

# 法華經と空思想

梶山雄一

## 一 法華經成立史

一八五二年にフランスのビュルヌフが梵本から『法華經』を仏訳し、一八八四年オランダのケルンが梵本『法華經』の英訳を出版し、一九〇八から一九二二年の間にケルンと日本の南条文雄とが『法華經』の梵本を校訂出版した。ビュルヌフとケルンとは『法華經』の成立史に關しても重要な提言を行つてゐる。これより後、日本の学者たちもあいついで法華經成立史を研究し、現在までに膨大な数の著書論文が發表されている。なかで

も特筆すべきは、一九三四年に上梓された布施浩岳『法華經成立史』<sup>(1)</sup>であつて、その研究の内容は、その後多少の訂正を受けたとはいえ、大綱は今日にいたるまで維持されている。一九七五年ころまでの日本における法華經成立史論の概要は稻荷日宣氏<sup>(2)</sup>によつて、さらに一九九三年ころまでのそれは勝呂信静氏<sup>(3)</sup>によつて簡潔に紹介されている。これらに十分に紹介されてゐないものの中でも、藤田宏達<sup>(4)</sup>、田村芳朗<sup>(5)</sup>、塚本啓祥<sup>(6)</sup>、辛嶋静志<sup>(7)</sup>などの諸氏による研究が注意される。わが國における『法華經』の思想および成立史の研究は、梵本

および竺法護訳『正法華經』などを綿密に検討するものは例外的であつて、概して鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』を中心とする場合が多い。

梵本についていえば、今日では、ネパール系、中央アジア系、ギルギット(カシミール)系の主流三本が(多少の欠落はあるものの)解説・校訂され入手しやすい形で出版されているうえに、諸種の断片も發表されている。<sup>(8)</sup>

布施浩岳氏の研究を基礎にして、その後の修正を加味した法華經成立史は田村芳朗氏によつて手際よく要約されている。彼は「方便品第二から授学無学人記品第九までを第一類とし、西暦五〇年ごろの成立と見なし、法師品第十から囑累品第二十一までと序品第一とを第二類とし、西暦一〇〇年ごろの成立と見なし、藥王菩薩本事品第二十二から普賢菩薩勸発品第二十七までを第三類とし、西暦一五〇年ごろの成立と見なすのである」という。<sup>(9)</sup>流行本にある提婆達多品と、觀世音菩薩普門品の中の偈頌とは鳩摩羅什訳出時には存在しなかつたとしてこれらを除くので、『法華經』全体を二十七品とするのが一般的である。

布施浩岳氏は第一類(彼は序品第一および隨喜功德品第十七を加えて第一類を十品とするが)を二期に分かつて、第一類の偈頌のみを『法華經』の原形として第一期の成立と認め、<sup>(10)</sup>第一類の散文をやや後代の増広と考えて、これを第二期とする。したがつて、偈頌と散文とが同時に書かれたと彼が考える第二類は年代的には第三期となる。藥王菩薩本事品以下の六品はさらにその後の付加で第四期にあたるとした。第一類の偈頌が散文より先に出来上がつていたとする見解は古くはケルンももつていたし、田村芳朗氏も上掲書の、先述の成立史とは別な個所で表明している。<sup>(11)</sup>

最近になつて辛嶋静志氏が發表した画期的な論文は以上のような『法華經』の段階的成立論を究極にまで発展させたものといえる。彼には、「法華經における乗(Yana)と智慧(jñāna)——大乘仏教におけるYanaの概念の起源について——」がある。この論文は『法華經』全体の成立を論じたものではないが、論者の立場から見た法華經成立史にも触れていて、次のようにいう。

「法華經の成立に關しては、方便品(2)(以下、品の名

称は妙法蓮華經により、品の番号は Ken-Nanjio 本による）から授学無学人記品（9）を第一類とし、さらにそれを（A）*tristubh*（或いは *tristubh-jagati*）の部分と、（B）*stokas*と散文部分とに分け、順に第一期、第二期と呼び、また法師品（10）から如來神力品（20）までと、序品（1）、囑累品（27）とを第二類と呼び、それ以外の SP（法華經）末の諸品を第三類と呼ぶ。成立の絶対年代は不明だが、第一期・第二期・第三類の順で成立したと考える。また、Z（竺法護訳『正法華經』）と L（鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』）の先後関係についてだが、L が依用した梵語原典の方が様式（章立てなど）の上では Z のそれより古かっただろうが、原語の上では Z の原典の方が L のそれより古く、より一層 MI（中期インド語）的要素をたもっていたと推定している<sup>(12)</sup>。

他方で、最近、従来の一般的傾向を真つ向から否定する形で、『法華經』二十七品一時成立論とでもいえる学説が勝呂信静『法華經の成立と思想』において主張されている。この著書は一九九三年、つまり辛嶋論文と

同年に出版されたので、後者を見ていない（一九九六年の増訂版においても辛嶋論文は触れられていない）。勝呂氏は、従来の段階的成立論のいずれの段階に相当する經典も独立には写本としても書物としても発見されていないから、そのすべての学説は仮説の域を出ていない、といい、それならば『法華經』二十七品が同時に成立したという考えも一つの仮説としてはありえる、という立場に立つ。二十七品というのは、提婆達多品第十二は鳩摩羅什の原訳に存在しなかったし、竺法護訳には七宝塔品（見宝塔品第十一の末尾に収められている上に、漢訳史の上でその後世における増広が証明されている、という理由で、鳩摩羅什訳の『法華經』二十八品から除いているからである。勝呂氏は、たとえば、韻文と散文との同時成立を論じて韻文先行説を否認する。また、第一類における舍利塔崇拜が第二類において經典とそれを納める経廟崇拜に変わったことや、第一類においては『法華經』の修行について、受持・諷誦・解説が説かれるが、第二類においては經典の書写などが加わる、という第一類・第二類断層説をも否定して、この両者

が相互に他を予想しても成り立つ同時的現象でもありえるという。ここに勝呂氏の議論に立ち入ることはとうてい不可能であるが、その議論には注目すべきものも含まれている。

## 二 般若經と法華經

上掲の辛嶋論文には、その主要部分である「大乘佛教における乗（*yana*）の概念の起源」および「法華經の成立」全般に関しての新説の他に、もうひとつの要素があつて、それは「法華經と般若經との先後関係」についての新見解である。辛嶋論文は七箇条の理由をあげて、『法華經』の第一類（方便品以下の八品。そのなかのトリシュトブ韻律による偈頌の部分、辛嶋氏のいわゆる古 SP 『古法華經』はもとより、第一類そのもの）は『般若經』の最古層である小品系般若經に先立って成立した、と論じている。これが新見解であるのは、従来の法華經成立史の研究者は一般的に、『般若經』の古層が『法華經』よりも先に成立したと考えているか、あるいはこの問題について沈黙を守るのが常であつたからである。ここ

には辛嶋論文の七箇条を極めて簡略化して列挙しておくので、議論の細部については同論文一七七一—一八一およびその注記（括弧内のもので後注）を参照されたい。

（1）『小品般若經』（以下、「小品」と略す）は経巻供養を主張し、仏塔供養を否定しているが、『法華經』では、第一類では佛塔を建立し礼拝することを積極的に勧めている。ただ、法師品（10）以下で経巻を供養した *caitya*（廟）の建立を勧めているだけである。

（2）小品では受持・諷誦・解説・書写・供養の法行を説くが、『法華經』では、第一類では書写が出ず、第二類以下になって始めて書写をいう。

（3）小品では文殊菩薩と弥勒菩薩が出る。『法華經』では、第二類になって始めてこの二菩薩が出るが、第一類では登場しない。

（4）小品では説法師（*dharmabhāṣaka*）が登場するが、『法華經』では第二類で盛んにこの語が見えるけれども、第一類では明確な出例がない（注第8節8参照）。

（5）第一類の韻文にも「空」への言及はあるが、それは阿含部・部派文献に見られるものより発達しては

いないし、断片的である。明白に小品の空思想の影響を受けたものは、葉草喩品(5)の後半で、羅什訳がなく、成立の遅いとされる散文においてである。

(6) 小品は始めから般若波羅蜜を前五波羅蜜の根底となるものとして説くが、『法華経』は六波羅蜜を列挙するだけで、第二類の分別功德品になって始めて小品のように般若波羅蜜を他の五波羅蜜の上にもつてくるといふ思想が登場する。

(7) 第一類では菩薩を理論的に論じた所はなく、それは第二類になって始めて現れる。

辛嶋氏の見解では、「おそらく、南インドで般若思想が発達したところ、それとは無関係に別の地方で古法華経が成立し、後にそれらが西北インドで出会った結果、『法華経』は般若思想の影響を受けた第二類を付加したのではないだろうか。こう推定すれば、上記(1)―(7)の現象の説明がつく」ことになる。<sup>(13)</sup> 辛嶋理論は『法華経』の段階的成立を前提とする限り、容易には反論できないものである。

初め、(4)提婆達多品、(5)(觀世音菩薩)普門品第二五)の偈頌とである。羅什はまた囑累(品)を移動させて葉王菩薩本品第二三)の前に置いた。二本の陀羅尼(品)はともに普門品(正法華経では光世音普門品第二三)の後に置かれている。その間の(二本)の異同については(すべてを)言い尽くしがたい。提婆達多品と、普門品の偈頌とをうかがうと、先学の賢者たちが続出して、欠けた所を補って、世にゆきわたらせた。私はその遺風を慕い仰いで、則って模範とする。

大隋の仁壽元年辛酉の年、普曜寺の沙門・上行の請いによって、ついに三蔵の闍那(囑多)と(達摩)笈多との二法師とともに、大興善寺において、重ねてインドのターラ葉本を調べた。富樓那と法師との二品の初めは、(原)本を調べてもなお欠けていた。葉草喩品についてはその(後)半をあらためて増やすことにした。提婆達多(品)は(見玉)塔品(の終わりに)続けて入れた。陀羅尼(品)は(如来)神力(品第二十)の後を次ぐようにした。囑累(品)は「普通の順に」戻して(この経の)終わりを結ぶようにした。字や文章の異同はまた相当に改正した。<sup>(14)</sup>

六〇一年に Jānagupia(闍那囑多)と Dharmagupia(達摩笈多)によって漢訳された『添品法華経』には序(作者の名はないが、普曜寺沙門・上行かとも思われる)が付いていて、古代には珍しく文献学的な考察が述べられている。導入部と結びにあたる前後の短文は省略して主要部分を訳しておく。

「燉煌の沙門竺法護が晋の武帝の世に正法華経を訳した。後秦の姚興はさらに羅什に請うて妙法華経を訳させたが、二訳を考え調べてみると、決して同一の原典(によった訳)ではない。竺法護(の拠った原典)はターラ葉「インドの貝葉」であったようであり、羅什(の原典)はクチャの写本であつたらしい。私は経蔵を探索して、つづさに二つの写本を見た。ターラ本は正法華経と一致し、クチャ本は妙法蓮華経とまことに同じであつた。法護の貝葉にも遺漏がないわけではないが、羅什の写本に漏れた部分が無いとなんていえるのか。すなわち法護に欠けているのは普門品の偈頌である。羅什に欠けているのは、(1)葉草喩品(第五)の半ば、(2)富樓那(五百弟子授記品第八)と(3)法師品(第十)との二品の

「この序の後半は添品妙法蓮華経の章立てや構成を述べているのである。」

従来から『法華経』の提婆達多品は後代の付加であると考えられていた。勝呂氏は提婆達多品に相当する内容をもち『薩曇分陀利経』の方が『法華経』の二十七品の編纂よりも先に独立に流行していて、それが『法華経』の宝塔品の中に接合された、と見ている。五百弟子品の前分・法師品の前半にはそれぞれ『生経』第八話、『維摩経』供養品の相当部分が先行していたことを指摘し、普門品の偈頌についても勝呂氏は、上掲の添品の序にそれが羅什・法護の両訳に共に欠けているということや、『歴代三寶記』以後の経録がこの偈頌を闍那囑多の訳とすること、その他、かなり立ち入った議論の後に、これを増広と断じている。同氏は葉草喩品の後半についても詳しく検討している。羅什訳にもあるこの品の前半の最後の偈頌を除けば、この前半は「声聞成仏に言及していない。また一乗と三乗の問題も取りあげていない。したがって、一乗と三乗の関係、あるいは声

聞成仏を主題とする(第一類諸品)の視点から見ると、その所説はきわめて不十分なものといわざるを得ないのである……この不足を補うために当品の後半の部分が増補作成されたと考えられるのである」と勝呂氏はいう。<sup>(15)</sup>氏はこれら五個所を付加部分と認めた上で、『法華経』二十七品一時成立を論じるわけである。

けれども、上記五個所のうち、葉草喩品の後半は他の四箇所とは性質が異なると思われる。五百弟子品・法師品にはそれぞれ別行の経典やその相当部分があり、梵本のいずれにも無い。普門品偈頌は羅什・法護の両漢訳に存在しない上に梵本にも乱れがある。提婆達多品は羅什の原訳にはなく、別行する漢訳があり、梵本でも法護訳でも宝塔品に含まれて存在するだけである。これらは先学の多くが指摘し、また勝呂氏が詳論しているように増補されたものと考えられる。しかし葉草喩品第五の後半は羅什訳には存在しないが、梵本・法護訳・添品のすべてに存在し、別行本もない。ただ、偈頌がトリシュトブでなく、シユローカ韻律である点で、辛嶋理論の『法華経』最古層には入らない。しかし

私はこの後半をも第二期に含めることにする。この部分については、勝呂氏の議論の他には従来十分に検討されないままに、ただ羅什訳に存在しないという理由のみから、後に増広されたと漠然と考えられてきたが、羅什訳に欠損しているのは、羅什がなんらかの理由でこの部分を省いたか、或いは事故によって彼の見た原典に欠損していただけである、という可能性も残されている。内容については後に論じるが、私はこの葉草喩品後半を含めた『法華経』の前八品方便品第二から授学無学人記品第九までをこの小論の対象として、『般若経』の最古層(道行般若経)との思想的な比較をしてみたいと思う。私がこの論文で対象を前八品に限るのは、紙白と時間の余裕がないからである。

私がこの論文において設けるただ一つの仮説は、『法華経』の葉草喩品第五の後半は竺法護が『正法華経』を漢訳した二八六年の時点ですでに『法華経』梵本に編入されていた、ということである。いいかえれば、この第五章後半は竺法護訳以後に『法華経』に付加・挿入されたわけでもなく、鳩摩羅什訳(四〇六年)以後に増広され

たわけでもないということである。『正法華経』の葉草喩品の前半と後半を比較してみても、後半が前半と異なったテキストに基づいているとは考えられず、異なった訳者によって漢訳されたとも思えない(本稿第五節注18参照)。また、いままでこの種の意見が学者によって具体的に提出されたこともないからである。私は『法華経』の第一類、可能な場合にはその中のトリシュトブ(あるいはトリシュトブ・ジャガティ)韻律の部分と原始般若経、すなわち支婁迦讖が一七九年に漢訳した『道行般若経』とを比較することにする。もちろん『道行般若経』を読む際にはサンスクリット本をつねに参照するが、前者に存在しないで後者にのみ存在する部分を資料としては用いない。古法華経と原始般若経との先後の問題、さらには法華経成立史には介入しないことにする。初期の『般若経』は全文が散文で書かれているので、『法華経』の韻文との言語学的な比較は不可能である。また『般若経』のサンスクリット本の写本で現在発見・使用されているものはかなり後代のものであって、支婁迦讖はもとより、竺法護や鳩摩羅什の時代にまで遡るも

のではない。この点からも『法華経』との直接的な年代比較はできない。したがってここでは、竺法護訳の『正法華経』と支婁迦讖訳の『道行般若経』との比較によって、『法華経』の中の空思想について述べることにする。ただし、文意を明瞭にするために両経の梵本および小品系般若経の異訳漢訳を参照することはある。

### 三 法華経と小品系般若経との相似性について

#### (一) 五千起去

『法華経』方便品第二の始めに、舍利弗の三度にわたる懇請に応じて、釈尊が声聞・縁覚(獨覺)たちには知りがたい、深遠な教え、つまり、三乗の設定は方便であって、実には一つの仏乗があるだけである、ということとを語り始めようとするとき、集会の中にいる思いあがった五千人の比丘・比丘尼・信男・信女が席を立つてその集会から去って行ったことが記されている。釈尊はそれを黙して許されたのちに舍利弗に向かつて、彼ら高慢な者たちが去ったことはよいことである、私

の集会は不要な粉微が除かれたからである、という趣旨を語る（正法華、六九、b二八以下。梵本三八、一二以下、偈頌三八—四一）。

これによく似た話は『般若経』にもある。ただしこちらでは主題は般若波羅蜜（智慧の完成）である。釈尊は菩薩にも機根の相違のために、多数の仏陀たちにまみえ、そのもとで禁欲的修行を行い、清浄な戒を守りながら、般若波羅蜜に誠信を置かず、信解をもたない者たちもいる、という。そのため彼らは「たとえ集会の中にあつて、般若波羅蜜を聞いても〔集会を〕棄捨して去る。菩薩摩訶薩の法を敬わない為である。仏が意味深い般若波羅蜜を説いても、その人はまた棄捨して去つて、これを聞こうと欲しない。なぜかという、この人は前世の時に般若波羅蜜が説かれるのを聞いても、これを棄捨して去つたからであり、いまもまた身心をもつて〔聞こうと〕しない。これはみな無知の罪によるのである」（道行、四四一、a二八以下。梵本、八九、二二—二七）。このような菩薩は自分が聞かないだけでなく、他人にも般若波羅蜜を説かせず、一切智を止め、したがって過

去・未来・現在の仏を止めることになるから、死して地獄に落ちて、一つの地獄において寿命が尽きるとまた他世界の地獄に入り、展轉として痛苦を受け続けるという。

般若経では仏教の修行者一般を菩薩と呼び、必要があれば、退転の恐れのある菩薩は単に菩薩と呼び、不退転の、一切智の獲得に至る修行者は菩薩摩訶薩と呼んで区別する。

## （二）声聞成仏と般若波羅蜜

『法華経』では成仏の法が説かれる集会から立ち去る比丘たちもいる一方で、舍利弗その他の、仏乗の教えを聞いて成仏の予言を受ける比丘たちも多数いる。方便品（正法華経善権品）第二でも、釈尊はいう。「私は衆生の昔の行為が同一でないことを見て、仏として彼らの心の願いが種々であることを観て、巧みなてだて（善権方便）によつてそれらに相応しい方法を作つて、法義を講じる。それはみな平等に正覚を得るための大乘であつて、もろもろの神通と智慧と道德に至ることの一定

したものである。第二のものがあるのではない。十方世界は等しくて、差別はないのであるから、どうして第三乗があり得ようか」（正法華、六九、c一四—一八。梵本G、一八七、三二—一八九、五）。仏はただ、一切智者たることを究極の目的とする仏乗を、いいかえれば、衆生たちに如来の知見をさとらせる法を説くのである。仏のこの説法を聞く衆生たちは、いずれもこの上ない正しい菩提の獲得者となるであろう。それゆえ、十方の世界のどこにおいても、第二の乗り物が存在することはない。まして第三の乗り物についてはいうまでもない、というのである。「乗り物は実に一つである。第二のものは存在しない。同じく第三のものが世間にあるということもけつてない。ただ、人中の最高者（仏陀）の方便として、乗り物が別々であると説かれることを除いては」といわれる（梵本、方便品第五四偈。正法華、七〇、b一五—一七「仏道有一 未曾有二 何況於世 而當有三 除人中上 行權方便」。人中上は人中の最高者の意）。譬喩品（応時品）第三において舍利弗は未来に菩薩の行を完成して、華光という名の如来となるであろう、と

いう予言を釈尊から得る。その後に釈尊はいう。「彼ら（衆生たち）すべては自分の息子であるとの思いのもとに、ただ仏陀の乗り物のみによつて、彼らすべてを完全な涅槃にはいらせるのである。しかし、だれかある衆生の一人一人に〔彼に独自の別個の〕涅槃があると説くのではない。それら一切衆生をすべて、如来（と同じ）涅槃、すなわち偉大なる完全な涅槃によつて涅槃にはいらせるのである」と（梵本、八一、一三—八二、一。正法華、七六、b三—五）。

『法華経』における成仏への道は般若経においては般若波羅蜜にあたる。『道行般若経』はいう（道行、四二六、a五—九。梵本、四、一以下）。「空を学べば終にまた般若波羅蜜を失わない。このように菩薩は般若波羅蜜の中にあつて住する。阿羅漢の法を学ぼうと欲するならば、まさに般若波羅蜜を聞くべきであり、学び、保ち、守るべきである。辟支佛（縁覺、獨覺）の法を学ぼうと欲するならば、般若波羅蜜を聞くべきであり、学び、保ち、守るべきである。菩薩の法を学ぼうと欲するならば、般若波羅蜜を聞くべきであり、学び、保ち、守るべき

である。なぜであるかという、般若波羅蜜の法は甚深であつて、菩薩の学ぶ所である」(最後の句は「菩薩如学」となっているが、摩訶般若鈔経 五〇九、a、二「菩薩摩訶薩所學」、小品般若経 五三七、b二六「菩薩所應學法」の相当箇所を参考にして「菩薩所學」の書き誤りと見る。この点については辛嶋静志氏の教示を得た)。

ここでも『法華経』と『道行経』とは、叙述の方法はやや異なるものの、本質的には同一のことを説いているのである。それは声聞乗・縁覚乗によつて修行する人々をも仏乗・菩薩乗に誘引しようとする、強い意図である。

### (三) 声聞と空思想

『法華経』譬喻品第三において舍利弗は、いままでの自分が仏陀の境地に及びもつかないことを不安に思いつながらも、しかも声聞の涅槃に満足していて、仏乗を願わなかったことを後悔している。「私は、誤った見解からすべて離脱し、また事物はみな空であると体験し

て (spasāyitva)、そのため、私は涅槃したのだ、と思いました。しかし、これは「ほんとうの」涅槃とはいわれなものでした」(梵本G、二〇四頁、第二二頌による。正法華、七三、c二二—二三「私は、誤った」一切の諸の見解や行為を理解することができて、直後に「尋時」空無の法を完全に了解した「開了」。そのため、自ら、すでに滅度を得たと思つた。いまは、しかし、それは涅槃ではなかったと自覚している」。鳩摩羅什訳、一一、a一二には「空法において証を得る」という表現がある)。

このような声聞の聖者たちの、すべての存在は空であると知りながら、仏陀の無上にして正しいさとりを望まなかった、という自己反省は『法華経』の諸処に現れる。たとえば、信解品(信樂品)第四の第四二偈には、大迦葉の自省のことばとして「私は」心の中で自ら、ことごとく滅度を得たと思ひ、このような「仏陀の」智慧を志求しようと願わなかった。また、大聖者の諸々の仏国土の「すぐれた光景」を聞いても、心に歡喜を起すことも未だかつてなかった」といわれる。(正法華、八二、c二—四。梵本、第四章第四二偈。ただし、前半部は兩本が十

分に一致しない)。

しかし、じつは、このような煩惱から解放された比丘・比丘尼たちの自己反省、いいかえれば、彼らに対する仏陀の警告は小品系の『般若経』にもしばしば現れる。『道行般若経』では、煩惱を離脱し、無生法忍を得、阿羅漢になった比丘・比丘尼たち(般若経では彼らをも菩薩と呼ぶ)に対していう(道行、四五三、c三—八。梵本、一五五、七以下)。「(彼らは)五百人の仏陀たちに仕えてきたのであり、あらゆる場合に布施を行い、戒律を守り、忍辱によつて事を成就し、精進を尽くし、禪定を行ってきたのである。けれども、彼らは般若波羅蜜によつて守られず、巧みな手だて(善巧方便)をも欠いていたのである。そして、舍利弗よ、これらの菩薩たちも、空性とか、特徴のないこと(無相)の修行とか、欲求を離れること(無願)への留意とかという道を修めてはいたのだけれども、しかし彼らは巧みな手だてを欠いているために、真実の究極(實際)を直証して (bhūtakoti saṃsatīra)、声聞の階位に入ってしまったのであつて、仏陀の階位に(入った)のではない」。

『法華経』において「空であると体験する」といわれていることと『道行経』梵本において「實際を直証する」といわれていることは価値が等しい。もつとも『道行経』の漢訳の相当箇所では「阿羅漢道を取る」と表現されている。いずれも声聞の涅槃に到達して自足し、仏陀の最高の正しいさとりを望まないことである。『道行般若経』の守空品(梵本、第二十章「巧みな手だての考察」)においては、「物質・感受・表象・欲求・識別作用(の五蘊)を空と観じ、一心にこの観をなして、法を見ず。かくの如く法を見ずとは、法中において作証せざるなり」(道行、四五八、b一九—二二)という。この「作証」、ときには「証を取る」が梵本からの拙訳「直証」にあたる。直証とは対象の実在性の肯定とそれへの執着である。『道行経』の守空品すなわち梵本第二十章における「空性を熟知 (Bhūtiṇa) すべきであるが、直証してはならない」という理論はなお詳説されているが、いまはこれ以上の引用を省くことにする。

### (四) 仏塔と經典書写

『法華經』の第一類に仏舍利を祀ったストウーパ（仏塔）の崇拜が説かれ、第二類になって始めて『法華經』を書写して経巻とし、それを納めたチャイティヤ（経廟）を崇拜することが説かれるようになる。他方、小品系般若経では始めから、般若波羅蜜（経）を書写してその経廟を崇拜することの功德が仏舍利あるいは仏塔崇拜よりもはるかに功德が多いと説かれている。このことは『法華經』第一類が小品系般若経に年代的に先行することの証左としても考えられている。もつとも、『法華經』方便品第二では、散文部分には仏塔崇拜は現れず、偈頌の部分のみに、仏陀の衆生救済のための方便として、それが突如として叙述されるために、これらの偈頌はやや後代の付加ではないかと見られることもある。また、『法華經』全二十七品一時成立説を主張する学者には、舍利塔崇拜と經典崇拜とは矛盾するものではないから、両者が同時に行われても差支へないとする意見もある。いずれにしても、『法華經』の場合には、どうして『法華經』の書写および経廟の崇拜・供養が仏舍利・仏塔の供養に勝るのであるか、という理由は十分

に説明されていない。法師品（正法華では藥王如來品）第十に、『法華經』が説かれ、書写され、書物にされたりする場所には、「大きな、宝玉からできた、高く、そびえる、如來のチャイティヤを作らなければならない、しかしその中にならずしも如來の遺骨（舍利）を納めなくてもよい。なぜかという、そこには全一な完全な如來の身体（Sattva）が安置されているからである」（梵本、二二一、九一一。正法華、一〇一、一九一二）「則ち其れにおいて人は仏の神寺を起し、大宝を以て立つること高広長大なれ。また仏舍利を著くるべからず。故はなんぞや。則ち如來の舍利を著す為なり」と簡単に説明されるだけである。

他方、『般若經』も決して如來の遺骨あるいはそれを納めた仏塔を輕視しているわけではない。仏塔と般若波羅蜜との関係について帝釈天は繰り返している。「私がそれらの如來の遺骨を尊重しないわけではありません。私はそれらを尊重いたします。しかし、この般若波羅蜜から生じた如來たちの遺骨が供養を受けるわけです。ですから、この般若波羅蜜が供養されることに

よって、それらの如來の遺骨も完全に供養されることになるわけです」（梵本、四八、一一一四。道行、四三五、c四一五）「我不敢不敬舍利、天中天、從中出舍利供養、般若波羅蜜中出舍利、從中得供養」。世尊もいう。なぜ如來の遺骨よりも般若波羅蜜の方がもっと大事であるかという、供養されるべき、正しくさつた如來たちの全

#### 四 三乗と一乗<sup>17</sup>

智者性は般若波羅蜜から生じたものであるからである。したがって、如來の遺骨の供養も全智者性から生じたものである」（梵本、三六、一一三。道行、四三三、b三一五）「何以故。從般若波羅蜜中、出怛薩阿竭阿羅三耶三仏薩若」。今詳しく立ち入らないが、『般若經』は仏塔に敬意を表しながらも、般若波羅蜜の書写・経廟崇拜の方が高く評価されるべきである、ということについて明白な根拠付けを行っている。それは『法華經』と『般若經』との時代的先後の問題というよりも、前者が種々の方便を介して仏乗信仰を鼓吹することに熱心であったのに対して、後者はきわめて思想的・理論的であるという經典の性格の相違に帰せられるべきことのように思える。

『法華經』の方便品第二のなかで、釈尊は舍利弗に向かつていう。「私は、ただ一つの乗り物（二乗）について衆生たちに対して法を説く。すなわち、それは仏陀の乗物（仏乗）を説くのであって、なにか第二の乗物、あるいは第三の乗り物が存在するのではない」（梵本四〇、一一一五。正法華、六九、c九）「うたた唯だ大覺乗を増進せしむ。二乗あることなし、況んや三乗をや」。これは散文部分にある文章であるが、同じ趣旨は『法華經』の数多くの韻文にも散文にも繰り返して説かれている。ここでは梵本第五四偈のみをあげておく。「乗り物は実に一つである。第二のものは存在しない。同じく第三のものが世間にあるということもけつしてない。ただ、人中の最高者（仏陀）の方便として、乗り物が別々であると説かれることを除いては」（正法華、七〇、b一五一七）「仏道は一あるのみ、未だかつて二あらず。いかにいわんや世において、しかも三あらんや。人中の「最」上なる「仏」の、かりの方便を行ずるを除く」。



他方、小品系般若經の第十六章、真如品(道行、本無品第十四)にも「三乗と一乗」についての問答がある。ここでは須菩提が釈尊に代わって、あらゆるものは、仏陀の無上にして正しいさと(無上正等覺)でさえも空である、ことを縷々と説くのであるが、それに対して舍利弗がこう反論する。「如来たちは菩薩乗によって修行する三種の人々(声聞・縁覺・菩薩)を説かれたのであるが、長老須菩提の説に従うならば、それら三種の区別もなくなってしまう、ただ一つの乗り物、すなわち、仏乗あるいは菩薩乗だけがあることになってしまう」(梵本、一五九、三一四。道行、四五四、a一九—二一)

「須菩提の所説の法の如くならば、菩薩の得る者あることなし。仏、三の有徳の人ありて、阿羅漢、辟支佛、仏を求むと説く所あるも、この三を三と計らず。須菩提の説く所の如くなれば、一道ありと為すのみならん」。先にも述べたように、般若經では、声聞・縁覺をも含めて下位の仏道修行者一般を菩薩と呼び、不退転位以上の修行者を菩薩大士と呼ぶ習慣がある(時に例外はあるが)。この文章の後は須菩提と舍利弗との間にかなり長い問答が続くが、

やがて須菩提が舍利弗にいう。「真実の立場、永遠性の立場からすれば、その菩薩というもののさえ認識されていないのに、どうしてあなたには、これは声聞乗によって行く者であり、これは縁覺乗によって行く者であり、これは大乘によって行く者である、という考えが浮かぶのですか。このように、真如において見られている限り、彼ら諸菩薩には区別がないのです……」と(梵本、一五九、一五一—一七。道行、四五四、a二六—二八)

「如何ぞ本無の中に二道を得べきやいなや。いななり。もしこの諦不可得ならば、ことさらにまた阿羅漢、辟支佛、仏を説きて、是の如きの説を為さんや」。

『般若經』の徹底した空の立場では、声聞・縁覺はもとより、菩薩や仏陀でさえも実体がなく、空なるものである。空の立場、真如の世界ではすべての修行者も仏陀も空である。この空の論理の上に、『般若經』は修行者の区別を否定して、ただ一つの空の真理、真如があるだけである、という。『般若經』は、菩薩大士あるいは仏陀だけがその真理を理解しているのだ、というのである。舍利弗の見方からすれば、それは、仏乗あ

るいは菩薩乗だけがある、ということになる。『法華經』の第一類では、三乗はなく、あるのは一つの仏乗だけである、といいながら、なぜそうなのか、という、その根拠付けが示されていないのである。

## 五 菓草喩品第五

『法華經』の第一類(方便品第二から授学無学人記品第九まで)には、菓草喩品第五を除けば、本格的な空の思想はほとんど現れない。ただ先に本稿の三(3)に引用したような、いわば声聞の涅槃の境地として誤解された空思想が何度か見えるだけである。菓草喩品の後半は学者の間では一般に後代の付加と見なされていることは、すでに本稿二において触れておいたが、いまはこの章の前半、後半とともに検討し直してみたい。

この第五品の前半では、雲は一味の水を雨降らすのであるが、大中小の樹木や菓草はそれぞれの能力に応じて水を吸ってそれぞれの仕方で成長するように、仏は一味の法を平等に説くのだが、衆生は機根に従って個々の解釈をして、凡夫・声聞・縁覺・菩薩となる、

という。一味(ekasa)の法、一味の空、一味の般若波羅蜜などという言葉は般若經にも頻出するから、それとの相似が注意されなくもない。それはとにかく、『法華經』梵本第五章第三八から三九偈では仏の一味の教えを聞いて世間人、阿羅漢、縁覺たちがそれぞれのさとを得ることを述べた後で、第四〇、四一偈(いずれも韻律は Tristubh-Jagan)で、「多くの菩薩たちは記憶に富み、堅固で、あまねく三界の世界をめぐり、この最高のさとを求めている。彼らは常に喬木のように「大きく」成長する」「四種の禪定を修めて神通力をもち、空性を聞いて喜びを生じ、幾千の光明を放って「人々を救う」。彼らこそこの世で巨木といわれる」という。ここできうさととか、空性というのは、けっして声聞の涅槃のように「中道にして直証する、作証する」空のさとではなくて、大乘の菩薩たちの空のさとを意味している。この二頌はそれぞれ初学の菩薩と不退転の菩薩大士に言及するものとすなおに理解できる。

この個所はもちろん鳩摩羅什訳の『妙法華』にも存在するが(二〇、b三—一七)、竺法護訳の『正法華』(八



五、a二一七)では「無数の菩薩、志開け智を総べ、三界を周旋して、一切あまねく行き、衆会中において、この大道を演べ、なお樹木のごとく、日々に滋長す」「神足を修め進め、専ら四禪に達し、もし空慧を聞かば、心則ち解脱す。光明を放出すること、無数億千、これを大樹となす」とあつて、一部を除けば内容的に梵本と一致する。

直前の個所より前、鳩摩羅什訳の『妙法華』第五品(一九、c二一五)に注意すべき文章がある。「この卉木・叢林・もろもろの葉草等はみずから上中下の性を知らざるに、如来は、これ一相・一味の法なりと知るがごとし。謂う所は、解脱相・離相・滅相・究竟の涅槃・常寂の滅相にして、終に(虚)空に歸す」とある。『妙法華』・『添品法華經』が「空に歸す」と訳す所を梵本が「虚空(ekas)に歸す」としている点を除けば、これら三本はよく一致する。虚空は般若經でも空の譬喩、あるいはむしろ同義語として頻出する語であり、空の十喩の一つでもあるから、これを漢訳者が四字句に制約されて、空と訳しても差支えはない。ただ、『正法華』

(八三、c二〇一二)のみがこの個所を「雨等しく葉草・叢林・白黒青赤上中下の樹を潤すごとし。世尊のごとく一味を見おわり、解脱味に入りて滅度に志あらしむ。もろもろの未だ渡らざるを渡し、究竟して滅度せしめ、一土・一同の法味に至らしむ」とあつて、その梵語原文が他の三本とかなり異なっていたことを思わせる。しかしけつして違ったことをいつているわけではなく、あらゆるものが空に歸す、と同じことをいつているに違いなく、この個所も大乘的な空思想の表現と見てよいと思う。

後半(正法華、八五、a一九以下品末まで)は鳩摩羅什訳には欠けているが、三種の梵本および竺法護訳には存在する。この後半の仏教術語の漢訳をこの品の前半の法護の漢訳および『正法華』の他の品の漢訳と比較してみても、両者はよく一致<sup>(18)</sup>し、この後半の漢訳が同じ法護の手になるものであることはほぼ間違いないから、この個所も彼の見た梵文写本に存在したと考えることができる。梵本の内容の方が詳しく平明であるが、以下には『正法華』の荒筋を辿つて叙述する。

太陽が照らす所と照らさない所、高下、深淺、香りのよいもの、悪いものなどを選ぶことなく、公平に天下を照らすように、仏の智慧の光も五趣の衆生、声聞、縁覺、菩薩の別を選ばず、あまねく一切を平等に照らし、人々はその理解に従つてそれぞれ得るところがある、と仏はいう(正法華、八五、a一九以下、取意)。そこで迦葉は「もし三乗がないならば、なぜ菩薩・縁覺・声聞〔の区別〕があるのですか」と仏に問う(正法華、八五、a二四一二五)。この質問は本稿の四、三乗と一乗の個所で紹介した『道行般若經』本無品の中の舍利弗の反論によく似たものである。

これに対して仏は、陶工が粘土から蜜・油・ヨーグルトなど様々な容器を作るとき、粘土は同一であるが、容器がそれぞれ異なるように、本際は同一で相違はないのに、各人の「前世の」所行が違ふから、上中下に別れるだけである、と答える。そこで迦葉が「たとえ人々に別異があつても、究極の涅槃は同一なのですか、別異なのですか」と問うのに対して、仏は生まれつきの盲人の喩えを語り出す(正法華、八五、a二九以下)。

生盲の人は世界に日・月・五色・八方・上下などはないと信じていて、他の人がそれらがあると信じていても分らない。良医が生盲の人を憐れんで、ヒマラヤ山に登つて葉草を探し、四病に効く四葉を得て、種々に調合して盲者に与えた結果、彼は眼が直つて、すべての事物を見ることができるようになった。彼は遠近・高下のあらゆるものを見て、ついに慢心して、私はすべてが見える、私より優れた者は誰もいないのだ、と思う。その時に五種の神通力をもつ仙人がいて、もとの盲者に向かつて、お前はただ眼が明いただけで、屋内にいれば屋外の事物は知らず、他人の考えも分からず、遠方の物や音も聞こえない、少し先きまででも歩かずには飛行して到達することもできず、自分が母の胎内にいた時のことを思い出しもしないで、何の通力もないのに、どうしてみずから誇るのか、と批判する。その目明きとなつたもとの盲者は改心して、仙人に教わつて、森に住み、山窟において瞑想し、修行して、ついに五種の神通力を獲得して、以前の愚かであつた自分を深く反省する。

仏は上の譬喩を解き明かしている。生盲の人とは生死の五道に迷って、十二縁起にいわれるように、無明に基づいて種々の煩惱と業を積み、果ては生老病死憂悩苦患に沈む衆生である。良医とは如来である。四病とは貪・瞋・癡・六十二見のことである。四葉とは空・無相・無願・涅槃に向かう門のことである。眼が明いて遠近を見るときは三乗を見ることである。神仙となるとは菩薩の心を起こして不退転に至り、無生法忍を得て仏になることである。生盲の人が両眼を獲得するということは、声聞・縁覚がすでに生死を断じ、三界を渡り、五道(五趣)をかえりみても、自らとどこおることなく(通暢)、自分を超える者もないから、涅槃に入ろうと欲している時に、仏が前に現れて、菩薩の意を起こさねばならないと教える過程である。

仏のその教えの内容は次のようである。「生死に在らず、滅度に住せず、三界の空を解し、十方の一切は仮[構]のごとく、幻のごとく、夢・野馬(陽焰)・深山の響き(こだま)のごとく、悉く所有なく、希望する所なく、取るなく、捨てるなく、冥なく、明なし。その時

深く見て、達せざる所なし、見て見る所なく、見て一切の黎庶(もろもろの民)の萌兆(きざし)。梵本では、人それぞれの意欲や志向)を知る」と(正法華、八五、b二七—c一八取意)。

ここには、生死に住せず、滅度に住せず、といったり、見ているも見ると対象もない(梵本では、「見ないという仕方で見ると」といったりして、かなり高度な空の思想が現れている)。

上の散文に続く韻文は、梵本ではシュローカ韻律の三十九偈であり、『正法華』では五字四句を一偈と数えてすべてで二十八偈となる。『添品法華經』では五字四句で数えて三十八偈に及ぶから、『正法華』よりも詳細に訳している。なかでも梵本の第八二偈にあたる「この大いなる智慧ある者は残りなく法身(經典の集合?)を見る。三乗はなんら存在せず、ただこの世には一乗だけがある」という偈頌は『添品法華經』には存在するが、『正法華』には欠けている。

『法華經』第一類において、『般若經』におけるものと同一の、本格的な空の思想が現れるのはこの薬草喩品

第五だけといってもよい。それも、この品の後半だけではなくて、前半にもそれを見ることができた。おそらくこの第五品に至って、第二、三、四品までの三乗

を仏乗に誘引する過程に、なぜ三乗から一仏乗に進まねばならないのか、仏乗とは何なのか、などという理論付けが不十分であったことに気付いた法師たちが、それまでの各品においても恐らく暗々裏に前提されていたであろうとも思われる空思想を、この第五品にまとめて書く必要性を認めたからであると思う。『正法華』には存在したと思われるこの品の後半を、なぜ鳩摩羅什が訳さなかったのかについては、結論を保留しておくが、私には、多分、それは鳩摩羅什の見た原写本にこの後半が、インドの貝葉とクチャ写本との地域的な相違や、あるいは破損その他の事故など、なんらかの事情によって、欠落していたからであろう、と思われる。

# 注

## 略号

- ① 竺法護訳『正法華經』(略号、正法華)は、大正、二六三号、第九卷、六三一—三四を、鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』(略号、妙法華)は同、二六一号、一一六二を用いる。支婁迦讖訳『道行般若經』(略号、道行)は同、二二四号、第八卷、四二五—四七八を、鳩摩羅什訳『小品般若經』(略号、小品般若)は同、二二七号、五三六—五八七を用いる。論文中で用いるサンسكريット本については、単に梵本とあるのは、注8に列挙したものうちKen-Nanjio 刊本であり、その他の刊本を用いた場合にはその都度指定する。小品系般若經は「梵本」の略号によって、P.L. Vaidya, ed., *Asvadhārīka Prajñāpāṇitā, Buddhist Sanskrit Texts - No. 4*, を意味する。經典中の当該箇所を探索するには、Seisui Karashima, *A Glossary of Dharmapāṇitā's Translation of the Lotus Sutra*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, Vol. I, IRLAB, 1998; Ryusei Keira & Noboru Ueda, *Sanskrit Word-Index to the Abhisamayālaṅkāra Prajñāpāṇitāvyākhyā* (U. Wogiana edition), The Sankibo Press, 1998 が有用であった。
- (1) 布施浩岳『法華經成立史』、大東出版社、一九三四。
- (2) 稻荷日宣『法華經一乘思想の研究』、第二章、七一—九四、一九七五。
- (3) 勝呂信静『法華經の成立と思想』、大東出版社、一九三三(改訂一九九六)。
- (4) 藤田宏達「一乗と三乗」、横超慧日編著『法華思想』

- 特集・『法華経』の歴史的意義と21世紀における役割 108

- (かじやま ゆういち) 創価大学国際仏教学高等研究所長