

『法華経』の宗教性

友岡雅弥

一、宗教——呪縛からの解放

まず「宗教とは何か」を、考えたい。

もちろん、この問題に関しては、古今の宗教学者による様々な定義があるだろう。しかし、「戦争と革命の世紀」の、まさに「世紀末」に相応しい「今」という時点で、しかも「宗教」についての社会の評価が混乱をきたしている今の日本において、「定義」というものの性格は、私にとって決まったものにならざるをえない。

つまり、それは「定義」のみでいいはずはない。そこ

には、「期待」と「決意」が込められてしかるべきである。その意味で、「宗教とは何か」という問いに関して、私なりに回答すれば、宗教とは「生を呪縛するものからの解放の運動」である。

古今の宗教運動の始まりを見た時、それがしばしば「既成の宗教への批判」という形で立ち現れたのを、我々は目撃する。

何故か——それは「既成の宗教」が、「生を解放する」どころではなく、「生を呪縛するもの」に墮落し機能していた時に、「新しい宗教運動」が「既成の宗教」への

批判を通じて「生を呪縛する構造」全体への批判として、現れるからである。

「いつも」ではなく、「しばしば」と述べたのは、「新しい宗教運動」のすべてが、「生を呪縛する構造」への批判として、現れたとは限らないからである。

その宗教の「理念」が、「生を呪縛する構造」の根源である。ある種のイデオロギー」に対して、どれほど自覚的であるか、また自覚的である故に、どれほど批判的であるかの度合いにしたがって、「構造」に組み込まれるまでの時間と組み込まれる程度が、違うからである。

ある種の運動は、最初から「構造」そのものを補完するだけかもしれない。すぐに「構造」に取り込まれてしまふものもあるだろう。

しかし、仏教の歴史を通じて見た時、我々は「法華経」が、不思議と「生の呪縛の構造」の網目をすり抜け、しばしば「生の呪縛の批判者」として現れてきたことを目撃する。

中国と日本で、仏教が鎮護国家のイデオロギーになり、「法華経」も護国経の役割を果たしかけていた時、「法

華経信仰」は「法華験記」の類いの夥しい「生の」文献群を生み出すことができた。

その百花繚乱ぶりに、「法華経」が持つ「制度からの生の解放」の本質を見ることができよう。

南北朝時代の聖職者の伝記を集めた「梁高僧伝」には、誦経篇という独立した章がある。ここでは、経典を分かりやすく説いた「誦経僧」という身分の高くない僧の活躍が伝えられているが、ここにとりあげられた、誦経僧のうち、法華経僧の占める割合は、八割を越えている。

仏教が、エゴをエゴとして認めた加持祈禱の類いの現世利益と現実逃避的な来世願望に墮落していた時、「法華経」は道元、そして日蓮という日本という枠すら破る宗教者を、奇跡的に生み出した。

仏教が、もはや宗教ではなくなり、徳川家を頂点とする国一藩一村という体制を維持するための世俗的儀礼・習俗に墮落した時、不受不施の信念のもとに、権力からの弾圧に耐えた人々を出したのも「法華経」であった。

ゾルゲ事件の死刑囚・尾崎秀実をして、「僕はその後こゝに来るまで、唯物論者ともあろうものが、宗教など

口にするのも恥づべきだなどと考へてゐた。だがこれは間違ひだった。民衆のための阿片の作用をする宗教とは別に、信念の浄化と精神、意志の鍛煉（ママ）の道としての宗教が存在したのである」（一九四四年十月二十日の日記）と驚嘆せしめたのも「法華経」である。

第二次大戦後、日本における未曾有の民衆運動となっ

た創価学会の基礎にも、日蓮を通じた形での「法華経信仰」があった。

このように「法華経」信仰の系譜は、人類の歴史に地下水脈のように走り、しばしば人々を呪縛する強固な体制に断層を入れることに成功した。

拙論では、思想史

的な観点から、法華経が「生を呪縛する構造」から、生を解放する宗教であったことを明らかにしたい。その前にまず、仏教そのものが、「生の解放の運動」であったことを明らかにしたい。

二、「悟り」からの解放

——「ゴータマ・ブッダの目指したもの

「かつてマガダ国には、汚れた者たちが考へた不浄な思想があらわれた。

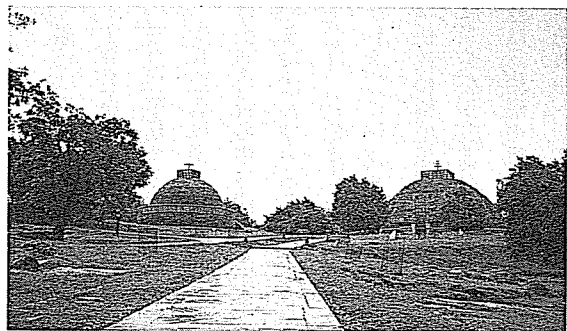
今こそあなたは、この不死への門を開き、汚れなき者の覚った法を聞かせて下さい。

たとえば山頂の岩の上に立って、あまねく人々を見るように、

あまねく見る眼をそなえた方よ、賢き方よ。憂いを超えたあなたは、教えの高い塔の上で、

憂いに沈み、生と老いに打ちひしがれた人々を見回して下さい。

立ち上がってください。勇者よ、勝利者よ、キャラバンのリーダーよ。負債なき方よ。世間を歩きたまえ。



サンチー第1ストゥーバ（塔）・第3ストゥーバ

人々の尊敬を集める方よ、教えを説いて下さい。
聞けば悟る人々があるでしょう⁽¹⁾

——有名な梵天勸請の言葉である。ここには、釈尊当時の社会に蔓延する「時代の霧囲気」が読み取れる。

汚れた者によって説かれた不浄な思想によって、人々は生老の苦の中に沈んでいる。それは、社会全体も生老の苦に沈んでいるということでもある。

では、どのような形で、人々は生老に呪縛されているのか。

「仏教は輪廻思想や業報因果論を主張する」という誤解は、かなり広まっている。しかし、真実は逆である。仏教は、輪廻や業報因果からの解放を説く宗教であった。

それは、最古層に属する仏典と見なされている「スッタ・ニパータ」の「アッタカ・ヴァग्ガ」を検討すればすぐに理解できるだろう（後述）。

確かに、すべてを神のような超越的存在にゆだねる考えより、因果の自己責任論は、合理的であり主体的であった。しかし、現在が、無限の過去からの業因の集積の結果ならば、現在において少々善業を積もうが、少々

悪業を積もうが、大勢の変化はあまりないことになる。

「王よ、王の性のままに振る舞え。何故ならあなたは、

地上において他を害することなしには、存在することが出来ないからである。…神々も、暴虐な行為によって、

他人を傷つけ殺害し、その地位を得たのだから」——当時のニヒリスト・ローカーヤータたちの主張が、

「マハー・バラタ」に引用されている。

過去の因が現在を決定しているという、一見合理的な考えの背後に忍び込むニヒリズムの深淵が、この主張から垣間見ることが出来るだろう。「過去に呪縛された現在」のイメージは、人々の心にずしりと重くのしかかっていった。

同じ霧囲気の中から、苦行者たちも出現してくる。彼等はこのような問いを發した。

「はてしなく広大な輪廻の洪水に漂流している生物たちにとつて…何が島であるのでしょうか」⁽²⁾

いわゆる「六師外道」といわれる人々の思想は、すべて業報因果説との葛藤の跡を物語っている。

また一方で、ヴェーダの祭式文化の墮落・荒廃も当時

の思想的背景をなしている。

ヴェーダの祭式文化は、生命力を失い枯渇した世界を、供犠をとまなう祭儀によって再生させることを目指したものであった。

混沌と無秩序によって支配されたカオスは、供犠を伴う儀式によって、コスモスに転換される。すなわち、ヴェーダの祭式文化の世界イメージは、儀式によって、世界に新たなエネルギーを補給し再生させることによって成り立つ、カオスとコスモスの果てしない円環の世界観であった。

しかし、この当時、経済構造、社会構造に大きな変動（王族、商人階級の台頭）があった。ヴェーダの祭式文化を成り立たしめていたそれまでの共同体が、崩壊していったのである。儀式は、バラモン階級がみつくる世襲的特権となったり、王族や商人の現世的欲求の達成を追求するものになるなど、次第に因習化・卑小化していった。コスモスを再生するはずの祭儀が、かえって社会全体の閉塞状況を増していったのである。

もちろん、供犠を伴う儀式自体に、卑小化の原因はあ

る。

「人々はサクリファイイスのなかに攪乱した均衡を再建する手段を見いだす⁽⁴⁾」のであるが、そこでは、供犠を行う者たちの、また共同体の「欲望」が絶対的に肯定されている。

この絶対的に肯定された「欲望」は、欲望の対象と欲望する主体との間に、緊密な関係を生む。欲望する主体は、欲望の対象に対して優越しているようだが、それによって実は欲望の対象に呪縛されているのである。

業報輪廻説とヴェーダ祭式との関係は、まだ完全に明らかにはなっていないが、いずれにしろ「とくに東インド辺境地域へ進出した先進的婆羅門達にとつては、旧来の祭儀文化の印象と伝統が、次第次第にはてしなくうつろう輪廻業思想の様相をもって現れてくる⁽⁵⁾」のである。

当時の意識的思想家たちには、そのような祭式行為（karma）は、動物の犠牲をとまなう故に、むしろ悪の果を生む業（karma）であると見抜いていた。彼等によって、伝統的バラモン教で主張する「カオス→コスモス」の無限の再生連鎖は、悪業による業報輪廻の循環にとら

えられたのである。言うまでもなくジャイナ教などの苦行者たちが、その代表である。

しかし、彼等は、犠牲獣を殺すかどうかという供犠祭式の表層上の行為―業―に囚われすぎ、その深層に、前述のような欲望と対象の緊密な関係を見ることはなかった。したがって彼等の批判は、業の滅尽が目標で「呪縛からの解放」をもたらさなかった。

このような状況の中で、釈尊が登場したのである。その歴史的意義は、荒牧典俊博士により明らかにされた⁶⁾。博士は「スタ・ニパータ」をその趣旨にしたがって訳されているので、今はその訳を参考にしながら、最古層の経典「スタ・ニパータ」の「アッタカ・ヴァッガ」を見てみたい。いうまでもなく、「釈尊の悟り」の消息を伝えるのではないかと考えられている重要な経典である。

「他のひとびとや生き物たちに暴力をふるって悪業を積むようなことになってはならないという不安が生じた。さらに論争したり喧嘩したりしている人々を

見よ。わたくしが、どのようにしてこの世を厭い捨てる心をおこしたか――厭い捨てる心のことを語ろう」(935)。

「あなたも沼沢の水がどんどん干上がっていくとき、「多数の」魚たちが生き延びようとして、あっちこっちへ跳ねまわり、お互いにおつかりあっているように、ひとびとが生きたためにあっちこちのたうちまわり、衝突しあっているのを見て、わたくしは、いかんともし難い不安のとりこになってしまったのである」(936)。

「無限の過去以来「上は神々の存在から下は地獄の存在に至るまで」あらゆる方位の世間的存在へと、つきからつきへとつき動かされて輪廻転生しているが、いかなるところにおいても世間的存在は根底的にうつろい実質がない。どこかにわたくしの自己自身の精神のオートマンがいこい安らう定住処がないものかとさがしまわって見たが、わたくしが見たのは、いい加減なところに安住しているひとびとばかり」(937)。

「しかもそのひとびとがかく安住していることによっ

て、『われこそは最高究極の真理を知った』と主張しては論争しあい対立しあっているのを目のあたりにして、わたくしは絶望的になった――ふとその瞬間、わたくしは、あらゆる人々の心臓に一本の矢が突きささっているのを見たのである」(938)。

「その心臓に突きささった矢のエネルギーによって飛ばされて、あらゆるひとびとは、あらゆる方位の世間的存在へと輪廻転生しつづけてゆくのである。いまもしも、その矢をさえ引き抜いてしまうならば、もはや輪廻転生することはない。もはやはてしない輪廻の洪水に沈んでいることはあるまい」(939)。

「わたくしは言う。はてしない輪廻の洪水であるのは、いつまでも世間的存在でありつづけようとする深層の欲求である。……」(945)。

「世間的存在であるかぎり超脱し難いにもかかわらず、この世間にあつてさまざまな欲望の対象をも、執着の対象をも超脱してしまつた人であるならば、そのようなひととは、過去にあつた存在を喪失してしまつたからといって悲嘆することもなければ、未来にあるだ

ろう存在を願求してやまないということもない。生死流転の時の流れを断ち切つてしまひ、いかなる条件にも束縛されることはないのである」(948)。

「かくして過去についても、未来についても、現在についても、個体存在を『わたくしのもの』として所有することがないならば、「若くて美しかりし存在が」なくなつたからといって悲嘆することもない。この世の存在でありながら年老いることもない」(950)。

「そのような沈黙の聖者は、説法をするのではあるが、他のひとびとと比べて『対等』であるとか『劣等』であるとか『優越』しているとかという自我意識をもつことがない……」(954)。

確かにジャイナ教でも、「わたくしのもの」という自我意識を捨てることを言う。しかし、それは「土地や財産」「父母、妻子、親類縁者」などに関してである⁸⁾。しかし、ゴータマ・ブッダは、「過去についても、未来についても、現在についても、個体存在を『わたくしのもの』として所有することがない」(950)と説く。

ゴータマ・ブッダは、欲望とその対象の間の「欲求しつづ束縛される」「欲求されつづ束縛する」という「相互主体的な」関係を見いだしたのである。つまり、人は輪廻的存在であることを厭っているのであるが、輪廻的存在に執着し続ける深層の欲望を持っている。すなわち「はてしない輪廻の洪水であるのは、いつまでも世間的存在でありつづけようとする深層の欲求である」(945)なのである。それは「一本の矢」(938)とも譬えられる。

釈尊が「一本の矢」を未だ見いださない時に、すでに気がついていたように、「世間的存在には根底的にうつろい実質がない」(937)。それは、相互主体的な、欲求—束縛の関係によりなりたつ虚構なのである。そのうつろう虚構の根底に、ゴータマ・ブッダは「一本の矢」、すなわち相互主体的な欲求—呪縛関係を見いだしたのである。

その虚構である「一本の矢」を抜き去るならば、「生死流転の時の流れを断ち切ってしまう」(948)、「もはや輪廻転生することはない。もはやはてしない輪

廻の洪水に沈んでいることはあるまい」(939)。「この世の存在でありながら年老いることもない」(950)。もちろん、これは文字通りの不老不死という意味ではない。「今の自分」を歴史的存在として凝結し、輪廻の洪水の中に押し流す「一本の矢」の「呪縛からの解放」である。

しかも、「呪縛」されているのは、世間の人々だけではない。「わたくしが見たのは、いい加減なところに安住しているひとびとばかり」(937)。「しかもそのひとびとがかく安住していることによって、『われこそは最高究極の真理を知った』と主張しては論争しあい対立しあっている」(938)のである。

いわば、この者たちは「自己の悟りに呪縛された者」たちである。彼等の「悟り」は、「一本の矢」を抜け切っていないドグマであり、その者を一層呪縛し、かえって社会を混沌におとしめるのである。

対して、「一本の矢」を抜いた者は、「沈黙の聖者」、すなわち呪縛された言葉は語らないのであるが、「説法」

する(954)のである。この「説法」は、ドグマではなく、社会を呪縛と混沌のニヒリズムから解放するのである。「スッタ・ニパータ」の「アッタカ・ヴァツガ」に伝えられる限りの釈尊の「悟り」とは、本来、「悟りなどはない」という形のものであったのである。

「悟りなどはない」というと、語弊があるかもしれないが、解脱すべき、悟るべき「自己」という考えこそ、我執の最たる者ではないだろうか。

『実在』視された『自己』こそ『我執』の核に他ならない時、どのような経過で『自己』の『解脱』があったにしても、『解脱』という名の『我執』の完成になる⁽⁹⁾という山口博士の指摘は、まことに正鵠を射たものといえよう。

以上が、「宗教」としてのゴータマ・ブッダの教えの根本構造である。それは、欲求—呪縛の「一本の矢」を抜いたならば、永遠の今が、今この存在を介して現成するという形をとっている。この形で、ゴータマ・ブッダは、業報輪廻論、業報因果論に満ちあふれた「生を呪縛する社会」から、また「自己の悟りによる呪縛から」

人々を解放する「宗教」——仏教を説いたのである。また、それは「生を呪縛する構造」全体への批判——まさに、仏教はそういう意味での「宗教」であった。

「ここには古い時代の文化のニヒリズム化を、いまこの人間の現存在において耐え抜いて新しい時代の文化を創造する、しかも古い文化も新しい文化も、永遠に同一、一如、なる真理からして現成というケリユグマ的な歴史の根本転回がある⁽¹⁰⁾」。

三、「語り」への解放

——法華経が目指したもの

「スッタ・ニパータ」では、仏道修行者を「道を説く者」を「道による勝者」「道によって生きる者」「道を汚す者」の四種類に分けているが、このうち「道を説く者」が「無比」とされる(「鍛冶工の子チュンダとの対話」)。

また、有名な「釈尊の伝道宣言」(Vinaya, Mahavagga, D)では、まだブッダに帰依して間もない弟子たちに、「比丘たちよ、各地を遍歴せよ。多くの人々の利益のために、多くの人々の幸福のために、世界の人々への共感を持つ

て、神々や人々の義利のため、利益のため、幸福のために」と、告げている。ここにおいても、やはり人々のために法を説くことこそが、仏教の真髄であることが知られる。

「法華経」ではなく、ゴータマ・ブッダについての言及が多くなったが、ここまで述べるならば、それだけで「法華経」がゴータマ・ブッダの根本思想をたたくに伝えるものだということが明らかになるだろう。「法華経」は全編を通して、「法を悟る者」となることによってではなく、「法を語る者」となることを主張する。そうすることによって、「法華経」は、呪縛と閉塞から人々を解放した。ここに、「法華経の宗教性」がある。

かつて、江戸時代の神道学者・平田篤胤は「実に法華経一部八卷二十八品、みな能書（のうがき）ばかりでかんじんの丸葉がありやせんもの」（『出定笑語』巻三）と批判した。この言葉が指摘するものは、篤胤の意図とは逆に「法華経」の「欠点」ではなく、「正統性」である。「卓越性」である。

（これらの部分については、偈文に、詳しい記述がある）

この釈尊と日月灯明仏の東方一万八千国示現の瑞相については、法華経成立当時の思想界の混沌を示したものであることは、苅谷定彦博士がすでに詳しく論証されたところである。⁽¹³⁾つまり、「法華経」編纂者にとつては、「四諦」「縁起」さらには大乘菩薩道の「教理」ともいふべき、「六波羅蜜」の「教理」は、さしたる関心事ではなかった。むしろ、それらは批判・克服されるべきものだった。また、偈の部分等に詳説される現世利益的仏塔信仰も、同様に克服されるべきものだった。

法華経成立当時の思想界の混沌を示した東方一万八千国示現の瑞相の後に、舍利弗による三請があり、法華経の説法がある。それは、釈尊の悟りから初転法輪へむかう時の仏伝の構造と、まったく構造を同じにしているが、前述の「スッタ・ニパータ」の記述をも仏伝記の一種と見るならば、さらに「混沌の認識」「三請」「転法輪」の「法華経」の流れは、「法華経編纂者」たちが、かなり客観的に、また自覚的、批判的にそれまでの仏教史を振

「法華経」の序品から方便品に至る流れの中から、人々のために法を説く、語るということが、如何に「法華経」において本質的なものかを見たい。

序品において、釈尊は、無量義処三昧に入り、彼の眉間からの光によって東方一万八千の国土が照らされる。その仏国土においては、⁽¹⁴⁾

○比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷がいた。

○瑜伽行を修め、まだ得た者もあり得ない者もある。

○菩薩たちが、学ぶものも見つるものも、それに対する信解の程度も、多様な故にまたそれが因となって、様々な巧みな手段を用いて菩薩行を宗している。

○人々は、仏滅後ストウバを建て、仏に供養する。

続く日月灯明仏過去譚の場合にも、重ねて同様の表現が見られる。例えば、日月灯明仏が、無量義処三昧に入るまでの衆生教化の有様を述べる部分を検討すると。⁽¹⁵⁾

かの仏は、

○声聞たちのためには、四諦と縁起の法を説いた。

○菩薩のためには、六波羅蜜を説いた。

り返ったことの痕跡を止めるものと考えられよう。

「今再び人々の尊敬を集める人は第二の最高の法輪を転じられたのである」と譬喩品には述べられているが、この言葉は、まさに「法華経」編纂者たちが、いかに釈尊の教えとは何だったかを真摯に問うたか、を示している。

その「法華経」編纂者が、第二の「転法輪」の言葉として、釈尊に何を語りしめようとしたか――。

それが「一乗の法」であることは言うまでもない。この一乗は、三乗と対立的なものではない。統一的真理であり、「その立場より他には如何なる立場も存在しない」⁽¹⁶⁾ようなあり方としての一乗である。同じ意味の「一」はやはり「スッタ・ニパータ」にある。

「真理は一つであつて、第二のものは存在しない。その真理を知った人は争うことがない」⁽¹⁶⁾

「法華経」は、この一乗を「法のさだめ」(Dhamma)と述べる。⁽¹⁷⁾これを「法性」などと訳しては、本質を見失うであろう。むしろ「法華経」編纂者が示唆した「仏教の定義」「仏教の本質」というニュアンスであろう。

「法華経」は、これから有名な「五仏同道」の部分に入

る。まさしく、過去・未来・現在・釈尊、およそ仏といふものに関して、同じ目的のために出現するという。その同じ目的——「五仏同道」こそ、「法のさだめ」である。つまり、「仏」は、どういう存在かを巡る「法華経」編纂者の定義がそこに現れる。ここに決定的な「あの文章」が繰り返されるのである。

仏は「多くの人々の利益のために、多くの人々の幸福のために、世界の人々への共感を持って、神々や人々の義利のため、利益のため、幸福のために」出現するのである。

同じ文章は、譬喩品にも現れる。⁽¹⁸⁾しかも、更に決定的な形で。

一類の人々(声聞)は、すぐれた声を聞いて、⁽¹⁹⁾自身自身の究極的な解脱(ama-parinivana)のために、四聖諦を悟ろうと如来の教えに励む……。

他の人々(縁覚)は、無師の智慧と自制、静寂を求めて、⁽²⁰⁾自分自身の究極的な解脱(ama-parinivana)のた

めに、⁽²¹⁾因縁を悟ろうと、如来の教えに励む……。

さらに、他の人々は、一切智者の智慧、仏の智慧、自立して存在するものの智慧、無師の智慧を欲して、多くの人々の幸福のために、世界の人々への共感を持って、神々や人々の義利のため、利益のため、幸福のために、⁽²²⁾一切衆生の究極的解脱(sava-sattva-parinivana)のために、如来の智慧と力と無所畏を悟ろうと、如来の教えに励む。

——最後のものは、「三乗のうちの菩薩乗」にしか過ぎないように見えるが、五仏同道の箇所と同じく、「多くの人々の利益……」があることから、仏乗即菩薩乗である。

「法華経の宗教性」とは、まさにこのゴータマ・ブッダ直結の利他性、能救済性にあるといえるのではないだろうか。法華経で活躍するのは、様々な利他の菩薩たちである。釈尊は除いて、仏は脇役である。その釈尊も「我本行菩薩道」であり「常説法教化」である。

被救済性を一種の欲望の現れとみるならば、「悟りの

呪縛」がそこにはある。それさえも離れようとするのが、「スッタ・ニパータ」⁽²³⁾「アタツカ・ヴァツカ」に見られる釈尊の教えの指向であった。それを受け継いだのが「法華経」である。「法華経」のもつ呪縛からの解放性の根源は、まさに釈尊と同じ能救済性にある。

窓をみな閉め切った寺院のその淋しい暗い片隅で、誰をおがんでいるというのか。

目をそっと開けてごらん。神は目の前にはいないのだ。神のいますのは、農夫が固い土を耕している場所、道路工夫が石を砕いている場所だ

タゴール「ギータンジャリ」(岩波文庫)

注

- (1) Vinaya, I, 5.
- (2) J. Gonda, Inleiding tot het indischienken, Philosophische Bibliotheek 1948, chap. 13.
- (3) Uttarajihyanasutta, 23. 65. cf. J. Charpentier. The Uttarajihyanasutta, Uppsala, 1992. 荒牧典俊「ゴータマ・ブッタの根本思想」『岩波講座 東洋思想』第八

巻、六六頁。

- (4) Marcel Mauss, Oeuvres, tome I, Minuit, 1968, p. 306. cf. 今村仁司「隠れたフェティシズム」『岩波講座 宗教と科学』第5巻、岩波書店、一六三頁。
- (5) 荒牧典俊、「ゴータマ・ブッタの根本思想」、『岩波講座 東洋思想』第八巻、岩波書店、六五頁。
- (6) 荒牧、前掲書。
- (7) Sutta-nipata, New edition, ed. D. Andersen and H. Smith, PTS, London, 1913. 『ブッタの詩』、原始仏典第七巻、講談社。
- (8) Ayaragasuttam, I, 2, 6, 2.
- (9) 山口瑞鳳、「大乘仏教教理の由来——小乗非仏説」、『思想』八二八、岩波書店、六六頁。
- (10) 荒牧、前掲書、七四頁。
- (11) K. (南條・ケルン本) p. 6, 1, 11 f.
- (12) K. p. 17, 1, 13 f.
- (13) 荒谷定彦、「法華経—仏乗の思想」、東方出版、一九八三年、一三三頁以下。
- (14) K. p. 69, 1, 13.
- (15) 荒谷、前掲書、一一一頁。
- (16) Sutta-nipata, 4, 11.
- (17) K. p. 40, 1, 15.
- (18) K. p. 80, 1, 5 f.

(とちおか まるや・東洋哲学研究所委嘱研究員)