

日本における『法華経』の思想と文化

菅野博史

はじめに

日本における『法華経』の思想と文化というテーマを考察するにあたって、『法華経』の思想的展開のなかでもっとも重要な仏教史の出来事を取りあげるならば、それは、最澄（七六七―八二二）による日本天台宗の開創と、日蓮（一二一三―一二八二）による日蓮法華宗の開創と言えよう。また、『法華経』の文化的影响として、文学、芸術、芸能の諸分野について考察する場合も、天台宗の影響が圧倒的に大きく、室町期以降の時期に

においては、日蓮法華宗の影響も見られるようになる。⁽¹⁾

そこで、本稿では、時代を仏教公伝から日蓮までに限定したうえで、日本における『法華経』の思想的・文化的受容について紹介したい。紙数に限りもあり、また筆者の研究範囲の限界もあることから、「一 聖徳太子の『法華義疏』」「二 『法華経』の写経・講経」「三 最澄の日本天台宗の開創」「四 『法華経』と文学」「五 日蓮と『法華経』」について、簡潔に考察する。

一 聖徳太子の『法華義疏』

我が国に仏教が伝来したのは、『日本書紀』によれば西暦五五二年、『元興寺伽藍縁起並流記資財帳』などによれば西暦五三八年とされ、現在では五三八年説が有力視されている。論題の『法華経』が我が国に伝わったのは、『扶桑略記』によれば五七七年であるから、仏教初伝から四十年ほど後の出来事であった。

その後、聖徳太子（五七四—六二二）が出て、『上宮聖徳法王帝説』には『勝鬘経』の講説の記事、『日本書紀』推古天皇十四年（六〇六）秋七月の条には『法華経』・『勝鬘経』の講説の記事がそれぞれ見られ、『法隆寺伽藍縁起並流記資財帳』天平十九年（七四七）二月十一日牒上の記録には、『法華経疏参部各四卷 維摩経疏参部三卷 勝鬘経疏参部 右 上宮聖徳法王御製者』とある。上記の記録には、『維摩経』の講説の記事は見られないが、『維摩経義疏』の存在から『維摩経』の講説をも推定し、聖徳太子の三経の講説、三経義疏の制作が長く信じられてきた。ところが、近年に至って、三経の講説が事実かどうかの問題、三経義疏の真偽問題が活発に議論され、今日に至っても決定的な結論には達してい

ない。とはいえ、『法華義疏』が古代・中世において聖徳太子の著作として、引用されたり、注釈書が執筆されたことは歴史的事実であるから、簡潔に『法華義疏』について紹介する。

さて、『法華義疏』四巻は、中国の光宅寺法雲（四六七—五二九）が講説し、弟子が筆録して成った『法華義記』八巻^③を「本義」「本疏」「本釈」と称して、盛んに引用し、また基本的に『法華義記』の所説によって『法華経』（提婆達多品を欠く二十七品本）を注釈したものである。原本は皇室御物として現在まで残り、宝治元年（一二四七）にはじめて刊本が刊行された。『法華義疏』の後代における引用は、元興寺智光（七〇八—七七六？）の『浄名玄論略述』、東大寺寿靈（八世紀後半）の『華嚴五教章指事記』などに見られるが、『法華義疏』の注釈書には、宗性（二〇二—二二九）『法華経上宮王義抄』、凝然（二二四〇—一三三二）『法華疏慧光記』、良助（二二六八—一三二八）『法華輝臨遊風談』などがある。しかし、日本の法華経疏としては、天台三大部（『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』）が圧倒的に流行したので、三大部

者についての独自の解釈がある。つまり、『法華義疏』では、経の原意に反して、「常に坐禪を好む」小乗の禪師に近づいてはならないと解釈している。その理由として「顛倒分別の心有るに由るが故に、此を捨てて彼の山間に就き、常に坐禪を好む。然らば則ち何の暇ありてか此の経を世間に弘通せん」（大正蔵五六巻・一一八頁中段）と述べている。『法華経』は釈尊滅後における経の弘通を強調する経典であるので、その趣旨をふまえた解釈であろう。

第二に、「一大乗」という他の経疏に出ない用語が見られることである。『法華経』は一仏乗の思想（声聞・縁覚・菩薩の区別なく、みな平等に成仏できるとする思想）を説いているので、小乗と対立する大乘（『法華経』以外の大乗経典）と区別する意味で「大乘」の上に「一」を冠して、『法華経』の特徴としたものであろう。^④

二 『法華経』の写経・講経

このような事情ではあるが、『法華義疏』の思想で注目すべきものを、二点取りあげるとすると、第一に『法華経』安樂行品において、修行者の近づくべき、交際すべき対象としてあげられている「常に坐禪を好む」

日本における写経は、六七三年、川原寺における一切経の書写にはじまるといわれるが、『法華経』の写経

に関しては、資料の初出が神亀三年（七二六）であり、これは聖武天皇が元正上皇のために行なわれたものである。また、聖武天皇が元正上皇の追善供養のために天平二十年（七四八）に千部『法華経』の書写を行なわせたことは特筆に値する。もともと『法華経』には受持・読・誦・解説・書写の五種法師の功德が強調されていることから、インド、中国においても『法華経』の書写が盛んであった。日本においても、『法華経』の書写が盛んとなり、無名の僧、居士から天皇まで多くの『法華経』書写が行なわれた。

とくに平安時代には、貴族の間で、きわめて華美な装飾経が流行し、『法華経』にも紺紙に金泥で書写したものや、料紙に草木、鳥、その他の模様を描いたものもあり、芸術性の高い写経が見られる。また、一つ一つの蓮台の上に『法華経』の一文一文字を書く蓮台経、一つ一つの宝塔の中に『法華経』の一文一文字を書く宝塔経、一体一体の仏像の横に『法華経』の一文一文字を書く一字一仏経があり、経巻供養を説く『法華経』の思想に基づいた、『法華経』に対する並々ならぬ供養

の精神をかいま見る思いがする。とくに芸術性の高い写経に、扇面法華経冊子（国宝・四天王寺）や、平清盛（一一八一―一二八二）が一一六四年に厳島神社に奉納した平家納経（国宝・厳島神社）が有名である。

なお、平安時代後期に末法思想の影響を受けて、埋経が盛んになった。埋経とは、釈尊滅後、五十六億七千万年後に弥勒が兜率の内院から娑婆世界に下生して、龍華三会の説法をするのに備えて、經典を書写し、それを経筒に収めて、地中に埋めるといいうものである。この埋経の場合も『法華経』の書写が圧倒的に多い。藤原道長（九六六―一〇二七）が『紺紙金字法華経』を大和の金峰山に埋納したことは有名である。

また、天平六年（七三四）の十一月の太政官符では、僧侶の資格として、『法華経』または『金光明最勝王経』の暗誦が義務づけられたので、『法華経』は僧侶にとつての必須の知識となった。その後、天平十三年（七四一）、聖武天皇が国分寺・国分尼寺の創建の詔勅を下した。これは、疫病の流行や新羅との関係悪化という国難を乗り越えるための試みであった。国分寺は「金光明四天

王護国之神」と呼ばれ、僧二十名を置いて、『金光明最勝王経』を読誦させ、護国を祈願させた。また、国分尼寺は「法華滅罪之寺」と呼ばれ、尼十名を置いて、『法華経』を読誦させ、滅罪懺悔を祈願させた。国分尼寺という国家仏教の枠組みの中で重視された『法華経』は、経文に直接的な護国の思想はないものの、『金光明最勝王経』『仁王護国般若波羅蜜経』とともに、護国三部經典の一つとして国家的権威を与えられていくのである。

このように、奈良・平安時代に『法華経』の写経や読誦が盛んになっていったが、これにともなう『法華経』の講経会が盛んになっていく。良弁（六八九―七七三）が天平十八年（七四六）、東大寺羅索院において、鎮護国家のために法華会を修したのが、法華会の始まりであった。その後、追善のための法華会が盛んになり、勤操（七五四―八二七）が、延暦十五年（七九六）、大和の石淵寺で、友人の僧榮好の母の追善供養のために、『法華経』八巻の講経を行なったのが法華八講の始まりである。この法華八講は、各寺院、貴族の私邸、神社などで行なわれ、平安時代に最も流行した法華会とな

った。また、最澄が延暦十七年（七九八）、比叡山の一乗止観院で、『法華経』八巻に、開経の『無量義経』と結経の『観普賢経』の各一卷を加えた十巻を講義したのが、法華十講の始まりである。また、後には『法華経』二十八品に開結二経を加えた法華三十講も行なわれるようになった。

以上は、天皇や貴族、高位の僧侶によって担われた写経、講経であったが、薬師寺僧景戒編『日本霊異記』（日本国現報善惡霊異記）を参照すると、庶民階層の『法華経』の写経、誦経などの応験譚が含まれている。『日本霊異記』は弘仁年間（八一〇―八二四）に成立したと推定されている最古の仏教説話集であり、上巻三十五巻、中巻四十二巻、下巻三十九巻の百六十六条から成るが、条名に『法華経』の名を含むものが計十二条ある。そこには、『法華経』の信仰の功德と、誹謗の罰が説かれている。このような庶民階層における『法華経』の流布は、最澄の日本天台宗の開創以降、より盛んになり、仏教説話集『日本往生極楽記』（慶滋保胤編、九八六年頃成立）、『大日本国法華経験記』（首楞嚴院沙門鎮源編、一

〇〇四年頃成立)、『今昔物語集』(編者未詳、十二世紀中頃の成立)などには、僧侶以外にも、多数の庶民階層の『法華経』信仰の足跡を見ることが出来る。

三 最澄の日本天台宗の開創

奈良時代には、鳩摩羅什(三四四—四一三、あるいは三五〇—四〇九)訳の『妙法蓮華経』(四〇六年訳)のみならず、竺法護(生年およそ二三〇年代で、七十八歳死去)訳の『正法華経』(二八六年訳)、闍那崛多(五二三—六〇五)・達摩笈多(?—六一九)の共訳の『添品妙法蓮華経』(六〇一年訳)が伝来したのみならず、多数の法華経疏も伝わっていた。⁽¹⁰⁾とくに、鑑真(六八八—七六三)は、天台三大部をはじめとする多数の中国天台宗の文献を日本に将来した。⁽¹¹⁾

最澄は、中国華嚴宗の法蔵(六三七—七一四)の『華嚴五教章』『大乘起信論義記』を通して、中国天台宗の教学に関心を持ち、鑑真のもたらした天台関係の文献を研究した後に、八〇四年に中国に渡り、天台宗の道邃、行満から天台学を学んで帰国した。八〇六年には、朝

廷に年分度者二名を認められ、南都六宗と並んで、日本天台宗の独立を勝ち得た。最澄の事績のなかで、特筆すべきことは、法相宗の徳一との三一権実論争と、比叡山に大乘の戒壇を建立することをめぐっての南都六宗との論争であった。とくに、徳一との論争は、『法華経』の一仏乗の思想と、法相宗の五性(姓)各別の思想の論争であり、最澄は天台の一乗真実の立場に立つて、仏性の普遍性、一切皆成の思想を主張した。

最澄の『法華経』に関連する重要な著作としては、まず『大唐新羅諸宗義匠依憑天台義集』があり、中国、新羅の多くの学匠が天台教学に基づいて、それぞれの仏教理論を形成したことを指摘し、天台宗の優位を主張した。

また、最澄は『法華秀句』を執筆し、一切経の中で、『法華経』が最もすぐれた經典であることを主張し、とくに『法華経』を歴劫修行の経ではなく、直道頓悟、即身成仏の経であるとした。他に、『法華経』の開経である『無量義経』の注釈である『註無量義経』がある。ただし、『註法華経』を執筆したとされるが、現存しない。

四 『法華経』と文学

平安時代には、先に紹介した仏教説話集『日本往生極楽記』、『大日本国法華経験記』、『今昔物語集』に記録されるような広範な『法華経』信仰の跡が見られる。このような説話集も一種の文学と見れば、それらに対する『法華経』の影響の大きいことは首肯されるはずであるが、さらに女流文学の清少納言『枕草子』(一〇〇〇年頃成立)、紫式部『源氏物語』(一〇〇五年頃成立)などにも、『法華経』、法華八講、天台宗に取材した事がらうがしばしば説かれている。清少納言や紫式部などの信仰生活にも『法華経』が大きな影響を与えた証拠であると考えられる。

また、直接『法華経』に取材した文学形式としては、釈教歌があげられる。釈教歌とは、仏教に関する和歌を広く呼称するものであるが、すでに『拾遺和歌集』(一〇〇一—一〇〇五年頃成立)に『法華経』を題材とした歌が見られる。⁽¹²⁾また、『拾遺和歌集』とほぼ同時期に、藤原道長が一〇〇二年、姉の東三乗院詮子の追善供養

のために、『法華経』二十八品を讃歎する歌を友人たちと詠んだ。このような『法華経』二十八品歌は多くの人に作られるようになる。また、釈教歌だけの歌集として、選子内親王(九六四—一〇三五)『発心和歌集』があり、その半数以上は法華経歌である。

さて、『後拾遺和歌集』(一〇八六年成立)において「神祇」とともに「釈教」という分類項目が見られるようになり、『千載和歌集』(一一八七年成立)においてはじめて「釈教部」が独立した巻として立てられた。以後、勅撰和歌集には「釈教部」が置かれた。たとえば、八代集(実際には『拾遺和歌集』から『新古今和歌集』までの六歌集)の釈教歌のおよそ三分の一が『法華経』に関連する歌であるといわれる。⁽¹³⁾

また、今様(基本的形式として七・五字、あるいは八・五字を四句連ねた歌)を集めたものに、後白河法皇(一一二七—一一九二)の『梁塵秘抄』があり、そこには百三十五首の『法華経』を題材にした法文歌が収められている。

五 日蓮と『法華経』

日蓮は、平安時代の『法華経』の持経者の流れを受けながらも、自らを「法華経の行者」と認定し、独自の唱題思想を確立した。中国の庶民階層に念仏信仰が広く流布したのに対して、日本の庶民階層においては、念仏信仰ばかりでなく、それに匹敵する勢力として唱題行が流布した事実、また日本の新宗教に圧倒的に『法華経』信仰の多い事実は、この日蓮の唱題思想の創唱に基づくものである。

この南無妙法蓮華経の題目と本尊が日蓮の宗教思想の眼目であるが、日蓮はその題目と本尊の理論的根拠として、一念三千説に着目した。日蓮にとっての正統な仏教史に連なる釈尊の『法華経』、智顗（五三八―五九八）、そして日蓮自身を一本の線でつなぐ重要な法門こそ一念三千説であった。日蓮の一念三千説に対する捉え方は、要約すると次のようになる。歴史的には智顗が始めて『摩訶止観』において一念三千説を説いたのであるが、日蓮は、一念三千説そのものは、『法華経』に本来説かれていたのであり、智顗はそれを拾い出しただけであると解釈した。この『法華経』に説かれる一念

三千は衆生の成仏得道の原理であることから仏種と表現され、それが末法今時においては南無妙法蓮華経として確立され、さらに一念三千は非情成仏の原理でもあることから曼荼羅本尊として確立された。したがって、日蓮独自の宗教的立場である南無妙法蓮華経の本尊と題目がまさしく一念三千の末法における展開顕現として説明されていることがわかる。もちろん、この場合の一念三千説はすでに智顗におけるそれではなく、日蓮の独自の解釈が施された「事の一念三千」と呼ばれるものである⁽¹⁵⁾。

さて、日蓮の『法華経』の受容の特徴を考える場合、どうしてもインドの『法華経』の中心思想を日蓮がどのように受容したかを見なければならぬ。筆者は、『法華経』の中心思想を三方面から捉えたいと思う。第一は、一切衆生が平等に成仏できるとする「一仏乗」の思想、第二は、釈尊が永遠の存在であり、娑婆世界に住む一切衆生の絶対的な救済者であるとする「久遠の釈尊」の思想、第三は、現実には釈尊不在の世界における『法華経』の担い手を意味する「地涌の菩薩」の思想の三点で

ある。結論を先取りすれば、日蓮の思想は、時と処を超えて、『法華経』の三種の中心思想ともっとも緊密な関係を持つていると言えよう。

(一) 日蓮と一仏乗の思想

まず、第一に、一切衆生を平等に成仏させることが、釈尊がこの娑婆世界に出現した唯一の重大な目的であるということが、一仏乗の思想である。この思想の中には、衆生が平等に成仏できることと、救済者としての釈尊の存在の重要性との二点が示されている。前者の衆生の平等な成仏は、取り立てて言う必要もなく、中国から日本にかけて、『法華経』を読むものの容易に気づく点であった。この万人成仏の思想は、日蓮においては智顗から継承した一念三千説として受容展開されている。後者の衆生の成仏における釈尊の存在の重視については、日蓮は宗教的な純真さで、素直にそのまま受け入れたと言える。天台教学において明らかにされた、下種益・塾益・脱益という、釈尊と衆生との密接な人格関係の重視は、日蓮においては、天台教

学の比ではないほど強調されている。

そこから生まれた思想として、日蓮の釈尊御領観と呼ばれるものがある。つまり、譬喩品の「今、此の三界は皆な是れ我が有なり。其の中の衆生は、悉く是れ我が子なり。而して今、此の処は諸もろの患難多し。唯だ我れ一人のみ、能く救護を為す⁽¹⁷⁾」に基づいて、娑婆世界は釈尊の領土であり、娑婆世界の衆生と釈尊とは有缘の関係、つまり宗教的に深い絆で結ばれているとするものである。この思想に基づいて、日蓮は浄土教を批判し、西方極楽浄土の阿弥陀如来と娑婆世界の衆生とは宗教的に無関係であるから、阿弥陀如来に対する信仰は的はずれであり、本師釈尊との関係をないがしろにするものであると批判している。また、真言宗の法身仏としての大日如来に対する批判も同じ論理に基づくものである。

(二) 日蓮と久遠の釈尊の思想

第二の「久遠の釈尊の思想」については、日蓮が『法華経』迹門を理の立場、本門を事の立場として明確に区

別し、とくに本門を重視したことを挙げなければならぬ。たとえば、智顗が迹門の方便品第二の十如是に基づいて体系化した一念三千説も、本門が明らかにならなければ、結局は完成しないと指摘しているし、『観心本尊鈔』における仏界の説明にも「無始の古仏」といって、久遠の釈尊にちなんだ名称を用いている。決して、大乘の『涅槃經』で説かれた「仏性」というような普遍的、抽象的な内在原理を持ち出していない。日蓮の久遠の釈尊に対する熱烈な信仰を日蓮遺文の中に見出すことはきわめて容易である。

(三) 日蓮と地涌の菩薩の思想

第三の「地涌の菩薩の思想」については、日蓮が地涌の菩薩の自覚に立って、末法の「法華經の行者」として生きたことは有名な事実である。地涌の菩薩とは、『法華經』従地涌出品第十五に説かれるもので、釈尊が涅槃に入った後に『法華經』を担う者として地涌の菩薩が登場する。涌出品の冒頭で、他方の国土からやって来た八恒河沙を超過する多数の菩薩たちが釈尊滅後の『法華

經』弘通を誓ったが、釈尊はこれを拒絶し、その拒絶の理由として、自分のこの娑婆世界に六万恒河沙の菩薩がいて、彼らこそ『法華經』を弘通するからであると説く。そのとき、娑婆世界の下の虚空に住んでいた六万恒河沙の地涌の菩薩が大地を割って出現した。このような見たことも聞いたこともない大菩薩が出現したので、弥勒菩薩や八千恒河沙の菩薩たちは疑問に思い、弥勒菩薩が代表して釈尊に、これらの菩薩はいったい誰なのかと質問すると、釈尊は、これらの菩薩は自分が成仏してから教化した弟子である答える。しかし、弥勒菩薩は、釈尊はまだ成仏して間もない(四十余年)のに、これほど多くの弟子がいることは納得できないと心に思い、そのような疑惑を晴らしてくださいと、釈尊に重ねてお願いする。釈尊はこれに答えて、次の如来寿命品第十六において、「久遠の釈尊の思想」を明らかにするのである。

この地涌の菩薩の特色については、涌出品だけでは十分に明らかにすることができない。むしろ、釈尊滅後の『法華經』の担い手がどのような存在であるかを説

明している法師品第十を参考にする必要がある。結論的には、『法華經』を信仰するものは、過去世においてすでに最高の正しい悟りを完成したものであるが、衆生への大慈悲心から、あえてその清浄な業の果報を捨ててこの惡世に生まれて、『法華經』を説き広めるとされるのである。したがって、自力によって自己の悟りを追求するのではなく、他力によって絶対的救済者から救われることを求めるのではなく、自己の本地、すなわち、自己は過去世においてすでに悟りを開いた大菩薩であり、自ら選んでこの惡世に生まれ、衆生のために『法華經』を説くべき存在であることを深く自覚して、この世における使命を実践すればよいという、宗教的にきわめて興味深い思想が示された。

したがって、この世の使命について、「如来使」として如来に派遣され、如来の仕事、具体的には、『法華經』の説法による衆生の救済の仕事を実行すると明言されているのである。日蓮の法華經觀を明らかにするキーワードは、この法師品に出る「如来使」という言葉であると言ってもよいと考えるが、その理由は、「如来使」

が日蓮の地涌の菩薩としての自覚を表わす言葉であると考えられるからである。日蓮は、釈尊滅後を、自分の生きる末法時代と捉え、自身を六万恒河沙の地涌の菩薩の指導的立場にある上行菩薩の再誕と考え、それはとりもなおさず末法時代の衆生の救済者であると自己認識したのであった。

中国・日本のほとんどの仏教徒は、地涌の菩薩について、經典の説く一つの神話として受け止めたようであるが、日蓮はこれまで述べたように、歴史的な世界において実在するものとして受け止めた。⁽¹⁸⁾このように、經典の物語を具体的な実在であるとして受け止めた日蓮は『法華經』の純真で素朴な信仰者だと言えるが、かえって宗教的にはきわめて興味深い人格と思想を我々に示してくれた。このような日蓮の態度は地涌の菩薩の捉え方だけでなく、釈尊御領觀、久遠の釈尊に対する捉え方についても同様に見られることである。

(四) 日蓮の法華經觀を生み出した状況

日蓮は、このように『法華經』の成立時点における中

心思想、とくに従来軽視されがちであった第二、第三の中心思想を重視したのであるが、このことを日蓮に可能にした理由について考察する。『法華経』の成立時点において、『法華経』の信仰者は、部派仏教（あるいはその一部）という伝統仏教との厳しい緊張関係にあったことが推定されるが、このことは、日蓮の信仰実践がもたらした、当時の仏教界での彼の孤立無援な立場と通じるものがある。既成の古いものを批判して新しいものを主張すれば、いつの時代、どの地域においても、厳しい緊張状況の中に身を投げ出されることは、歴史の教えるところである。日蓮が最も厳しく批判した法然（一一三三—一二二二）自身でも迫害の大小は日蓮と比べものにはならないが、既成の権威・権力から弾圧されたことは歴史的事実であった。日蓮の置かれた孤独な状況は、絶対的な救済者の待望と、自らの地涌の菩薩としての自覚を深めることに影響を与えたものと推定される。

また、日蓮の『法華経』至上主義は、当然のことながら、他の經典を眼中に置かない、つまり、『法華経』一

經による救済の完成を主張する『法華経』の成立時点における信仰者と、基本的に立場を同じくしていると言える。中国の『法華経』の注釈家たちのように、多数の經典を釈尊一代の有機的に関連づけられた説法という同じ土俵の上で扱わねばならないという制約を受けて、『法華経』について学問的、合理的な解釈を与えたことは、大いに趣を異にする。

このように、『法華経』の成立時点において噴出した『法華経』の創作者、担い手の信仰の強さ、強い宗教性は、中国においては、学問的な受容のなかでもすると稀薄化されたのに対し、日蓮においては、これまで説明したような彼独自の個性的な立場から、再び蘇ったと言えるのではないであろうか。

日蓮自身が『法華経』を頭だけで読むのではなく、『法華経』を色読・身読したと自信を持ったように、また『法華経』の行者の自覚を宣言したように、インドにおいて『法華経』が成立した時点における『法華経』の中心思想を現実に最もよく受け止め、展開したのは日蓮その人だったと思われる。今日において、『法華経』

に基づく信仰の多くが遠く日蓮に淵源を持っていることも、あながち理由のないことではないと思われる。

本稿は、仏教公伝から日蓮までに時代を区切ったうえで、主に『法華経』の思想的受容として、聖徳太子、最澄、日蓮の法華経観を紹介するとともに、写経、講經などの『法華経』の儀礼的・文化的な受容、また文学における『法華経』の影響などについて紹介した。

注

- (1) 室町期以降は、本稿で取り上げないが、室町・江戸時代の日蓮法華宗の芸術、芸能関係者には、狩野元信（一四七六—一五五九）、長谷川等伯（一五三九—一六一〇）、本因坊日海（一五五五—一六一八）、本阿弥光悦（一五五八—一六三七）、狩野探幽（一六〇二—一六七四）、近松門左衛門（一六五三—一七二四）、菱川師宣（一六一八—一六九四）、井原西鶴（一六四二—一六九三）、尾形光琳（一六五八—一七一六）、十返舎一九（一七六五—一八三三）、中村歌右衛門（三代。一七七八—一八三八）、葛飾北斎（一七六〇—一八四九）などがある。野村耀昌「日蓮系芸術家略伝」〔日蓮と法華経 講座日蓮 第一巻〕所収、一九七二、春秋社）を参照。ただし、彼らの個人的な信仰の熱

烈さの度合についてはよくわからない。

- (2) 『法華義疏』の真偽問題については、菅野博士「三経義疏の真偽問題について」（大倉精神文化研究所編『総合研究 飛鳥文化』所収、一九八九、国書刊行会）を参照。なお、『法華義疏』のテキストには『御物本法華義疏複製本』（一九七一、吉川弘文館）、『法華義疏』（大正新脩大藏経 第五十六卷所収）があり、翻訳には花山信勝校訳『法華義疏』上・下（旧版は一九三二—一九三三。新版は一九七五、岩波文庫）がある。研究には花山信勝『聖徳太子御製 法華義疏の研究』（一九三三、山喜房仏書林）がある。なお、最近、聖徳太子の研究を集大成した石田尚豊編『聖徳太子事典』（一九九七、柏書房）が刊行された。
- (3) 菅野博士訳注『法華経注釈書集成二・法華義記』（一九九六、大蔵出版）を参照。
- (4) 中国では失われた経疏が多いという事実配慮するならば、この「一大乗」という用語が、『法華義疏』の独創だと断定することにも慎重でなければならぬであろう。
- (5) 二点とも、花山信勝校訳『法華義疏』下（前掲同書、一九七五）四〇七八頁にすでに指摘されている。
- (6) 高木豊『平安時代法華仏教史』（一九七三、平楽寺書店）一九三頁を参照。本節は、同書、第四章「法華講会の成立と展開」に負うところが多い。
- (7) 『法華経』二十八品を二十八巻として数え、その他、

〔無量義經〕〔觀普賢經〕〔阿彌陀經〕〔般若心經〕それぞれ一巻、願文一巻を合わせて、合計三十三巻である。

(8) 中国では、南岳大師慧思(五一五—五七七)の『立誓願文』に、慧思が『金字大品般若經』と『金字法華經』の埋経をしたことが記されている。我が国には、円仁(七九四—八六四)が伝えたといわれる。

(9) 『日本書紀』(『日本古典文学大系七〇』、一九六七、岩波書店)を参照。

(10) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』(一九三〇、東洋文庫)一三六—一四六頁を参照。

(11) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』三二—四一頁を参照。

(12) 大僧正行基の歌として「法華經をわがえし事は薪こり葉つみ水くみつかえてぞえし」が収められている。提婆達多品に取材したものである。法華經歌に関しては、高木豊『平安時代法華仏教史』、第五章「法華經和歌と法文歌」を参照。

(13) 西田禎元『法華經と日本文学』(『東洋学術研究別冊 仏教大学講座講義集』八、一九七八・十)一六四頁を参照。

(14) 『法華經』の持経者については、高木豊『平安時代法華仏教史』、第七章「持経者の宗教活動」を参照。

(15) 拙著『一念三千とは何か』(一九九二、第三文明社)、第三章「日蓮における一念三千の受容と展開」を参

照。
(16) 拙著『法華經の出現』(一九九七、大蔵出版)、第二章「法華經」の中心思想と中国・日本における展開」を参照。

筆者は『法華經の出現』において、「初期大乘經典は、釈尊の生涯と思想の新たな解釈であると捉えることができると思います」(二三頁)と記したが、この規定はとくに『法華經』に当てはまることだと考える。釈尊の生涯のなかで最も重要な事件は、釈尊の成道、梵天勸請、初轉法輪、八十歳での涅槃であると捉えられる。仏教にとって、すべての出発点は釈尊の悟りにあることは言うまでもない。しかも釈尊の悟りは言葉として説かれなければ仏教は成立しないのであるから、梵天の勸請を受けての初轉法輪はきわめて重要である。そして、釈尊はその後八十歳までの四十余年間、倦まずたゆまず説法し続け、ついに八十歳で涅槃に入るのである。

『法華經』は、この釈尊の成道、梵天勸請、初轉法輪、八十歳での涅槃のそれぞれに対して、あるいはそれらを基礎に踏まえ、あるいはそれに新たな解釈を施している。まず釈尊の成道、すなわち釈尊のダンマ(法)、サツダンマ(正法)の悟りに対して、サツダルマ(正法、妙法)を經典のタイトルに用い、諸仏の共通に説く究極の法としてサツダルマブンダリーカストトラ(妙法蓮華經—鳩摩羅什訳)を位置づけた。

(18)

(19)

筆者がすでに述べた「救済者としての釈尊の存在の重要性」と、この「他力によって絶対的救済者から救われることを求めるのではない」ことは、矛盾対立する見解のように見られやすいが、筆者は、地涌の菩薩が救済者釈尊の大いなる力に支えられながら、過去の誓願を実行する点を述べようとしたのである。これに関連して、大乘經典における難行と易行の二重構造について述べておきたい。つまり、筆者は、大乘經典が歴史上の仏陀釈尊と同じように修行し、成仏しようとした者たちによって生み出されたものと考えて、彼らの救済の対象として、宗教的に未熟な大勢の大衆が存在したはずであるから、大乘經典の中には、本来の担い手である者の難行と、救済の対象とされた大衆に勧められる易行の二重の言明が見られる。この二重性の相互関係については、筆者は、易行による仏教への入門から難行実践への自覚の深まりが目指されていると考える。浄土信仰において、西方極樂浄土や阿彌陀如来を实在視する見解と同類と考えることもできる。ただし、日蓮の場合は、自分自身を經典に説かれる神話的人物に同定した点が大きな相違点である。

(かんのひろし／創価大学教授)

(17)

次に、梵天勸請に対応するものとして、舍利弗の釈尊に対する説法の勸請が説かれる(方便品)。この舍利弗の勸請に応じて、釈尊は一仏乗の思想(一大事因縁)を明らかにするが、これは梵天勸請を受けて、釈尊が初めて法輪を転じたことに完全に対応する。『法華經』では、一仏乗の思想の宣言を、再び無上最大の法輪を転じたものと、明確に位置づけている。この初轉法輪に対する第二の法輪という捉え方は、『法華經』に限定されるものではなく、他の大乘經典にも見られるが、伝統的な部派仏教の伝承する原始仏典が釈尊の初轉法輪に基づくものであるのに対して、大乘經典が釈尊の第二の法輪に基づくことを、大乘經典の制作者が十分に自覚意識していたことを示している。最後に、八十歳での釈尊の涅槃を、『法華經』は久遠の釈尊の「方便現涅槃」(如来寿命品)と、新たな解釈をなした。つまり、釈尊は久遠の命を持つが、衆生を救済する巧みな手段として、仮に涅槃に入る姿を示すという思想である。

このように、『法華經』は、釈尊の生涯の重大事件を下敷きに構想されたものであり、他の大乘經典が釈尊以外の新しい仏・菩薩による衆生救済をテーマにするのと異なり、『法華經』はあくまで歴史的事実の人物である釈尊に即して久遠の釈尊を構想し、その久遠の釈尊による救済をテーマとするのである。

大正蔵九・一四頁下段を参照。