本的立場であると言うことが出来よう。(『一仏乗』 p.109)

と論じられた。この博士の主張は学界に影響をあたえたと思われるが<sup>(9)</sup>、その荻谷博士は、[3]における常不輕菩薩の言葉について、ある注記において、次のような解釈を示されている。

[9] 後の「常不輕菩薩品」で、常不輕菩薩が誰かれなしに「あなたはぼさつだ」と呼びかけてまわったというのは、よくこの立場を表していると言える。(『一仏乗』 p.148, n.22)

ここで、「この立場」が何を指しているか必ずしも明瞭ではないが、注記が付

された本文の方を見ると、これはやはり「一切衆生皆悉ぼさつ」というテーゼか、「法華<仏乗>は「転向」、「廻心」ということから全く無縁であること」<sup>(4)</sup>を指しているように見える。

しかし、私は、この荻谷博士の解釈に賛同できないのである。博士は、[9]で「常不輕菩薩が誰かれなしに「あなたはぼさつだ」とよびかけてまわった」と言われるが、この説明は、「あなたたちはすべて、菩薩の行を行いなさい」という[3]の趣旨には合致しないと思われる。ここで本論文の読者は、荻谷博士は梵語原典を参照せず、「あなたたちはすべて、菩薩の行を行っている」を意味する「汝等皆行菩薩道」という[2]の羅什訳に従っただけではないかという疑問をもつかもかもしれない。しかし、『法華経』の梵語原典をその多数の写本にまで遡って精査し、それによって議論を構築されている荻谷博士に、そのようなことはありえない。つまり、博士は、「あなたたちはすべて、菩薩の行を行いなさい」という梵語原典の文章を、基本的には、「あなたたちはすべて菩薩である。それ故、菩薩の行を行いなさい」という意味に解されるのである。これに対して、私は、常不輕菩薩が呼びかけた相手が菩薩であるならば、すでに菩薩の行を行っているはずであるから、彼等に改めて「菩薩の行を行いなさい」という命令形は意味をなさないと考えるのである。つまり、私は、「菩薩の行を行いなさい」という呼びかけは、相手が現に菩薩ではないと見なされているからこそ意味をもつと見るのである。

そこで再び、梵語原文[3]の始まり方について考えてみよう。[3]は「尊者たちよ、私は、あなたたちを軽蔑しません」で始まるのである。何と奇妙な、そして唐突な呼びかけであろうか。そのあまりの唐突さの故に、羅什は、この語に対応する「不[敢]輕慢」の前に「我深敬汝等」を付加せざるをえなかったように見える。しかし、この付加によって、実は、原文[3]の真義が、読者にとって不明瞭なものとされたのである。というのも、常不輕菩薩の呼びかけの言葉は、「我深敬汝等」などではなく、あくまでも「私は、あなたたちを軽蔑しません」で始まっていなければならなかったからである。つまり、この唐突にみえる発言の真意は、「あなたたちは、一般には軽蔑されるべき人々と見なされているけれども、私[だけ]はあなたたちを軽蔑しません」というものだったのである。では何故、彼等は軽蔑されるべき人々と見なされているのか。言うまでもなく、それは彼等が菩薩ではなく声聞と考えられているからである。

「常不輕菩薩品」では、常不輕菩薩が呼びかけた相手というのは、『妙法華』

の表現を用いれば、「増上慢比丘」(50c15)、「比丘比丘尼優婆塞優婆夷」(50c18)、「四衆」(50c22, 23)、「増上慢比丘比丘尼優婆塞優婆夷」(51a2-3)と規定されている。では、彼等は菩薩なのであろうか、それとも声聞なのであろうか。この「常不輕菩薩品」に登場する「増上慢をもつ」比丘たちが、「方便品」で仏陀の説法が開始される直前に退去して行った「比丘比丘尼優婆塞優婆夷五千人等」(『妙法華』7a7-8)との関連において、「常不輕菩薩品」に言及されているということは、ほぼ確実であろう。つまり、『法華經』自体の筋書きにおける時間的前後関係からは考えられないことであるが、「方便品」で釈迦仏が『法華經』を説く以前に退去していった「五千人の増上慢の四衆」に対して、後に成立した「常不輕菩薩品」では、釈迦仏の前生である常不輕菩薩によって救済の手が差し伸べられたと見ることができるであろう。

「増上慢の四衆」は、“一切衆生は成仏できる”という『法華經』の説示を聞かないで退去していった、いわば“度し難い衆生”として、後の『涅槃經』の一闍提(icchantika)に発展すると考えられる<sup>6)</sup>。『涅槃經』も元来、法顕訳の原テキストの段階では一闍提不成仏を説いていたが、曇無讖訳の原テキストの段階に至って一闍提成仏を主張することになる。『法華經』「常不輕菩薩品」は、その主張を、ある意味で、先取りしていると見ることができるであろう。

## 第二節 法華七喩の文学性

『法華經』に七つの喩が説かれているという所謂“法華七喩”という考え方は、『法華經論』に次のように示されている。

[10] 自此已下、為七種具足煩惱性衆生、説七譬喩、対治七種増上慢、応知。  
(大正 26,17b23-24)

しかし、私が、基本的には『法華經』の最古の部分と見なしている「方便品」の散文部分、そしてまた、それよりも後の成立と見られる「方便品」の偈の部分には、この七喩の何れも説かれていない。つまり、七喩は、「方便品」の次の章である「譬喩品」から説かれ始めるのである。しかるに、私は、「方便品」の所説は「譬喩品」に至って重大な変更<sup>6)</sup>を蒙ったと見ている。すると、法華七喩によって『法華經』の趣旨を説明するという方法には、問題があるであろう。また、譬喩や譬喩物語という表現方法自体、仏教の正統的立場または保守的伝統的立場

より見て許容されるかという問題もあるかもしれない。譬喩には、どうしても、通俗性という要素が付き纏うからである。そこで以下に、やや批判的立場から、法華七喩について所見を述べて見よう。譬喩の名称は『法華経論』に用いられているものを掲げることにしたい。

## 1 「譬喩品」の「火宅譬喩」

この譬喩のうち、長者が火宅から脱出する場面は、『妙法華』『正法華』の両漢訳に欠落している。『妙法華』の訳文と、それに相応する梵文原典からの和訳を以下に示そう。

[11] 周帀俱時、欵然火起、焚燒舍宅。長者諸子、若二十、或至三十、在此宅中。長者見是大火、從四面起、即大驚怖、而作是念、我雖能於此所燒之門、安穩得出、而諸子等、於火宅内。(『妙法華』12b17-21)

[12] この邸宅が、突然、大きな火の塊りにまるまる包まれ、あちらこちらあらゆる方面で燃え上がったとしよう。この人にはまた、五人とか十人とか二十人とかという多くの子供があったとしよう。そして、この人だけが、その家から外に逃れ出たとしよう。(『大乘仏典4』(p.91)

このうち、父親自身の脱出の場面は、梵文原典では、次のとおりである。

[13] *sa ca puruṣas tasmān niveśanād bahir nirgataḥ syāt*/(K,72, 8)

原文が“sa ca”である以上、「この人だけが」という和訳は、やや不穏当であろう。しかし、父親が子供たちを置いたまま火宅から逃げ出したのでは、薄情な父親と見られても、やむをえないかもしれない。そのせいか、『正法華』(75b10-11)も『妙法華』も、[13]に対応する訳文を欠落させている。これに対して、この父親の火宅からの脱出は飽くまでも比喩であって、この比喩は、それによって示される仏教的教理によって規定されているのだという考え方もなされるかもしれない。しかし、この比喩だけを物語として見る時には、やはり父親が子供達を置いたまま火宅から脱出するというのは、文学としては失敗と言わざるをえないであろう。

## 2 「信解品」の「窮子譬喩」

この比喩は、長者と窮子 を主人公とするものであるが、この二人は原文では、

āḍhyaḥ puruṣaḥ(K,103,12;106,2)と daridra-puruṣa(K,102,5,7,14 etc.) と述べられ、特にKashgar写本では、āḍhya-puruṣa (Toda ed. 106a7-b1,107b1) という複合語も成立している。ここに対比的に示されるāḍhya-puruṣaと daridra-puruṣaは、富人と貧人、つまり、金持ちと貧乏人という意味であろう。これは、「譬喩品」に出る「大長者」(『妙法華』75b6) についても言えることであるが、私は仏陀を長者に譬えること自体、差別的な発想なのではないかと思うのである。何故、新約聖書の「ルカ伝」6:20のように、「貧しき者は、幸いなり」(μακάριοι οἱ πτωχοί)<sup>⑧</sup>と言えるほどの宗教的深みがないのであろうか。貧乏人よりも金持ちの方が善いのだという、この余りにも通俗的な発想に、私は啞然とするのである。イタリアの映画『ミラノの奇跡』Miracolo a Milano(1951)を見ると、そこでは金持ちが悪玉、貧乏人が善玉、そして、その貧しき人々を助けるのが聖人として描かれているが、こんな単純な図式が現実にはありえないとしても、そこにはやはりキリスト教からの何某かの影響が見られるのであろう。

また、「信解品」の「窮子譬喩」という比喩で気になるのは、そこに“daridra-vīthī”(K,103,8;105,8;113,4)という語が使われている点である。即ち、「窮子」daridra-puruṣaは、実は父である「長者」の権勢を恐れて、“daridra-vīthī”に逃げ去って、そこに住むのであるが、この語を『妙法華』(16c20, 17a6, 18a10)も、『正法華』(80b26)も、「貧里」と訳している。

この語は、『大乘仏典 4』では「貧しい人々のいる小路」(p. 127), 中村瑞隆『現代語訳 法華経 上』<sup>⑨</sup> [『中村訳 上』]では「貧しい人たちのいる巷」(p. 104)、そして、岩波文庫の岩本裕訳では「貧民窟」(上 p. 233)と訳されているが、最後にあげた訳語が、原語のもつ差別的なニュアンスを最も適確に伝えているのではないかと思われる。カースト制度というものが、実際にはいつごろからインドに成立したのか私にはわからないが、しかし、インド社会には、この「信解品」が書かれた時代から、貧しい人々だけが暮らすような地域が存在したのであろう。

さらに、この「信解品」の「窮子譬喩」は、現実的には、財産家の実子(嫡出子)への遺産相続の話である。この点は、『妙法華』の次の文章を読めば明らかであろう。

[14] 自念老朽、多有財物、金銀珍宝、倉庫盈溢。無有子息。一旦終没、財物散失、無所委付。(『妙法華』16c7-9)

[15] 我財物庫藏、今有所付。(同、16c23)

[16] 此実我子、我実其父、今吾所有、一切財物、皆是子有。(同、17b13-14)

このうち、[14]は、ほぼ「私は、大量の財産を持っているが、老齢であり、息子がいないので、私が死んだら、私の財産は相続するものがなく、散失してしまうだろう」という意味であろう。また[15]は、探していた息子に会えた時に、その喜びを語った言葉であるが、その原文である

[17] *yāvad yatra hi nāmāsyā mahato hiraṇyasuvarṇadhanadhānya-  
kośakoṣṭhāgārasya paribhoktopalabdhaḥ*/(K,103,14-15)

という文章は、中村訳においては、

[18] ともかくこれで、この莫大な金塊、金、財宝、穀物、貯蔵室、倉庫を相続する者ができた。(『中村訳 上』 p. 103)

と訳されている。しかし、これでは、父親は本当に息子のことを想っているのか、それとも自分の財産のことばかり心配しているのか分らなくなってしまうであろう。

なお、「信解品」の散文部分の「窮子譬喩」には、二乗方便説を説く記述が認められる。即ち、『妙法華』の散文部分には、次のようにある。

[19] 爾時長者、將欲誘引其子、而設方便、密遣二人、形色憔悴、無威徳者。  
(『妙法華』 17a7-8)

ここで「二人」(*dvau puruṣau*) [K,105,10] という語によって二乗方便説が説かれていることは明らかであるが、この立場は、「方便品」散文部分で、

[20] *tadā śāriputra tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā upāya-  
kauśalyena tad evaikaṃ buddhayānaṃ triyānanirdeśena  
nirdiśanti*/(K,43,6-8)

[21] その時、シャーリプトラよ、如来・阿羅漢・正覚者たちは、方便善巧によって、ほかならぬその仏乗(*buddha-yāna*)を、三乗(*triyāna*)の説示によって、説示する。

と説かれた三乗方便説とは、明確に異なるものである。つまり、二乗方便説において、方便である二乗と対比される真実なる一乗とは、実は、「方便品」で説かれた仏乗(*buddha-yāna*)ではなく、「譬喩品」の「火宅譬喩」で仏乗に代わるものとして巧妙に提示された大乘<sup>(10)</sup>(*mahā-yāna*) [K,76,1-2;77,2] であると考えられる。即ち、二乗方便説とは、声聞乗・独覚乗を方便とし、大乘(菩薩乗)を真実として、前者に対する後者の優越性を主張するものに他ならず、これは、結局のところ、『法華経』「方便品」以前の小乗対大乘という対立的図式に復帰するも

のなのである。

最後に、「信解品」の「窮子譬喩」について、もう一言述べておきたい。それは、以上に述べた数々の否定的評価にもかかわらず、私自身は、法華七喩のなかで最も文学的に優れているのは、やはりこの「窮子譬喩」だと考えているということなのである。これについて、私はかつて次のように述べたことがある。

[22] もっとも、『法華経』の長者窮子の喩は、すでに述べたような宗教的時間を見事に文学化したものといえよう。「譬えば童子、幼稚無識にして父を捨てて逃逝し、遠く他土に到りぬ。諸国に周流すること五十余年なり」「年既に長大してますますまた窮困し、四方に馳騁して以って衣食を求め、漸漸に遊行して本国に遇い向いぬ」。他国を流浪すること五十余年というこの一節を説経師が思い入れたっぷりに感情をこめて読むと、聴衆の中には涙を流すものもいたのだろう。しかし、つらい苦しい放浪、みじめで孤独なさすらいも、ついには報われることになる。漸漸に遊行して最後には本国に帰り、ついには父の待つ家にもどるのだ。

あるいは聴衆の涙はこの再会の一段においてこそより一層のはげしさを加えたかもしれない。十字架と復活、苦難と再生のいずれに人はより深く涙をそそぐのか。仏教の宗教的時間論は『法華経』において完成し、完結した。(『縁起と空』 pp.15-16)

長文の引用となってしまったが、二十年も以前にこの文章を書いたとき、私は「信解品」をよく読んでいなかったかもしれない。つまり、私の理解は、多分に「ルカ伝」(15:11-32)の放蕩息子の帰郷の話に影響されていたのであろう。この話では、放蕩息子が帰郷して父と再会したとき、「父よ、我は天に対し又なんじの前に罪を犯したり」と述べ、それに対して父が「この我が子、死にて復生き、失せて復得られたり」と答える場面が叙せられているが、これこそ十字架と復活という評価に合致するものと思われる。

しかしながら、「信解品」の「窮子譬子」が確かに我々に感銘を与える理由は、貧の文学性というようなことにあるのかもしれない。つまり、権勢ある富者を恐れ、父の派遣した使者に捕らえられて、恐怖のあまり気絶してしまうような窮子の貧しさ故のみじめさ、つらさは、何としても我々の心を打つのである。『レミゼラブル』を誰よりも高く評価していたドストエフスキーは、『貧しき人々』で文壇に圧倒的なデビューを果たしたが、シベリア流刑による約十年のブランクの後、

再び文壇に復帰することを目指して、彼が自らの雑誌に掲載した小説はやはり貧しき人々をテーマの一つとする『虐げられた人々』であった。そこには貧者をテーマにすれば読者の感動が得られる筈だとする一種の文学的打算があったのかもしれない。

### 3 「薬草喩品」の「雲雨譬喩」

この「三草二木」の比喩とも言われる比喩の趣旨を明示する一文は、次のものである。

[23] 雖一地所生、一雨所潤、而諸草木、各有差別。(『妙法華』19b5-6)

[24] ekadharaṇīpratiṣṭhitās ca te sarva oṣadhigrāmā bījagrāmā  
ekarasatoyābhiṣyanditāḥ/(K,122,7-8)

[25] しかるに、それら一切の薬草の群れ(oṣadhi-grāma)・種子の群れ(bīja-grāma)は、一つの大地(eka-dharaṇī)に依存し、一味の水(eka-rasa-toya)によって潤されている。

これは、大地と雨とによる多種の草木の成長の話であり、人間を主人公とする所謂“比喩物語”ではない。従って、この比喩は、私見によれば、本質的な文学性を有するものとは認められない。

なお、私は既に、この「薬草喩品」の比喩にdhātuvādaという私の仮説の典型、または起源を認める議論を、次のように展開した。

[26] 実に『薬草喩品』こそdhātuvādaとpre-dhātuvādaの最初の起源に他ならない。(『縁起と空』p. 319)

「最初の起源」という言い方には、確かに問題があるであろう。ある何らかの形態をもつ思想の起源を確定することは、容易ではないからである。しかし、[24]には、基体(dhātu,locus)の単一性・同一性と超基体(super-locus)の多数性・差別というdhātuvādaの基本的構造が明示されていると思われる。特に[23]の「而・・・各有差別」という表現は、

[27] locus の無差別を言いながら、最終的には現実の種姓や諸法の差別を述べることで終わる、という如来蔵思想共通の差別思想を表している。  
(同上、p. 7)

というdhātuvādaの差別的構造をよく表しているであろう。

#### 4 「化城喩品」の「化城譬喩」

この喩は、隊商が化城(ṛddhi-mayaṃ nagaram)を経て、宝処(ratna-dvīpa 宝の島)に向かう話であるが、宝処に到着した場面までは描かれていない。以下に示す文章からも、化城は涅槃(nirvāṇa) [B]、宝処は菩提(bodhi) [A]を指していると考えられるが、『法華経』では、涅槃[B]と菩提[A]の区別は重要なテーマであり、方便である涅槃[B]と区別されて真の理想とされる菩提[A]を意味する宝処にまで隊商が到達する場面が描かれていないのは、やはりこの喩の物語としての欠点と言わざるを得ないであろう。しかるに、涅槃を方便と規定するのは、次の文章である。

[28] 以方便力、而於中道、為止息故、説二涅槃。(『妙法華』 26a18-19)

[29] tathāgato ‘py arhan samyaksaṃbuddho mahopāyakausālyenāntarā  
dve nirvāṇabhūmi sattvānāṃ viśrāmaṇārthaṃ deśayati saṃpra-  
kāśayati/ yad idaṃ śrāvakaḥbhūmiṃ pratyekabuddhabhūmiṃ ca/  
(K,189,5-6)

[30] 如来・阿羅漢・正覚者も、大いなる方便善巧によって、二つの涅槃の地(nirvāṇa-bhūmi)を説き示す。即ち、声聞の地と独覚の地である。

ここにも、二乗方便説が明確に説かれており、その趣旨が「方便品」の三乗方便説と異なることは明らかである。

また、ratna-dvīpaは文字通り、宝の島を意味する。その宝島に隊商が宝を求めに行くという話には、桃太郎の説話に見られるのと同様な楽天性・通俗性が認められるのかもしれない。

#### 5 「五百弟子受記品」の「繫宝珠譬喩」

この喩は、親友がある男の衣裡に高価な宝珠を繫けたにもかかわらず、酔って眠っていたその男は、その宝珠に気がつかず、他国に趣き、衣食を求めするために労苦する話である。ここには、「信解品」に頻出するdaridra「貧」「貧窮」という語は用いられていないものの、男が他国に(anyaṃ janapada-pradeśaṃ) [K,210,7]趣くという表現や、「衣食を求めために」(āhāra-civara-paryeṣṭi-hetoḥ) [K,210,8;211,1]という表現が、「信解品」の「窮子譬喩」に見られるもの(anyataraṃ janapada-pradeśaṃ [K,101,11-12]; paryeṣamāṇa āhāracivarahetor

[K,101,13-14])と一致している点が注目される。男はその後、例の親友に会い、衣裏に (vastra-ant[ar]e)<sup>(11)</sup>[K,210,6;210,10;211,2;211,3] 高価な宝珠が結び付けられていたことを親友から告げられるが、その時に親友が発した言葉は、「貿易」に関する次の言明で終わるのである。

[31] 且便疾去、以明珠宝、持詣大龍、而貿易之、由得諸宝、所有之藏、恣意所施。(『正法華』 97b12-14)

[32] 汝今可以此宝、貿易所須、常可如意、無所乏短。(『妙法華』 29a14-16)

[33] etan maṇiratnaṃ grahāya mahānagaraṃ gatvā parivartayasva/  
tena ca dhanena sarvāṇi dhanakaraṇīyāni kuruṣveti/(K,211,6-7)

[34] この宝珠を持って大都市に行き、[お金に] 交換してきたまえ。  
そして、そのお金で、お金でできることをなんでもやりたまえ。  
(『中村訳 上』 p. 204)

ここで、疑問に思うのは、貴重なmaṇi-ratna「宝珠」をお金に交換などしてよいものであるかということである。さらに、「お金でできることをなんでもやりたまえ」というのは、現代社会においても、あまり尊敬されるべき言明とは見なされないであろう。

この「五百弟子受記品」における後の説明では、[33]のmaṇi-ratnaは、sarvajñatā-citta(K,211,8)「諸通慧」(『正法華』 97b15)「一切智心」(『妙法華』 29a17)やsarvajña-jñāna-praṇidhāna(K,211,11)「志願於諸通慧」(『正法華』97b17)「一切智願」(『妙法華』 29a18-19)の譬えとされるのであるから、いわば成仏の因となる極めて貴重なものであるはずであるが、それをお金と交換せよというのは、何を意味しているのだろうか。

ただし、私は[34]の訳解に若干の疑問も感じるのである。というのも、tena dhanenaというのは、「そのdhanaによって」と読める筈であり、とすれば、「そのdhana」の「その」tenaは当然、その前にある何等かの名詞を指示していなければならないが、そのような名詞としては、maṇi-ratnaしか考えられないからである。つまり、parivartayasvaは「貿易」という二つの漢訳から見て、「交換せよ」という意味であると考えられるが、maṇi-ratnaが具体的に何と交換されたのか、必ずしも明示されていないように思われる。それは、『正法華』[31]では「諸宝」、『妙法華』[32]では「所須」とされているようであるが、これがdhanaを訳したものなのであるだろうか。即ち、私は、dhanaがmaṇi-ratnaを指す可能性は

無いのであろうかと論じているのである。実際、[33]に対応するチベット訳、つまり、

[35] rin thañ med pañi rin po che ḥdi khyer te/ groñ khyer chen por  
soñ la nor des nor gyi bya ba thams cad byos śig  
(Peking ed.,Chu,91b8)

[36] この無価の宝石を持って、大きな町に行って、その財(nor,dhana)によって、財によってなされるべきことを、全てなせ。

という文章には、parivartayasvaの訳語さえ欠けているように思われるのである。果たして、parivartayasvaは本当に「交換せよ」を意味するのであろうか。mañi-ratnaを「お金」と交換したという理解を明確に示したのは、Kernであって、この点、彼の次の訳ほど明瞭なものはない。

[37] Go, my good friend, betake thyself, with this germ, to some great city, exchange the germ for money, and with that money do all that can be done with money. <sup>(12)</sup>

しかし、parivartayasvaが「交換せよ」を意味することが確実であるとしても、dhanaがmañi-ratnaそのものを指していた可能性は否定されないのではなかろうか。

いずれにしても、宝石はそれ自体では困窮した実際の生活には役に立たないので、それは何等かの物品か貨幣に交換されるということが、この比喻では意図されているのであろうが、そうであれば、成仏の因の譬えとされている貴重な宝石を他の何かに交換してよいのかという私の当初の疑問は払拭されないことになるであろう。

最後に、思想的観点から言えば、この比喻は、「衆生は、本来内部に有している貴重なもの（成仏の因）に気づかないために苦悩する」と説く点で、「法華七喻」の中では、如来蔵思想の論理構造に最も合致するものと考えられるであろう。

## 6 「安樂行品」の「輪王解自髻中明珠与之譬喻」

この比喻は、基本的には、転輪聖王が武勲のあった兵士たちに、「田宅」「衣服」「車乗」等と「髻中明珠」cūḍā-maṇiという二種の褒美を与える話であるが、二種の褒賞が「久」ciraと「今」adyaという語によって、時間的に区別されている点が重要である。即ち、次の経文が、この比喻の趣旨を明示するであろう。

[38] 如彼強力之王、久護明珠、今乃与之。文殊師利、此法華經、諸仏如来秘密之藏、於諸經中、最在其上、長夜守護、不妄宣説。始於今日、乃与汝等、而敷演之。(『妙法華』 39a16-20)

[39] yo 'yaṃ mañjuśrīḥ tathāgatenādya teneva(W) rājñā  
balacakravartinā ciraparirakṣitaś cūḍāmaṇiḥ avamucya  
yodhebhyo dattaḥ/ evam eva mañjuśrīḥ tathāgato 'pimaṃ  
dharmaguhyam cirānurakṣitaṃ sarvadharmaparyāyāṇām  
mūrdhasthāyi tathāgatavijñeyam tad idaṃ tathāgatenādya  
saṃprakāśitam iti/ (K,291,3-6)

[40] マンジュシュリーよ、如来は、強力な転輪王が、久しく(cira)護ってきた髻の宝石(cūḍā-maṇi)を解いて戦士たちに今(adya)与えたように、同様に、如来も、久しく(cira)護ってきた、一切の法門の頂にあり、如来[だけ]によって知られるべき法の秘密(dharma-guhya)を、今(adya)、説いたのである。

ここには、『法華経』以前にcira「久しく」(長い間)説かれてきた諸経を劣ったものとし、adya「今」説いている『法華経』を最高の経として区別する立場が認められる。しかし、この比喻自体とその意味を説明する記述(K,289,3-291,6)に、方便(upāya)という語は用いられていない。従って、諸経と『法華経』の区別・対立は、ここでは、方便と真実というよりも、劣と勝の対立として述べられているような印象が与えられるのである。つまり、小乗と大乘の対立という図式が、ここにも認められる。その証拠にとでも言うべきか、cūḍā-maṇiが戦士たちに与えられるのは、彼等がmahā-puruṣa-kāra(K,290,5;290,10)「大功」「大功勳」(『妙法華』 39a8, 12)を挙げた時とされているのである。ここで、「大」が大乘を意図していることは明らかであろう。

なお、経文は、cūḍā-maṇiをsarvajñatā-āhāraka(K,291,1)「能令[衆生]至一切智」(『妙法華』 39a13-14)、つまり、「一切智性をもたらすもの」と説明している。

## 7 「寿量品」の「医師譬喩」

まず、この比喻は、基本的には、仏知や仏知の因を衆生に与えることに関する比喻というよりも、釈迦牟尼仏の常住不滅をテーマとする比喻であって、この点

は、既に見た六喻とは性格が異なっている。このテーマ自体は、「寿量品」の次の経文に明示されているであろう。

[41] 如是我成仏已来、甚大久遠、寿命無量阿僧祇劫、常住不滅。  
(『妙法華』 42c19-21)

[42] *tāvaccirābhisambuddho 'parimitāyuspramāṇam tathāgataḥ sadā sthitaḥ* / (K,318,15-319,1)

[43] 如来は、それほど久しく覚っていた (*tāvaccira-abhisambuddha*) のであり、無量の寿量をもち、常に住している。

しかし、常住不滅なる釈迦牟尼仏は、衆生を教化するため、方便によって滅(涅槃)を現わすとされ、この点が次の様に述べられる。

[44] 是故如来、雖不実滅、而言滅度。又善男子、諸仏如来、法皆如是。為度衆生、皆実不虚。(『妙法華』 43a5-8)

[45] *etam arthaṃ viditvā tathāgato 'parinirvāyann eva parinirvāṇam ārocayati sattvānāṃ vaineyavaśam upādāya/ tathāgatasyaiṣa kulaputrā dharma(W)paryāyo yad evaṃ vyāharati nāsty atra tathāgatasya mṛṣāvādaḥ* / (K,320,3-5)

[46] この意味を知って、衆生たちを導くために、如来は般涅槃(滅)しないけれども、般涅槃(滅)を告げる。善男子たちよ、このように説くことが如来の法門であり、ここに如来に虚言はないのである。

しかるに、問題の「医師譬喩」は、この経文の直後から述べられるが、その趣旨は、第20偈に見られる次の経文によって、簡潔にまとめられているであろう。

[47] 如医善方便、為治狂子故、实在而言死、无能説虚妄。  
(『妙法華』 43 c 24-25)

[48] *yathā hi so vaidya upāyaśikṣito viparītasamjñīna sutāna hetoḥ/ jīvantam ātmāna mṛteti brūyāt taṃ vaidyu vijñam(W) na mṛṣeṇa codayet* / (XV,20, K,326,5-6)

[49] あたかも、その方便を学んだ医者が、顛倒した想をもつ息子たちのために、生きていても、自分を死んだと言ったとしても、[人は]その智者である医者虚言に関して非難しないであろう。[それと同様である]。

即ち、医者は、毒を飲んだ息子たちのうち、本心を失い、想の顛倒した息子たちが、自らが処方した「大良薬」*mahā-bhaiṣajya*を飲まずに苦しみ続けているのを見て、他国に趣き、そこで自分は死んだと使者を介して息子たちに伝えたため、

彼等は悲しみのあまり、遂に「醒悟」して「大良薬」を飲み、病気が治ったというのである。この比喩の最後の場面は、散文部分では、次のように描かれている。

[50] 即取服之、毒病皆癒。其父聞子悉已得差、尋便来帰、咸使見之。

(『妙法華』43b3-5)

[51] tatas tasmin samaye tad bhaṣajyam abhyavahareyus te  
cābhyavaharantas tasmād ābādhāt parimuktā bhavyeṣu/ atha  
khalu sa vaidyas tām putrān ābādhavimuktān viditvā punar  
evātmānam upadarśayet/ (K,322,11-12)

[52] それから、その時、その薬を飲むであろう。そして、その薬を飲むと、その病気から、彼らは、完全に解脱したもの(parimukta)となるであろう。そこで、その医者(父)は、彼ら息子たちが、病気から解脱した(vimukta)のを知って、再び、自分を見せるであろう。

ここで、parimukta, vimuktaは、病気から脱したことを意味するだけではなく、「解脱」をも意味している。既に若干述べたように、『法華経』では、「解脱」「涅槃」[B]と「仏知」「菩提」[A]を区別することが重要であり、方便である「解脱」「涅槃」ではなくて、「仏知」「菩提」を獲得することが真の理想であることが、ほぼ一貫して力説される。この点からすれば、[51]において、息子たちは「解脱」にまでは到達したが、「仏知」まで獲得する段階には至っていないと見ることもできる。しかし、末尾の「自分を見せるであろう」ātmānam upadarśayetとは、如来が、実は涅槃(滅)することなく、永遠に生きつづけるという常住不滅の立場を示している。この如来の「常住不滅」が、ここでは、「涅槃」(滅)を否定するものとして、「仏知」と同レベルの最高の理想と位置づけられているように思われる。その意味では、ここに「仏知」の獲得が言及されていなくても、「涅槃」(滅)を方便とする「常住不滅」の立場が示されたことによって、この比喩は思想的にも完結しているとも見ることもできるであろう。

## 第二章 『法華経』の時間性

では以下に、時間性という観点から、『法華経』について私見を述べることにしよう。

## 1 「方便品」の時間性

時間性という観点からは、「方便品」の次の文章が重要であろう。

[53] 譬靈瑞華、時時可見、仏歎斯法、久久希有。(『正法華』69b25-26)

[54] 諸仏如来、時乃説之、如優曇鉢華、時一現耳。(『妙法華』7a15-16)

[55] kadācit karhicic chāriputra tathāgata evaṃrūpāṃ dharmadeśanāṃ  
kathayati/ tadyathāpi nāma śāriputrodumbarapuṣpaṃ kadācit  
karhicit saṃdrśyate, (K,39,7-8)

[56] いつか、あるときに、シャーリプトラよ、如来はこのような形の説法をするのである。それはたとえば、シャーリプトラよ、(きわめてまれにしか咲かない) ウドゥンバラの花がいつか、あるときあらわれるが、(『大乘仏典4』pp. 50-51)

ここで、kadācit karhicit は、『妙法華』で、「時乃」と訳され、それを Hurvitz は “but occasionally”(p.29)と訳しているが、「時乃」には「長い時間が経って、初めて」というような意味があるのではなかろうか。というのも、単に「希に」というよりも、長い間 (ciram 久) 方便の教えが説かれてきたが、今こそ初めて真実の教えとして『法華経』が説かれる、という方が、『法華経』の趣旨に合致すると思われるからである。勿論、kadācit karhicit という原語には、「あるとき」という意味しかないであろう。つまり、『正法華』[53]の「時時」は適切な訳だと思われる。しかし、『正法華』[53]は、「久久希有」という訳語も与えており、この訳語は、上述の私の解釈に一致する理解を示しているかもしれない。

しかるに、私は、辛島静志氏の *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra* (Tokyo,2001) の「時」の項(p.240)を参照することによって、『妙法華』に「時乃」の用例がもう一つあることを知ることができた。それは、「常不軽菩薩品」の偈の部分に、次のように認められる。

[57] 億億万劫、至不可議、時乃得聞、是法華経。(『妙法華』51c2-3)

これに対する Hurvitz の訳は、

[58] For millions and millions of myriads of kalpas,

Whose number cannot even be discussed.

Then at last they were enabled to hear

This Scripture of the Dharma Blosssom.(Hurvitz,p.284)

であり、ここでは、「時乃」が “then at last”と訳されているが、この英訳には

私の上述の解釈に一致する理解が示されているように思われる。

ただし、[57]に対応する原文・中村訳・『正法華』の訳は、次の通りである。

[59] kalpāna koṭyo bahubhīr acintyair na kadācid etādṛśa dharma  
śrūyate/ (XIX,11ab,K,385,3)

[60] 考え及ぶこともできないほどの千万劫の多くの間、いまだかつてこの  
ような法を聞いたことはない。(『中村訳 下』 p. 139)

[61] 無数億億、而当思惟、未曾得聞、如是之法 (『正法華』 123c26-27)

ここで、『正法華』の「未曾得聞」は確かに原文の *na kadācid — śrūyate*に一致している。この「未曾得聞」は『妙法華』[57]では敢えて「時乃得聞」に変えられのであろうが、「未曾」を「時乃」に変えることによって、“then at last”という経文の趣旨は、却って明瞭になったように思われる。

次に「方便品」の第 48 偈について、考察しよう。

[62] 今乃得聞、演于平等、以故得説、仏所決了。(『正法華』 70a29-b1)

[63] 今正是其時、決定説大乘。(『妙法華』 8a5)

[64] so 'yaṃ kṣaṇo adya kathaṃci  
labdho vadāmi yeneha ca bhūtanīścayam/ (II,48cd,K,45,14)

[65] その刹那が、今(adya)、何とかして得られた。それによって、私がこ  
こで正しい決定(bhūta-nīścaya)を説くところの。

まず、ここで、[64]のnīścayaは『正法華』において「所決了」、『妙法華』において「決定」と訳されているが、『妙法華』では、さらに「大乘」という訳語が加えられ、この「大乘」が仏によって説かれる対象であると規定されている。言うまでもなく、ここには「仏乗」ではなく「大乘」を「一乗」と見なそうとする羅什の理解<sup>(13)</sup>が示されている。

しかるに、注目すべきことは、ここに用いられているadya「今」が「方便品」の散文部分には全く使用されていないという事実なのである。この語は「方便品」の偈の部分に用いられ、「譬喩品」の散文部分<sup>(14)</sup>以後にも多用されている。一体、これは何を物語るのであるだろうか。私見によれば、「方便品」散文部分の時間論は、「今」とそれ以前との二者に単純に二元化されるべきものではないと思われる。羅什が[63]の訳に、原文にはない「大乘」の語を付加したことからも知られるように、「今」を用いる単純な二元化は、「大乘」と「小乗」の対比・優劣という考え方にもとづくものであるかもしれない。

次に、「方便品」の第 61 偈には、釈迦牟尼仏の過去の願について説く次のよう

な経文が見られる。

- [66] 而吾所觀、若所思念、如往古時、有可志願、  
皆具足成、深微妙事、分別講說、等至仏位。(『正法華』 70c5-7)
- [67] [舍利弗当知、我本立誓願、欲令一切衆、如我等無異]  
如我昔所願、今者已満足、化一切衆生、皆令入仏道。(『妙法華』 8b6-7)

[68] *yathā ca paśyāmi yathā ca cintaye*  
*yathā ca saṃkalpa mamāsi pūrvam/*  
*paripūrṇam etat praṇidhāna mahyaṃ*  
*buddhā(buddhvā P)<sup>(15)</sup> ca bodhiṃ*  
*ca(na W,tu P) prakāśayāmi<sup>(16)</sup>//(II,61, K,47,11-12)*

- [69] かつて私が見たり考えたりしたように、また、私が決意したように、  
私のこの誓願(所願)は成就したのであるが、しかも菩提を得てから後  
も、私は〔その菩提に入らしめるため〕広く説いている。  
(『中村訳 上』 pp. 47-48)

私が、この偈に注目したのは、津田眞一博士がこの偈には、「一切衆生は、現に仏陀である」という思想的立場が説かれていると主張されたからである。即ち、津田博士は、[68]の「方便品」第61偈4行目の“ca”を“na”と訂正するW等の読み方にもとづいて、この偈を次のように訳されたのである。

- [70] As I saw, as I considered, and as my volition was made at that past time, so was the vow of mine now fulfilled (through the course of accumulating merits for long eons; therefore, they are all actually the perfect Buddhas). However, I had never mentioned (to people until now that they are actually) Buddhas or (they have attained the highest) enlightenment.<sup>(17)</sup>

ここで、“they are all actually the perfect Buddhas”という補いが、津田博士の理解を明示しているであろう。私は、この博士の理解に強い興味をもつのである。この偈の原文には異読も多く、その本来のテキストを確定すること自体が容易ではない。4行目の“ca”は“na”と否定に読むべきかどうか、これについて、両漢訳が肯定文に読んでいることを有力な根拠の一つとして、中村博士は肯定文の読みを採用されたのであるが<sup>(18)</sup>、私も当面はこの読みに従っておきたい。

しかし、何れにせよ、“*paripūrṇam etat praṇidhāna mahyaṃ*”「私のこの願は満たされた」、つまり、『妙法華』によれば「如我昔所願、今者已満足」と説か

れていることは事実である。とすれば、“一切衆生を自分と同様に成仏させたい”という釈迦牟尼仏の過去の願が満たされたという以上、そこから“一切衆生は既に仏と成っている”という理解が導き出されるのは、当然であろう。『妙法華』の「化一切衆生、皆令入仏道」は、岩波文庫における坂本幸男博士の書き下しでは、

[71] 一切衆生を化して、皆、仏道に入らしめたり。(上、p.108)

と読まれている。「仏道」は *bodhi* 菩提の訳語であるから、これは、一切衆生を教化して、その全てに菩提を得させた、つまり、一切衆生を成仏させた、という意味になる。ここには、津田博士の理解と基本的に一致する解釈が認められるかもしれない。さらに、[71]に対応する Hurvitz の英訳は、次の通りである。

[72] For I have converted all living beings,

Causing them all to enter in to the Buddha Path.(Hurvitz,p.35)

ここで「仏道」を”the Buddha Path”と訳したのは直訳ではあるが、「仏道」が *bodhi* の訳語であることを示していない点で、不適切なものと思われる。しかし、「入らしめたり」という過去形の理解は、ここでも認められているであろう。

これに対して、島地大等『漢和対照 妙法蓮華経』では、問題の箇所を、

[73] 一切衆生を化して 皆仏道に入らしむ<sup>(19)</sup>。

と読んでいる。原語は *prakāśayāmi* 「私は説く」という現在形なのであるから、「入らしむ」の方が適切であると考えられるかもしれない。しかし現在形であれば、現在を示すとは、必ずしも言えない事情がある。例えば、「方便品」第125偈には、釈迦牟尼仏が五比丘への最初の説法について回想して述べる場面が見られるが、そこでは五比丘に法を説いたことが、

[74] *pañcakānāṃ pravādāmi bhikṣuṇāṃ dharmam* (II,125c,K,56,10)

というように、*pravādāmi* 「私は説く」という現在形で語られている。

もしも、[67]の「皆令入仏道」が「皆、仏道に入らしめたり」ではなく、「皆、仏道に入らしむ」であるとすれば、一切衆生はまだ全員が仏道（菩提）に入らせられていないということになりそうであるが、それならば、「私のこの願は満たされた」という言明は、どのように理解したらよいのであろうか。

おそらく、この問題を意識したためと思われるが、『法華文句』では、[67]が、次のように註釈されている。

[75] 初『我本立誓』下一行、挙昔誓。二『如我昔』下一行、明願満。

我昔誓願、非但自誓菩提、亦誓衆生同入仏慧。今酬誓故説。是亦可信。

今菩提既満、衆生亦入。汝既自証仏慧。亦驗我誓不虛。結成拳因勸信也。問。本誓既普、今衆生尚多。願云何満。答。仏三世益物。今明現在、論願満也。(大正 34,55b)

ここで、「問」は、“過去世の願は普く衆生を成仏させるというものであるのに、今でも成仏していない衆生が多い。それならば、どうして願が満たされたことになるのか”という意味であろう。しかるに、それに対する「答」は、“仏は過去・現在・未来の三世に衆生に利益を与えるものである。今は現在を明らかにして、願が満たされたと論じているのである”という意味であると思われるが、この「答」が「一切衆生は既に成仏しているか否か」という問題を明確に解決しているかどうか疑問に思われる。

[75]には、「汝既自証仏慧」とあるが、これは、“汝(舎利弗)は既に成仏している”という意味であろう。しかし、それならば、当然、他の衆生たちはどうなのかということになるであろう。

因みに、日蓮は『開目抄』で、次の様に[67]を部分的に引用している。

[76] 釈迦・諸仏の衆生無辺の総願は皆此経にをいて満足す。「今者已満足」の文これなり。(『昭和定本日蓮聖人遺文』[『定遺』]p.581)

また『開目抄』の他の箇所(『定遺』p.570)にも引用が見られるが、残念ながら、「化一切衆生、皆令入仏道」は、その引用にも欠けている。『法華文句』で意識された「一切衆生は既に成仏しているか否か」という重要な問題は、天台学の系統の学者たちには意識され続け、それが島地大等訳において、「皆、仏道に入らしむ」という現在形の読み下しを生み出す原因となったのであろうか。

## 2 「常不軽菩薩品」の時間性

『法華経』では過去世物語が多く見られるが、そこには、時としてかなり複雑で錯綜した時間性が説かれることがある。その一例として、「常不軽菩薩品」の所説を見てみよう。即ち、そこには次のような話が述べられる。

過去世に「二万億」の威音王仏が次々と出現したが、これらの諸仏が滅度した後(「時此諸仏、次第滅度」『正法華』122b20-21;「最初威音王如来、既已滅度」『妙法華』50b14-15; sarvapūrvako<sup>(20)</sup> — tasya bhagavataḥ parinirvṛtasya [K,377,7-9])、正法が滅して像法のとて、常不軽菩薩が現れた。彼は、増上慢の四衆を礼拝し、「不敢輕慢」等と述べたところ、彼らは怒って、杖石を投げたり

したが、菩薩は礼拝等をやめなかった。〔「其罪畢已」『妙法華』(偈) 51b18]、菩薩は、命終のとき威音王仏が先に説いた法華経を聞き受持して、六根清浄を得、寿命を二百万億那由他歳のばして、法華経を説いた。

菩薩を軽賤した四衆は、菩薩の神通力等を見て、法を聞くために随従者(anusahāyin)となった。そして、菩薩は、他の(anyāni)千万億の衆を無上正覚に教化した。

命終の後、二千億の日月灯明仏に値い、その法中で四衆に法華経を説いた。その善根により二千億の雲自在灯王仏に値い、その法中で四衆に法華経を説いた。菩薩は諸仏を供養し、千万億の諸仏に値い、その法中で法華経を説き、善根が成熟して、無上正覚を覚った。

私こそが、そのときの威音王仏の法中で、四衆に軽賤された常不軽菩薩だったのである。私は過去世に法華経を受持し説いたからこそ、このように速く無上正覚を覚ったのである。威音王仏の法中で、増上慢の四衆は常不軽菩薩を軽賤したが故に、二百億劫、仏に値わず、法を聞かず、僧を見ず、千劫、阿鼻地獄で苦を受けた。この罪が畢わって(その業障から解脱して)、常不軽菩薩に値って、無上正覚において成熟させられた。今、この会中の不退転の菩薩である跋陀婆羅等の五百人の菩薩と師子月等の五百人の比丘尼と思仏等の五百人の優婆塞(人数等に異同が多い)が、そのときの菩薩を軽賤した四衆だったのである。

これは、時間的にもかなり錯綜した話であると思われる。例えば、増上慢の四衆は「法を聞くため随従者となった」というが、彼らは、それから、「千劫、阿鼻地獄に墮ちた」のか。それとも、「阿鼻地獄に墮ちて」から、常不軽菩薩に値い、「無上正覚において成熟させられた」ということなのか、おそらく後者であるろうが、しかし話が錯綜し、複雑でわかりにくいことは、確かであろう。

なお、「其罪畢已」は、

[77] 不軽菩薩、能忍受之。其罪畢已、臨命終時、得聞此經、六根清浄。  
(『妙法華』 51b17-19)

というように、『妙法華』の偈の部分には見られるが、『正法華』(123c9)にも、原文(K,384,2)にも、対応する語を欠いている。従って、日蓮は『開目抄』で、この「其罪畢已」という語を根拠に、

[78] 不軽菩薩は過去に法華経を謗給ふ罪身に有ゆへに、瓦石をかほるとみへたり」(『定遺』 p. 600)

と述べて、常不軽菩薩にも過去世に謗法をなした罪があったという重要な解釈を

示しているが、「其罪畢已」が羅什による付加であることは明らかであろう<sup>(21)</sup>。

### 3 「如来寿量品」の時間性

時間性という観点から見る時、所謂「久遠実成の仏」を説く「如来寿量品」の所説が重要であることは、言うまでもない。しかし、まず「從地涌出品」の所説から見ていきたい。

#### A 「從地涌出品」

『妙法華』によれば、「從地涌出品」には、次のような経文がある。

[79] 我於是娑婆世界、得阿耨多羅三藐三菩提已、教化示導是諸菩薩。

(『妙法華』41b2-3)

[80] 我於伽耶城、菩提樹下坐、得成最正覺、轉無上法輪、爾乃教化之、令初發道心。(同、[偈]41 b 23-25)

[81] 我今説実語、汝等一心信、我從久遠來、教化是等衆。(同、[偈]41b27-28)

まず、「從久遠來」と説く[81]の所説によっても知られるように、これらは、所謂「本門」に含まれる経文である。しかるに、[79]に「於是娑婆世界」とあり、[80]に「於伽耶城、菩提樹下」とあるのであるから、「久遠実成の仏」が覺った場所、つまり、釈迦牟尼仏が久遠の過去に覺った場所も、「伽耶城、菩提樹下」と見なすべきであろう。すると、「伽耶始成」と「久遠実成」という対比的表現についても、前者の呼称に疑問が生じるのではなかろうか。

#### B 「如来寿量品」

次に、「如来寿量品」では、次のような経文によって、「久遠実成」が説かれている。

[82] 一切世間天人、及阿修羅、皆謂今釈迦牟尼仏、出釈氏宮、去伽耶城不遠、坐於道場、得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子、我実成仏已來、無量無邊百千萬億那由他劫。(『妙法華』42b9-13)

[83] 我成仏已來、復過於此、百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來、我常在此娑婆世界、説法教化、亦於余處百千萬億那由他阿僧祇國、

導利衆生。(同、42 b 25-28)

[84] 然我実成仏已来、久遠若斯。(同、42 c 8)

[85] 如是我成仏已来、甚大久遠、寿命無量阿僧祇劫、常住不滅。諸善男子、我本行菩薩道、所成寿命、今猶未盡、復倍上数。然今非実滅度、而便唱言、当取滅度。如来以是方便、教化衆生。(同、42 c 19-24)

このうち、最初の[82]に見られる「今」*sāṃpratam* (K,316,2)は、「得阿耨多羅三藐三菩提」*abhisambuddha* (K,316,4)にかかる。つまり、これは、「今、覚ったばかり」という意味である。従って、「始成」(「近成」)と「久成」(「久遠実成」)の対比は、「今、覚ったばかり」か「久遠の過去に覚った」かの対比であって、その場合の「今」とは、勿論、今日の日本語で言う「いま」ではなく、「從地涌出品」の説明によれば、「四十余年」(『妙法華』41c6) [*sātirekāṇi catvāriṃśadvarṣāṇi* (K,311,4)]を、意味するのである<sup>(22)</sup>。

### 第三章 久遠実成の仏に関する私見

「如来寿量品」の時間性に関する問題の中心をなすのが、所謂「久遠実成の仏」をいかに理解するかという点であることは、明らかである。この問題については、中国・朝鮮・日本の仏教において、多くの研究と解釈が蓄積されてきたことは、言うまでもない。私は、それらの蓄積を十分に踏まえてはいないので、この問題について論じる能力があるかどうか疑問に思うのであるが、しかし専門家ではない立場から、若干の私見を述べておきたい。

まず、浅井要麟博士が『日蓮聖人教学の研究』(1945年)で、次のように論じられたことを、議論の出発点としたい。

[86] かくて大師は報身爲正の顯本を説かれたが、報身の無始無終を説かず、報身有始の初番の成道を指して、壽量顯本の佛といはれて居る。

今日の發迹顯本も亦最初を指して本となし、未来の發迹顯本も亦最初を指して本となす。三世乃ち殊れども毘盧遮那は一本にして異ならず、百千の枝葉同じく一根に趣くが如し<sup>(23)</sup>。

この報身有始の見解は、その究極に於て法身爲本の古師の舊解に陥つて、法身常住と相去ること遠からざるものとなり、やがて新成の妙覺に於ては顯本なしとの説を立つるに至つた。大師のかゝる報身有始の

顯本説に對して、吾が聖人は報身の無始實在の妙旨を光顯されたのである。即ち壽量品の「五百塵點」とか「復倍上數」とかある文は、有限的ではあるが、その甚大な數量に托して非數の無始を現はされたといふのが聖人の顯本論である。本尊鈔の「五百塵點乃至所顯三身無始古佛」の文は、實數に即して非數を顯はし、有限に即して無限を顯されたといふ御見解であつて、深く含味すべきである。

かくの如く大師と聖人との顯本論に於いて、若干の進退はあるが、共に報中論三の佛身觀である點に於いて一致するのである。従つて兩祖ともに法身的な無作三身の思想は中心となつて居ないのである。この點は後に展開された中古天台の法身顯本論、すなはち無作三身の佛身觀と簡別する爲めに、特に注意しなければならない。<sup>(24)</sup> [傍線＝松本]

私は、ここで、浅井博士が、日蓮聖人教学について、五百塵點仮説説や中古天台の無作三身説を批判して、報身正意の顯本を力説されたことに、共感する。つまり、『御義口伝』に見られる

[87] 久遠ト者ハタラカサズツクロハズモトノ儘ト云フ義也。無作三身ナレバ初テ成セ不、是動カサ不ル也。(『定遺』 p.2671,II.7-8)

という文章や、『草木成仏口決』の

[88] 法界は釈迦如来の御身に非ずと云ふ事なし。(『定遺』 p.533,II.8-9)

という文章の趣旨には、共鳴できないからである。これらの文章は、私見によれば、インドの如来蔵思想である「仏性内在論」から発展した「仏性顕在論」を説いている。「仏性内在論」は、仏性が人間の肉体の中に有ると説くが、「仏性顕在論」の方は、仏性は事物に全面的に顕在していると説き、無常なる事物をそのまま仏性として全肯定する（当体全是、当体即常）ものである。「もとのまま」とは、正にこの「仏性顕在論」を説くものに他ならない<sup>(25)</sup>。

また、浅井博士は、日蓮教学について、「法本尊」を斥けて「仏本尊」を主張されたが<sup>(26)</sup>、「法本尊」か「仏本尊」かという問題は、つきつめれば、法身か報身かということであろう。では、法身と報身の違いは何かと言えば、無時間と時間の相違であろう。つまり、法身の常住性とは、変化・時間の否定であり、報身の本質は、その因果性・時間性にあるのである。

しかるに、そうであるとすれば、[86]に示された「無始古仏」に関する浅井博士の「實數に即して非數を顯はし、有限に即して無限を顯された」という解釈に、私は疑問をもつのである。果たして、報身有始は、それほど明確な誤りなのであ

ろうか。『法華経』の経文からは、「有始」の解釈の方が自然に導かれるように思われからである。それ故、私などは、宝地房証真が、『法華玄義私記』で、

[89] 経曰「我本行菩薩道」「久修業所得」「我実成仏已来」等、皆明修因感果。(『大日本仏教全書』21,286a5-6)<sup>(27)</sup>

と述べるのを読むと、全くそのとおりに思ってしまうのである。証真は、

[90] 法身平等、非顕本義。(『大日本仏教全書』21,p.284a4)<sup>(28)</sup>

と述べて、法身顕本、新成顕本を否定したが、これは、浅井博士も論じられたように、天台智顛以来の報身有始、報身顕本の考えにもとづくのである。

これに対し、日蓮宗の教学では、[86]に示された浅井博士の言明にもあるように、報身無始や新成顕本や肯定される傾向が有力であったようである。法身顕本を批判し、報身顕本を力説した日隆(1385-1464)にしても、新成顕本を主張したことが、北村前肇博士の『日蓮教学研究』[以下『日蓮教学』と略す]によって解明されている<sup>(29)</sup>。その日隆は、『私新抄』で、

[91] 今経ノ本門五百塵点ト云ニ有始ト計リ偏ニ意得テハ、経旨ヲ得ズ、  
謗者ニ同ゼリ、チリチリ常住サクサク常住ト云フガ如シ。

(『日蓮宗宗学全書』8本門法華宗部,p.188,II.3-5)<sup>(30)</sup>

と述べて、五百塵点を有始とだけ考えることを批判している。これによれば、報身有始と見る私見も謗法となりそうであるが、しかし、「謗者ニ同ゼリ」という非難は当たらないであろう。ここで謗者の主張とされる「散り散り常住、咲く咲く常住」は、無常な事物をそのまま絶対的存在(常住)と見なす<sup>(31)</sup>「仏性顕在論」であり、それに対して、五百塵点有始というのは、報身有始を述べているだけで、“有始であるものは、無常であるから、それは無常なままに絶対的存在(常住)だ”などと述べているわけではないからである。「散り散り常住」は、所謂中古天台の本覚法門に示された当体全是の考え方を説くものであり、その考え方は報身有始、報身顕本の説からではなく、無作三身を主張する法身顕本の説から導かれるものである。従って、日隆の非難は、報身顕本論者に対し、法身顕本論者に対してなされるべき批判を投じていることになると思われる<sup>(32)</sup>。

しかし、日隆を報身無始を主張した思想家と見なすのは、適切ではない。それどころか、彼は、中古天台的な法身顕本の説を批判し、報身有始を力説した最も代表的な思想家として高く評価されるべき人物である。即ち、まず日隆は、『私新抄』で、

[92] 法身ノ仏ハ非因非果ナレバ悪人ノ為ニ本尊ト成ラズ。---- 実仏トハ報身

也。(同上、p.118,Ⅱ8-9)

と述べて、自らの基本的理解を示している。つまり、法身は、因果という時間性を欠いたものであるから、末代の衆生のために本尊となることはできず、因果関係にある、つまり、因を修した結果として成立した報身だけが本尊となりうる実仏であるというのである。

しかるに、この[92]の簡潔な言明によっても知られるであろうが、日隆は、報身を修因感果の存在、つまり、時間的に始めがあるものと見なし、『私新抄』の「本門意顕本報身論始耶」という一段において、「当世天台宗ノ義」が「何ゾ久遠本仏ノ報身ニ始ヲ立ン耶」と非難するのに対し、報身有始を、次のように力説するのである。

[93] 報身仏ハ本地久遠ノ時モ、理即名字即等六即ヲ経歴シテ、自行妙宗ヲ修セリ。・・・因果所成ナレバ始有ル故ニ、報身金剛前有量ト釈セリ。サテ酬因感果ノ本果妙ノ成道ヲ唱ヘテ、究竟円満ノ妙覺ノ本仏ト成リテヨリ、常住不滅ニシテ、尽期無ク、応用無量ニシテ、斉限無キ長寿ヲ得ル故ニ、(同上、p.184,Ⅱ1-5)

この一節によれば、報身は、久遠の過去の時も、因果所成であるから有始であるとされている。ただし、成仏以後は、無限の長寿を得て、常住不滅になるというのである。ということは、日隆の報身の関する理解は、基本的には、有始無終というものであることが、理解される。彼は、さらに次のように言う。

[94] 寿量品ニハ「如是我成仏已来、甚大久遠、常住不滅」ト「我本行菩薩道所成寿命、今猶未盡」ト説キ玉フ。因果所成ナレバ、久遠ノ本仏ニ始メ有ル可シ。(同上、p.184,Ⅱ8-10)

これは、[89]の証真の言葉と同様に、「寿量品」の経文にもとづいて、因果所成のゆえに、報身は有始であると説くものであろう。さらに、日隆は、「始可有之」(同上、p.185,Ⅱ1)、「初有之」(同上、p.185,Ⅱ8)、「始有之」(同上、p.186,Ⅱ3)というように、同じ主張を繰り返すが、さらに、明確な主張として、次のように述べている。

[95] 久遠ノ本仏報身ニ、修行ノ始ヲ論ズ可キ事、顕然也。(同上、p.186,Ⅱ8)

[96] 口伝云、仰云顕本報身ニ始ヲ論ズルコトハ、本因本果ニ妙顕然也。

因果所修ノ仏ニハ、有始無終。(同上、p.187,Ⅱ2-3)

従って、既に述べたように、日隆の立場は、「久遠の本仏＝報身＝有始無終」というものであることが理解される。しかるに、彼は、既に見た[91]で、報身(五

百塵点)に始めが有るとばかり偏執してはならないという趣旨も説いているのである。これは、いかなる意味あろうか。『私新抄』の次の文章を見てみよう。

[97] 所謂有始ニシテ而モ常住本有ナル形、之レ有ル可シ。報身ハ能成ノ智、法身ハ所成ノ境ナレバ、同体ノ境智ニシテ、境智共ニ実相ナルベシ。実相ノ境智ハ本有ニシテ常住也。「以如如智、契如如境、境発智○、函大蓋大」<sup>(33)</sup>云々。境智共ニ如如ナル故ニ、智ニ始有リト雖モ、本有ノ照了ナレバ、始終本有トシテ宛然也。・・・境智不二ノ智ガ境智不二ノ法身ニ冥合シテ常住ナルヲ、久遠ノ報身トハ云<sup>(34)</sup>。

(同上,p.187,II.4-9)

ここで日隆は、報身の「常住」を論証しようとしている。しかし、報身有始を否定するわけではない。「有始ニシテ而モ」「智ニ始有リト雖モ」というのは、報身有始を認める語である。すると、ここで「常住」とは、通常の時間的な意味ではなく、中古天台の本覚法門におけるように、単に「絶対的存在」を意味しているだけかもしれない。

さて、上掲の一節における報身常住の論証の中核をなすのは、“能所一体であるから、所である境(法身)に引かれて、それと一体になった能である知(報身)も常住となる”というような論法である。同じ論法は、『私新抄』の次の文章にも、認められる。

[98] 報身ト者、因ニ依テ果ヲ尅シ、因果ノ智ヲ以テ、法身如如周遍ノ境ニ冥合シテ、常住ノ寿命ヲ得タリ<sup>(35)</sup>。(同上,p.174,II.3-4)

ここで、「常住ノ寿命ヲ得タリ」とは、報身が、境である法身から常住性を獲得することを言うであろう。言い換えれば、もともと有始なる報身は、常住無始なる法身という境と一体になることによって、法身から常住性を与えられて、始めて常住になるというのである。ここに、報身の常住性が法身の常住性に完全に根拠づけられていることが理解される。しかも、この“根拠づけ”は、私の用語を用いれば、基体説(dhātu-vāda)<sup>(36)</sup>を構造としているのである。即ち、日隆は『法華本門弘経抄』で、次のように言う。[以下、L は基体(locus),S は超基体(super-locus)を表す記号として使用する]

[99] 法身(L)の無始無終は一代諸経に之を明かす。是れ理常住(L)にして久遠(S)にあらざるなり。依りて久遠と云ふは事に約して之を論ず。故に久遠(S)と云ふは報応にこれあり。是れ常住不滅(L)が上の久遠(S)なり。譬に五百塵数を取る。所喩は報身の久遠(S)なり<sup>(37)</sup>。(『法華宗本門弘経

抄』 9,p.287,II.2-5)

ここに「常住不変が上の久遠」とは「法身の上の報身」というのに等しく、「上」とは基体と超基体の関係を示す語であると考えられる。従って、ここには、“報身が常住なる法身を基体とする”というインド仏教以来の基体説の構造が認められる。また、同じ構造は、

[100] この新成(S)は本覚(L)の上の始成(S)なり。

(『日隆聖人御聖教』 1,p.403)<sup>(38)</sup>

という一文にも認められる。これは、日隆に影響を与えたとされる彼の師、日道の口伝とされるものに見られる一文であるから、日隆の基体説は日道から受け継いだものとも見られるかもしれないが、元来、インド仏教において、三身説は、法身を基体とすることによって構想されたものなのである。

この点を、『宝性論』 *Ratnagotravibhāga* (Johnston ed.)の次の詩によって確認しておきたい。

[101] *prathamo dharmakāyo 'tra rūpakāyau tu paścimau/*

*vyomni rūpagatasyeva prathame 'ntyasya vartanam*<sup>(39)</sup>//

(II,v.61,88,13-14)

[102] ここで、第一は法身であり、一方、後の二者（報身と化身）は色身である。虚空（L）に色聚（S）があるように、第一のもの（法身L）に後者（色身S）がある。

従って、日隆は単に三身説の基体説的構造を正確に把握していただけても考えられる。しかるに、このような基体説的な三身の理解は、既に智顛によってなされていたとも見ることができる。即ち、[97]において日隆によって引用された智顛の『法華文句』の文章とは、詳しくは次の通りである。

[103] 詮量報身如来、以如如智、契如如境、境發智為報、智冥境為受。

境既無量無辺常住不滅、智亦如是。函大蓋大。(大正 34, 128b27-c1)

ここで、「境」とは法身、「智」とは報身を指している。真実（「如如」）なる報身が真実なる法身と冥合して一体になることが、ここに言われているのではあるが、どちらがより一層真実なる存在かといえ、ば、「境既無量無辺常住不滅」という語が、その答えを明示している。つまり、法身はもともと常住不滅であり、報身はその常住なる法身と合体することによって、はじめて常住性を獲得する、あるいは、法身から常住性を与えられる、と考えられているのである。「境發智」という表現も、“境が先にあり、それが智を生じる”という理解を示している。

「函大なれば、蓋大なり」という表現も同様であって、「函」という「大」（常住）なる法身が先にあるので、それに対する「蓋」である報身も「大」（常住）になると述べているのである。

確かに、智顛は『法華文句』で、次のように報身正意を主張した思想家として知られている。

[104] 此品詮量、通明三身、若従別意、正在報身。何以故、義便文会。義便者、報身智慧、上冥下契、三身宛足、故言義便。文会者、我成仏已来甚大久遠、故能三世利益衆生。所成即法身、能成即報身。法報合故、能益物、故言文会。以此推之、正意是論報身功德也。(大正 34、129a19-25)

しかし、その報身の理解は、あくまでも常住なる法身に根拠づけられた基体説的三身説にもとづいていると見ざるをえない。この点で、私は、田村芳朗博士が[104]について、かつて次のように論じられたことに、基本的に賛同せざるをえないのである。

[105] 「正在報身」としつつ、「所成即法身」という。根底ないし究極は法身にあることを意味している<sup>(40)</sup>。

おそらく日隆も、智顛と同様に、常住なる法身という基体を根拠として、報身の常住を説かざるを得なかったのであろう<sup>(41)</sup>。それは、智顛以来の伝統に従っただけかもしれないが、しかし、やはり浅井博士の[86]でも引用された『観心本尊抄』の次のような言葉が影響を与えているのではなかろうか。

[106] 寿量品ニ云ク「然我実成仏已来、無量無辺百千万億那由他劫」等云云。  
我等ガ己心ノ釈尊ハ五百塵点乃至所顯ノ三身ニシテ無始ノ古仏也。  
(『定遺』 p.712,II.2-4)

ここに述べられる「無始古仏」の「無始」は、日蓮を宗祖とする思想家たちにとって、重大な意味をもったことは明らかであるが、とりわけ法身顕本や無作三身顕本を主張する論者にとっては、有力な根拠とされたのであろう。例えば『三大秘法抄』では、次のように、「寿量品」の本尊は本有無作三身であると説かれるのである。

[107] 寿量品ニ建立スル所ノ本尊者、五百塵点ノ当初以来此土有縁深厚、本有無作三身ノ教主釈尊是也。(『定遺』 p.1864,II.4-5)

また無作三身説は、日朝(1422-1500)によっても、次のように述べられている。

[108] サテハ如来成仏ノ初ハ無リケリ。所詮無始無終ノ仏ニテ御座ス也。  
爾バ仏計リ無始無終ナル可ラズ。我等モ無始無終也。我等計リ無始無

終ナル可ラズ。十界皆本来常住ニシテ無始無終也ト達スル処デ無作三身モ自ラ顕ルル也。是ヲ理成トハ云也。(『法華草案抄』8,17左)<sup>(42)</sup>

[109] 仏無始無終ナラバ我等モ無始無終ノ法体、十界皆無作ノ仏体ニシテ、三世常住ナリト意得ル也。(同上、8,18右)<sup>(43)</sup>

ここには、仏(法身)の無始無終にもとづいて「我等」という凡夫や十界の無始無終・常住が説かれるが、法身正意の無作三身説は、必然的に凡夫即本仏を説くに至る。例えば、日導(1724-1789)は、文上能顕の報身と文底所顕の法身を区別して、次のように述べている。

[110] 吾高祖神力別付ノ大法ヲ闡揚ス、即是塵点ノ所顕ノ古仏、所謂文底之所秘也。豈文会義便ニ拘ランヤ。所以ニ直ニ理即ノ凡夫ヲ指シテ而モ寿量如来ト為ス。是レ修証ノ所成ニアラズ。無始法爾常住不変ナリ。故ニ本覚無作ト言フ。(『祖書綱要刪略』pp.140-141)<sup>(44)</sup>

[111] 行者肉身全体、無作三身本門寿量当体蓮華仏也<sup>(45)</sup>。

ここで五百塵点が能顕に過ぎないとされる以上、五百塵点の比喻が方便・仮説とされることは、言うまでもない。すでに見た日朝も、「五百塵点ハ猶是迹仏ノ寿命」(『法華草案抄』8,14左)<sup>(46)</sup>という「蓮実坊ノ口伝」を引用しているのである。

しかし、「如来寿量品」で「我実成仏已来、無量無辺百千万億那由他劫」と言われる仏が迹仏であるという理解は、私見によれば、やはり経の趣旨とかけ離れているように思われる。では、どのように考えるべきなのであろうか。

私は、「久遠実成の仏」の解釈に三身説を適用すること自体に、賛成できないのである。すでに述べたように、インド仏教で西暦4世紀頃に(?)、瑜伽行派(Yogācāra)等によって組織化された三身説は、常住なる法身を基体として構想されている。従って、三身説が、常住なる法身を中心とする教説であることは否定できない。それ故、法身顕本に反対した日隆のような思想家でさえ、法身の常住性を根拠として報身の常住を説いたのである。繰り返せば、報身は法身を基体としている。つまり、報身は法身に支えられて初めて存在するのである。それ故、三身説に依拠する限り、法身の常住・無始無終を説く法身顕本義の方が、報身顕本義よりも自然な理解として成立するであろう。

しかし、それでは、『法華経』の仏の独自性は発揮されないのではなかろうか。

『開目抄』に「法身の無始無終はとけども」<sup>(47)</sup>とあるように、法身の無始無終は諸経の常談である。これに対し、『法華経』の仏の性格は、常住不変の法身とは、

かけ離れたものであろう。それは、五百億塵点劫以前に成仏して以来、常に衆生に説法し、衆生を救済するため方便を用い、衆生に授記し、滅後の衆生のために『法華経』を摩頂付嘱する仏なのである。無論、それは法身ではありえない。

では、それを報身と見るべきなのであろうか。三身説を『法華経』の解釈に適用した最も初期の文献と思われる世親の『法華論』では、

[112] 二者示現報仏菩提、十地行満足、得常涅槃証故。如経「善男子、我実成仏已来、無量無辺百千万億那由他劫」故。(大正 26,9b14-16)

と述べられ、久遠実成の仏は「報仏」、即ち、報身であると言われている。ここで引用された経文は、「無始ノ古仏」を説く『観心本尊抄』の文章 [106] に引用されたものと同じである。つまり、『法華論』の報身は『観心本尊抄』では「五百塵点乃至所願ノ三身ニシテ無始ノ古仏」と言われたことになる。しかし、「報身」ではなく「古仏」と述べている点で、この表現の方が優れているのではなからうか。「古」は、久遠の過去に成仏したことを示すからである。

既に見たように、中古天台的な法身顕本説を厳しく批判した日隆は、『私新抄』の「本門教主事」で、

[113] 正意ヲ云ハバ、本迹ノ義ハ報身ニ限ル可シ。

(『日蓮宗宗学全書』 8,p.163,II.2-3)<sup>(48)</sup>

と述べて、報身正意の立場を明らかにしているが、その報身を彼は次のようにも説明する。

[114] 実仏ト者報身也。本因妙ヲ修シテ、悪人始テ成仏顕本シ玉ヘバ、一切衆生ノ凡夫ノ成仏ス可シト云フ手本ト成テ、末法当時ノ悪人成仏、疑無キ者也。(同上、8,p.118,II.10-11)<sup>(49)</sup>

ここには、「一切衆生ノ凡夫ノ成仏」「悪人成仏」の「手本」となるという報身仏のありかたが説かれているが、これは無内容・無時間なる常住法身の性格とは全く異なるものであろう。しかし、私が疑問に思うのは、この仏を、法身を基体とする三身説の枠組みに組み込まれた存在である報身と呼ぶ必要があるであろうかということなのである。『法華経』が成立したとき、三身説はまだ存在しなかった。しかるに、三身説は常住法身を基体としている。とすれば、その三身説を『法華経』の仏の解釈に適用することは、不適切ではなからうか。

私見によれば、法身とは時間性も言葉も欠いた無内容なものである。日隆は報身の常住をを論証するために、[97]で「報身ハ能成ノ智、法身ハ所成ノ境ナレバ同体ノ境智ニシテ境智共ニ実相ナルベシ」と述べていた。既に見たように、法身

を境、報身を智とする論法は智顛にも見られたものであるが、では、その場合、仏の智の境(対象・内容)である法身とは何なのであろうか。法身は常住不変の理なのであるから、縁起や四諦というような知的な内容をもつことはありえない。つまり、それは、あたかも空気のように、常住ではあるが無内容な存在である。その常住不変で無内容な理法身に触れること、あるいは合体することが仏智であり、悟りであるとは、私にはとても思えないのである。

要するに、『法華経』は、常住を旨とする三身説など考慮せず、経文に書かれている通りに理解し信ずればよいのではなかろうか。つまり、釈迦牟尼仏は、五百億塵点劫と言われる様な久遠の過去に、久しく菩薩行を修して成仏し、それ以来常に衆生に説法している仏であり、今後も永遠に涅槃に入ることなく衆生を救済しつづける仏だと見るのである。その余りにも遠い久遠の過去を「無始」と述べたからといって、それを文字通りに理解する必要はないのではなかろうか。

最後に、以上述べたことに関連して、その著書から多くの教示を得ることができた北川前肇博士に敬意を表しつつ、教授の次の言葉を、引用しておきたい。

[115] 本覚無作の法身理仏を根本として、永遠という時間観念をとらえる場合、その永遠とは、流れ去ることのない時間であり、来る時間でも、去る時間でもない。それは、超時間的な観念をもつと同時に、きわめて日常的なあるがままの時間観念をも有するものである。いわゆる『御義口伝』にいう「久遠ト者ハタラカサズツクロハズモトノ儘ト云フ義也…」という解釈と同義になる。(『日蓮教学』p.344)  
その論理の究極は、時間の否定につながり、もとのままということになる。(同、p.346)

ここに、北川博士の著書を貫く基本的アイデアを認めることができるであろう。確かに、常住法身は宗教的時間を否定するものであると、私も考えるのである。

#### 第四章 終わりに —— 時間についての私的考察

2006年6月26日に在家仏教こころの研究所で開かれた第1回法華経思想懇談会において、津田眞一博士は、「宿命—法華経の救済論の二つのタイプと共通前提」と題して発表された。しかるに、その発表の最後に、博士が理具・加持・顕得という真言宗教学の時間的概念について論じられたことが、私に時間に関する

る本質的考察というようなものを明確にするように促したのである。博士の真摯な思索に感銘を受けたからである。そこで以下に、時間に関する全く私的な理解を、十分な説明もないまま、レジユメのような形で書きとめておきたい。

- 1 本質的考察 --- 理具・加持・顕得 / 過去・現在・未来
  - A 「すべては過ぎ去る」 死は存在する
  - B 「すべては過ぎ去らない」
  - C 「すべては反復される」
  - D 「すべては贖われる」 贖いの時間論

2 「我此土安穩、天人常充滿、衆生所遊樂」は思想のピークであろうか。

この最後の問題に関して、私は肯定的に答えたい。即ち、それは思想のピークであると。しかし、だからといって、私は救済の時間的本来性を肯定するものではない。宗教的時間とは、私にとって、あくまでも直線的で無根拠なものであるから。

## 註

- (1) 拙著『縁起と空 如来蔵思想批判』（『縁起と空』と略す）大蔵出版、1989年、p.16. 後出の [22] 参照。
- (2) Cf. K(Kern ed.),379,2-3. Kのこの箇所「汝等皆当作仏」に対応する語はない。ただし、P (Kashgar ms. Toda ed.) ,364b4-5 には、後出の [2] にほぼ対応する文がこの箇所にある。
- (3) 例えば、末木文美士氏は、『仏教一言葉の思想史』（岩波書店、1996年、pp66-72）において、荊谷説をある程度認め「過去世における釈迦仏との人格的關係」にもとづいて、所謂「第一類」では、「声聞も菩薩」と説かれたと論じられている。しかし、私見では、「声聞も菩薩」というのは「譬喩品」以後の立場であって、「方便品」散文部分の立場とは大きく異なる、と考えられるのである。
- (4) 『一仏乗』 p.135.
- (5) この点については、別に詳しく論証したいと考えている。
- (6) これは、一乗の意味内容が仏乗から大乘に変更されたこと、つまり「一乗＝仏乗」から「一乗＝大乘」への変更を意味する。これについて、拙稿『法華経』の思想―「方便品」と「譬喩品」―『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』28,1995年、pp.1-27 参照、Cf. Shiro Matsumoto “Critical Considerations on the Lotus Sutra,” *Journal of The Essential Lay Buddhism Study Center*,1,2005,pp.33-40.

- (7) 松浪誠廉・長尾雅人・丹治昭義訳『大乘仏典4 法華経 I』中央公論社、1975年。
- (8) ギリシャ語の読解に、松本芳朗の助力を得た。感謝したい。
- (9) 中村瑞隆『現代語訳 法華経 上』(『中村訳 上』とする)春秋社、1995年。
- (10) 拙稿『『法華経』の思想』pp.23-24参照。Cf. Matsumoto, “Critical Considerations on the Lotus Sutra,” pp.37-38.
- (11) 原語が *vastra-ante* 「衣服の端に」か *vastra-antare* 「衣服の中に」かという問題がここにはある。K や W (Wogihara ed.) 等は、前者の読みを採り、チベット訳も “gos kyi mthaḥ ma” (Peking ed., Chu, 91b3 etc) であり、これに一致している。しかし、P は *vastrāntare* (Toda ed., 200b1, 6) と後者の読みを示しており、さらに *celāntare* 「衣類の中に」 (Toda ed., 200b4-5) や *coṭāntare* (Toda ed., 200a2) という語も使用している。*coṭa* も衣類を意味するのであろう。では『正法華』の訳はどうかというと、「以明月珠、置于結中」(97b1-2)の「結中」が対応するようである。ただし「結中」の「結」には「髻」という異読のあることが示されていて、こちらの方が正確であろう。ということは、「髻中」の原語は *cūḍā-antare* であつたと思われ、*-ante* 「の端に」ではなく、*-antare* 「の中に」という読みを指示していると思われる。
- 宝珠をもっていた男がそれに気づかなかつたのは、宝珠が「衣服の端に」あつたからではなく、目に見えない「衣服の中に」あつたからであろう。従つて、衣服の原語が何であれ、「衣服の中に」という読みが正しいと見ておきたい。『妙法華』の「衣裏」(29a7, 13) も、同様の理解を示していることは言うまでもない。
- (12) Hendrik Kern, *The Saddharma-pundarika or the Lotus of the True Law*, Oxford, 1884, pp.201-202.
- (13) 羅什は、*mahāyāna* という原語のない箇所にも「大乘」という訳語を与えることが多い。これについては、拙稿『『法華経』の思想』pp.15-16, p.20 下, ll.7-9 参照。
- (14) K, 61, 1, 2, 3 etc.
- (15) Gilgit 写本の Group B では、この個所に “*budhvā*” とある。Cf. Shoko Watanabe, *Saddharmapuṇḍarika Manuscripts Found in Gilgit, Part II, Romanized Text*, Tokyo, 1975, p.191, l.16.
- (16) II, 61d のテキスト上の問題については、『中村訳 上』p.247, n.46 参照。
- (17) Shin'ichi Tsuda, “Aoristic Occurrences in the Verses of the Skillful Means Chapter of the Lotus Sūtra and their Soteriological Meanings,” *Journal of The Essential Lay Buddhism Study Center*, 1, 2005, p.63.
- (18) 前註(16)参照。
- (19) 島地大等『漢和対照 妙法蓮華経』増補版、明治書院、1915年、p.64.
- (20) *sarva-pūrvaka* は『妙法華』で「最初」と訳されている。現代の研究者も、この理解に従い、『大乘仏典 5』では、「すべてに先行する(最初の)」(p.164) と訳されている。しかし、無数の威音王如来が出現しては滅度し、また出現しては滅度するという「次第

滅度)、『正法華』の表現)の趣旨を考えれば、チベット訳 *thams cad kyi thog ma* (Peking ed. Chu, 160b2) も「最初」を支持していることは確かであるが、「最初」よりもむしろ「最後」の方が、その趣旨にふさわしいのではなかろうか。また、*-pūrvaka* という *bahuvrihi* 複合語も、「---に先行する」ではなくて、「---を先行者とする」「---によって先行される」(preceded by)を意味するのではなかろうか。しかるに、そうであるとすれば、*sarva-pūrvaka* は、「すべてのものを先行者とする」、つまり、「すべてのものの最後の」を意味するということになるであろう。

- (21) この「其罪畢已」については、拙著『禅思想の批判的研究』大蔵出版、1994年、p.208, n.130 参照。
- (22) 『正法華』は、「従来近近、甫四十年」(112b25)と説明している。
- (23) 智顛の『法華玄義』からの引用文(大正 33, 769b24-27)。
- (24) 浅井要麟『日蓮聖人教学の研究』平楽寺書店、1945年、pp.298-299。
- (25) 「仏性顕在論」については、『禅思想の批判的研究』pp.99-103, pp.589-595, 拙著『道元思想論』大蔵出版、2000年、第6章「中国禅宗史における仏性顕在論の系譜」参照。
- (26) 浅井、前掲書、pp.415-416 参照。
- (27) 北川前肇『日蓮教学研究』(『日蓮教学』と略す)平楽寺書店、1987年、p.358に引用される。
- なお予め断っておけば、私はこの北川博士の著書に多くの教示を受けたのであって、日蓮教学に関する文献も、その中の文章も、この著書での引用によって始めて知ることができた。従って、私は原典まで確認することなく、北川博士による引用に依存して立論している場合がある。私が駒澤大学図書館で参照できたのは、『私新抄』『法華宗本門弘経抄』ほどの僅かな文献であった。
- (28) 『日蓮教学』p.357に引用される。
- (29) 『日蓮教学』pp.365-368 参照。
- (30) 『日蓮教学』p.589に引用される。
- (31) このような考え方を、私は「当体即常の論理」と呼んでいる。『道元思想論』pp.44-52 参照。
- (32) 北川博士は、「しかも、散り散り常住、咲く咲く常住というように、有為転変の時間は、つねに常住義を具しているという解釈である」(『日蓮教学』p.589, //13-14)と述べられ、[91]の「チリチリ常住サクサク常住」を日隆の立場を示すものと理解されているようであるが、「チリチリ常住」は日隆が最も嫌った中古天台の説(「当世天台宗ノ義」)であるから、[91]では「謗者」の説として提示されていると思われる。
- (33) これは、後出[103]の『法華文句』の記述からの引用である。
- (34) 『日蓮教学』p.588に引用される。
- (35) 『日蓮教学』p.600に引用される。
- (36) 基体説(*dhātu-vāda*)については、『縁起と空』pp.5-7 参照。

- (37) 『日蓮教学』 p.580 に引用される。
- (38) 『日蓮教学』 p.572 に引用される。
- (39) *vartana*は、単に「LにSがある」という於格的関係を示している。この点は、*vartate*が於格名詞を支配して、“to depend on”を意味することによっても知られるであろう。
- (40) 田村芳朗「日本仏教の仏身論——久遠仏をめぐって」(玉城康四郎博士還暦記念論文集『仏の研究』春秋社、1977年) p.433。田村博士の[105]中の「根拠」を「根底」「基体」に言い換えれば、私見とほぼ合致することになる。
- (41) ただし、日隆は、「常住」と「久遠」を明確に区別していることは、注意しておきたい。即ち、『法華宗本門弘経抄』第80巻の「久遠と常住と不同の事」という一段で、日隆は次のように述べているのである。
- 抑々、久遠と云ふは事なり、智なり。常住と云ふは理なり。故に常住は権実に約し、事理に約し、三身の中には法身に約するなり。久遠は本迹に約し、身事に約し、三身の中には報身に約し、報応を以て久近を論ずるなり。然るに法身は非寿と云って久遠の義は無くして、常住の理之を具す。報身は久遠と常住とに亘って久遠を以て正と為す。(『原文対照 法華宗本門弘経抄』8, p.589, II2-6)
- 私見によれば、法身は「常住」であり、報身は「久遠」であると言え、より明快であったと思われるが、日隆にも報身の「常住」を説かなければならない理由があったのであろう。即ち、光宅寺法雲等の批判に答えて、『涅槃経』だけではなく、『法華経』にも仏身常住は説かれていると論証することが、智顛以来の課題であったからである。
- (42) 『日蓮教学』 p.407 に引用される。
- (43) 『日蓮教学』 p.408 に引用される。
- (44) 『日蓮教学』 p.690 に引用される。
- (45) 望月歆厚『日蓮宗学説史』平楽寺書店、1968年、p.773 に引用される。
- (46) 『日蓮教学』 p.420 に引用される。
- (47) 『定遺』 p.553.
- (48) 『日蓮教学』 p.600 に引用される。
- (49) 『日蓮教学』 p.600 に引用される。

(2006年12月28日)