

大乘仏教運動と『法華経』

荻谷定彦

はじめに

先年、世界文化遺産に登録された法隆寺の金堂と塔は、寺域の中でさらに中門を有する塀によって厳重に囲まれているが、これについては「中門をもつて参詣者の礼拝の場とした」⁽¹⁾のであり、「そこから内側……は、僧侶でないといふ参入できないたてまえになっていたからである。金堂とか塔はもとときわめて閉鎖的な空間で、そこに祀^{まつ}られている仏たちの専有空間であつた。内部に立入るのは（僧侶ではなく）、堂内を清掃したり荘厳し供

物をそなえるなど本尊に直接奉仕するものにかぎられていた」⁽²⁾のである。このことは、法隆寺に居住する僧侶にとつて、金堂や塔、そこに祀られる仏像は決して必要不可欠のものではなかったことを示している。彼らにとつて必須の施設は自己の居住する僧房と講堂、経蔵そして食堂であつた。法隆寺をはじめとする南都六宗の寺々は、僧侶即ち出家専門修行者の学問と修行の道場であつたのである。これは南都六宗に限らず、天台、真言から鎌倉新仏教の一つたる禅の寺々についても共通する。それに対して、念仏と法華では、本堂（仏殿ではない）だけが

必需品で、しかも、そこは一般庶民が称名念仏や唱題する集会所である。同じ大乘仏教でありながら、どうしてこのように相違するのであろうか。それは、念仏と法華が『阿弥陀経』や『無量寿経』と『法華経』というように、共に初期大乘経典を依経とするからであり、その初

期大乘仏教の特異性に基づくものと考えられるのである。

インドの宗教

さて、インドにあつて宗教はすでに仏教の出現する以前、出家道の宗教と在家道の宗教との二つに判然と分かれていた。これら二つはともに

業にもとづく輪廻・転生という宗教観念を基盤とするものであつて、この無始以来の過去から未来永劫に続く輪廻・転生からの完全解放（解脱）を求めるのが出家道の宗教である。⁽³⁾それは、出家即ち世俗の一切を放棄して修行（瞑想と苦行）に打ち込むとき、解脱（絶対自由の境地）の獲得があるとするものであり、現に解脱に達したと自他ともに認められる人々が極少ではあるけれども存在していたのである。これに対して、在家道の宗教即ち一般社会の宗教は、勿論多種多様であるけれども、その基本的枠組においては今日もブージャーと呼ばれるものであつて、人が聖なるもの（自然の巨岩、大樹、神々など）を礼拝・供養するという宗教行為をなす時、その人に善根功德という眼に見えないものが生じ、この善根功德がその人に幸福——現世安穩と後生善処（死後に、善根によつて赴く天界と人界の樂処に生まれること）——をもたらしという、信仰の宗教である。勿論、このようにして得られた現世と次生の天界や人界の幸福は、決して永続するものではない。それはあくまで輪廻・転生する六道の中にあるが故に、善根功德の尽きるとき、再び六道を輪廻・



釈尊が法華経などの諸経を説いたといわれる霊鷲山

転生する。もし、人がこの輪廻からの完全脱出を求めるならば、出家道の宗教に身を投ずるより他なかったのである。

ところで、出家とは、仏陀釈尊の場合に明らかなように、妻子は勿論父母等の扶養義務を一方的に全面放棄する非倫理的、非道德的行為であり、その上、地位や身分、財産を捨て、一切の生産活動から離れるなど反社会的の行為である。このような出家者（バラモン・バラモン階級出身のもの——や沙門）を、インドの一般大衆は深く尊敬し、もし路上で出会えば足下にひざまずいて篤く礼拝し、食事時ならば、たとえ自身は貧しくとも一握りのゴハンと一片のオカズを差し出して供養（布施）したのである。この出家者を篤く尊敬し供養するという、世界においてもたぐい稀なインド民族の宗教感情あるいは精神文化は、その基盤に業による輪廻・転生という観念をもち、それよりの完全解放、永遠の至福の獲得は出家道の宗教にのみ存することを人々が固く信じて疑わなかったところにある。ところで、出家即ち世俗の一切の放棄ということが言うは易くして行い難いことは、いかなる時代にも

あっても変わりがない。それ故、世俗の人々は、出家者だというだけで、いかなる修行をなしどのような境地を獲得しているかを問うことなく、篤く尊敬し供養したのであるが、それは同時に、出家者を尊敬し供養するという宗教行為が、その人に多大の善根功德を生ぜしめ、それが因となって現世と後世の幸福に直結しているという在家道の宗教に根ざしていることを忘れてはならない。出家者は在家道の宗教における礼拝・供養の対象たる聖なるものの一つに組み込まれていたものであって、それをいわば唯一の接点として、出家道の宗教は世俗社会とながり、それに支えられて最低限の生命維持の上に、瞑想（坐禪）というインド独自の秀れた行法に打ち込むことが出来たのである。

仏塔信仰と菩薩思想

仏教は本来、このような出家道の宗教の一つに他ならなかった。比丘と呼ばれる仏教の出家専門修行者は戒・定・慧の三学によって涅槃（解脱）正覚を求める。即ち、戒は出家の上に立った厳しい自己規制、その上での定は

禪定（瞑想）によって三昧の境地に入り、そこから慧は

智慧が生じて悟りを得るに至るというものである。一方、この基本的にはどこまでも出家道の宗教、行の宗教である仏教に対して、出家のかなわぬ凡夫（在家者）のための仏教、在家道の仏教、信心の仏教として開拓されたのが、初期大乘仏教に他ならない。この正統派たる出家道の仏教（部派仏教）からは決して生まれるはずのない、いわばインド仏教にあつては異端ともいふべき初期大乘仏教がどうして出現するに至ったのか、その解明に向けてあまたの考究がなされ、その結果、今日では大乘仏教の起源として仏塔信仰と菩薩思想とが挙げられている。

仏塔信仰は、仏陀釈尊がクシナガラで入滅したとき、クシナガラに住民が——それは決して仏教信者というものである——釈尊の遺体をもらいうけ、その地の習俗によって火葬し、残った遺骨（舍利）や一時的に舍利を入れていた空の壺や灰をもって、各地に人々が仏塔（土まんじゅうの上に蓋を立てたもの）を建立したことに起源する。そしてその後まもなく、仏塔は仏陀の四大聖地をはじめ各地に建てられ、多くの一般民衆が礼拝・供養す

るに至った。このような仏塔信仰は、あくまで仏教（出家道の宗教）の枠の外のことであつて、後代には仏教の出家者（比丘・比丘尼）の積極的な参加が窺えるが、しかし、主体はあくまで在家者の信仰であつて、仏教と言えるものではない。なぜなら、特に仏教信者というわけではないクシナガラに住民がなぜ釈尊の葬儀をなしたのか、さらに、どうしてインドの習俗にはないところの舍利供養としての仏塔が各地に建てられたのか、さらに舍利とは無関係に多くの仏塔が建立され、そこにこれ又仏教信者ではない多くの一般の人々が礼拝・供養におしかけて来たのか、それら全ては、あくまで世俗の宗教たるブージャー、即ち聖なるものを礼拝・供養することによってのみ現世と後世の幸福をもたらす因たる善根功德を手に入れることが出来るという信仰、その一環としてのことであつたからである。こうして、人々が仏塔にやつて来たのは、決して仏陀釈尊を偲んでの追憶の情ではなく、仏教は勿論のこと仏陀釈尊という人についてすら全く不知の人々がただ礼拝すれば善根功德になるという思いであり、仏塔に来てはじめて仏陀釈尊という聖者

の話（その生涯や仏伝）を聞き、この塔をもつて聖者釈尊そのもの、聖者釈尊は塔において生きて在しますという感情のもとに一層心をこめて礼拝・供養したのである。実に、仏塔を媒介にして、聖者釈尊の存在が広く一般社会に浸透していったのだと言えよう。そして仏塔で語られる仏陀釈尊の偉大さ（聖者性）は、礼拝・供養する側の要請に依っていやが上にも高められ、その仏果という偉大さをもたらした因行は、いち早く釈尊の今生を超えて過去の無数の前生に求められていったのである。即ち、幾度となく繰り返された永い前生における積功累徳の結果、今生における成道（仏果の獲得）があったと説かれるに至った。この釈尊の成道に至る過去の無量の生の、その始点を明らかにせんとして「燃灯仏授記」が創作された。それは周知のように、昔、燃灯（仏教の灯を点火するもの）という名の仏が出現した時、ある町の一青年メーガが五茎の花を供養したところ、仏の頭上に懸り（散華）、仏の足下の泥土に髪を布き仏を立たしめた（布髪）ところ、燃灯仏はこの一青年（在家のもの）に「未来に必ず釈迦牟尼という名の仏になるであろう」という記別を授

けたというものである。⁽⁵⁾ この仏から授記された即ち将来の成仏を保証された一青年を他の人々から区別するために、*bodhisattva*（ボサツ）という言葉が新しく造られたというのが平川彰博士の説である。⁽⁶⁾ このボサツという語のオリジナルの意味が「菩提（*bodhi*）の確定した有情（*sattva*）」⁽⁷⁾であり、あくまで仏陀釈尊の前生を指すものであったことは確かである。こうして出現したボサツの觀念はその後大きく展開していったが、それには、この燃灯仏授記が示すように、ボサツはあくまで仏の前生であり、その仏果の獲得は出家の上にこそあるにも拘らず、その始点では在家者として把握されていたこと、そして、その授記の直接の原因となった行為が花の供養という在家者にとって極めて普通の行為であったことが、後の大乘仏教の興起にとって大変重要であったと考えられる。

大乘仏教に先行する信仰

ところで、このような釈尊の前生たるボサツの宗教行為が仏塔を場として語られる時、そこにやって来て礼拝

供養する人々の意識に大きな影響を及ぼし、その人々に次のような宗教感情を生ぜしめたに違いないと思われる。それは、いま仏塔にやって来て礼拝し花を供養している在家者たる自己の姿は、かつて燃灯仏に花を供養した在家の一青年即ち仏陀釈尊の前生たるボサツの姿と何ら変わりがないのではないか、即ち凡夫の自己をもつて釈迦ボサツに擬し、自己とボサツを同置するという宗教感情である。そして一度このような感情の生起した時、従来の仏塔信仰はその得果として生天（後生善処）をもたらすだけであったが、ここに至っては、生天のさらなる先にいつかは仏果の獲得があるという、謂わば「成仏道としての仏塔信仰」へと変容していったと考えられよう。即ち、今、自分はただの普通の人、出家のかなわぬ凡夫として仏塔に詣で花を供養しているが、その自己をボサツと同置する時、仏塔への花の供養は千里の道も一歩からのその一歩であり、その上に積功累徳するとき、いかに遠い将来であろうといつか成仏するに至るといふ信仰である。

また一方では、この釈尊のボサツから仏陀への過程に

において、成仏のための修行（菩提行）として布施等の六度が数え上げられ、その中でも在家行たる布施については、ボサツ觀念のいわば神聖化に伴って、財産から妻子に至る施与、はては捨身、捨命と極限にまでイメージ・アップされていったのであるが、上述の仏塔信仰の場合と同様に、一般民衆のなかには、自分のなす教団や仏塔に対するささいな布施をもつてこの釈迦ボサツの布施行に擬し、自己とボサツを同置して、出家のかなわぬ凡夫の身でありながら、しかしいつか遠い将来において仏果の獲得があるという宗教感情（信仰）即ち「凡夫のボサツ成仏道」とでもいうべきものが生れてきていたのではないかと考えられる。

これら二つの道は、ともに出家のかなわぬ凡夫でありながら、その自己をボサツと同置するという極めて手前勝手なもの、一種熱にかされたような俗信仰であって、これが大乘仏教ではないことは勿論としても、これら二つの信仰運動の延長線上に大乘仏教の興起があるのも勿論ない。しかし、大乘仏教の出現に先行して、このような俗信仰の存在が想定されなければならないの

である。それというのも、初期大乘經典の中でも『般若經』に先行する經典類（靜谷氏の謂う原始大乘經典⁽⁸⁾）の代表たる『大阿彌陀經』（前期無量壽經）に、次のように述べられているからである。即ち、「生因願（アミダ仏国土に往生する因について述べる願）」のなかで、まず第四願では、もし衆生がアミダ仏の名字を聞いて慈心もて歡喜し踊躍するならば、そのものは全て我が国にやつて来て普通の衆生（在家の凡夫として生まれる⁽⁹⁾）というのに対して、第六願では、もし、人が出家者に食物を提供するなどの布施を行い、あるいは仏塔に詣でて花・香・灯などを供養し、さらには仏塔を建立するなど仏塔信仰をなすならば、それだけではダメであるが、その上にアミダ仏を念ずる（意識集中）こと、昼夜一日だけ不斷絶ならば、その人は我が国に來たつた時は、菩薩として生まれる⁽¹⁰⁾とある。これは、『大阿彌陀經』出現当時、仏塔に対して礼拝・供養するものはボサツであり、それ故、単に生天にとどまるのではなく、いつか必ず仏果を得るに至るという信仰、まさしく「成仏道としての仏塔信仰」が存在していたことを明確に示しているからである。また第七願では、

人が菩薩道をなし六ハラミツ経を奉行するとき、その上で一心にアミダ仏を念ずること昼夜四六時中不斷絶であるならば、そのものは全て我が国にやつて来て、しかも不退の菩薩として生まれる⁽¹¹⁾とある。ここに言うところの「菩薩道を作し、六ハラミツ経を奉行する」とは、まさしく「凡夫のボサツ成仏道」を指していると考えられるからである。

〈仏滅後〉——大乘仏教の原点

こうして、大乘仏教の出現に先行して、成仏道としての仏塔信仰と凡夫のボサツ成仏道という二つの在俗信仰が存在していたと想定されるが、しかし、それら二つの在俗信仰と大乘仏教とは決して地続きではなく、両者の間には大きな断層というか、き裂（クレバス）が横たわっていたのであって、このき裂、裂け目を跳び超えたところに、大乘仏教の出現があったと考えられる。この点を『大阿彌陀經』の第六願によって言えば、いかに當時の人々が仏塔に花を捧げることをもって自己とボサツを同置しようとも、それだけでは決してボサツではないの

であって、次生にアミダ仏の国に往生した時点で、はじめてボサツとなるのだと主張して、成仏道としての仏塔信仰を厳しく批判しているからである。同様にして、第七願は凡夫のボサツ成仏道を否定するものに他ならない。そのみならず、そこでは、もし人が沙門（出家者）となつて梵行を修すとも、一心にアミダ仏を念ずることによつてはじめてその国に來生し、その來生の暁にこそ不退のボサツとなりうるのだと述べているから、これは伝統ある正統派の出家道の仏教即ち部派仏教すらも否定しようとするものと解しうるであらう。こうして『大阿彌陀經』は、成仏道としての仏塔信仰にしろ凡夫のボサツ成仏道にしろ、それらは途中で断絶しており、そこに大きな裂け目があり、アミダ仏国に來生しない限りは最終目的たる成仏（仏果の獲得）には至り得ないと主張しているのである。

それでは一体、断層といい裂け目というものは何であるのか。それについては、そもそも『大阿彌陀經』のような他方に現在する（生きて在します）仏のもとに往生するより他なしとする信仰即ち一つの大乗仏教はどうして

出現するに至ったのか、それを考究しなければならない。梶山雄一博士は「人々が、なんとかしていま一度仏陀に会い、その教えを受け、苦難と迷いから救われようと、命がけで祈っていた時代であった」⁽¹²⁾『般若經』そして大乘仏教一般も、もちろん、こうした時代の要求を敏感に反映して育つてくる⁽¹³⁾と言われている。「人々」とは勿論、一般民衆、出家のかなわぬ凡夫に他ならないが、この「民衆のその素朴な願い」即ち「いま一度仏陀に会い」といふ願ひに見事に答えたものこそ「大乘仏教一般」、その中でもとりわけ『大阿彌陀經』や『阿彌陀經』、『阿閼仏國經』などの主張する他方現在仏（のもとに）往生（せんとする）信仰に他ならないであらう。なぜなら『阿彌陀經』は、ここなる仏国（娑婆世界）より西に十萬億の仏国土を過ぎて極樂世界があり、そこでは今、アミダ仏が生きて在し（現在し）て、説法しておられると主張しており、それ故、この經の主張を受け入れるとき、人々はそこへ往生しさえすればアミダ仏に会い（見仏）、その教えを受け（聞法）、その教法によつて苦難と迷いとから救われることが出来るからである。

それでは、このような他方現在仏往生信仰を産み出した根源であるところの「なんとかしていま一度仏陀に会い」たいという命がけの願いは、一体どうしてこの時代の人々の心の中に生じたのであろうか。それについては、一部の心ある人々の間に、自己が生を享けたこの娑婆世界は今（仏滅後）即ちこの娑婆世界の教主釈尊はすでに入滅されて数百年、いまや「仏は生きて在しませう」という仏不在の時代、無仏にして五濁悪世だという現実認識あるいは諦観というべきものが生じたのだとしか考えられない。⁽¹⁴⁾ひとたびこの觀念を生じた人々——それは極めて限られた一部の知的エリートであつたと思われるが——彼らにとつて、ここに釈尊が生きて在しますとして仏塔を礼拝供養する信仰、ましてや仏塔供養やささやかな布施をもつて釈尊の前生たるボサツの振舞に擬し、凡夫の自己とボサツを同置する成仏道の仏塔信仰や凡夫のボサツ成仏道、そのような俗信仰は、夜半の嵐に散りはてた桜のごとく、一挙に色あせたであらうことは想像に難くない。ここをもつて、仏塔信仰の「宗教的生命の涸渇」⁽¹⁵⁾あるいは「仏を追慕し、ひたすら仏の慈悲にすが

る信者たちは、いつしか遺骨に対して、仏の存在の欠如感を味わうようになったのではあるまいか」と言われているのである。この（仏滅後）無仏・悪世という觀念——それは極めて限られた一部の知的エリートが執つたものであつたが——これこそが大乗仏教興起の原点ではなかったか、と考えられる。では、この（仏滅後）無仏・悪世という現実認識、諦観にとらわれた知的エリート——それは「在来の教団の法中心の無味乾燥なあり方に宗教的生命の枯渇を感じていたその法師」⁽¹⁷⁾たち——は、一体その場に臨んで何をしたのであろうか。それについて、「（求道者たちは）夢のなか、幻のなか、そして瞑想のなかで現在十方の諸仏にまみえ、励まされる体験をも」⁽¹⁸⁾つたと言われ、「比丘が、ある日、禪定に入つて修行中に、見仏の体験をする」⁽¹⁹⁾といわれているように、瞑想（禪定——般舟三昧、即ち現在仏悉在前立三昧）中に、生きてまします（現在）仏がすつくと自分の眼の前に立ち顕われ、仏と面と向い会う（観仏）という宗教体験であつたろうとされている。この観仏という宗教体験によつて、（仏滅後）無仏・悪世は見事に超克されてはいるが、しかし、

いかんせん、それは観仏三昧の体験者だけのことでしかない。ここに「日頃、信者たちとの接触から、かれらに生きた仏への渇仰の気持の強いことを知」⁽²⁰⁾っている法師たちは、この観仏という宗教体験を一般民衆の誰でもが容易に参入できる信仰の場に持ち出そうとしたのであり、その結果が他ならぬ『阿弥陀經』などの他方現在仏往生信仰を説く大乘經典類の登場であつたのである。即ち、それは、三昧の中で観た仏を、娑婆世界とは別の世界で具象的に身体をもつて生きて在る仏として措定し、我々娑婆世界の衆生（一般民衆）は死後にその仏の現に生きて在る世界に往き、その衆生として生まれることによつて、自然に物理的にその世界の仏と面と向い会う、即ち見仏が実現するというものである。こうして、人々は往生することによつて見事に（仏滅後）無仏・悪世の現実から脱出し、なんとかしていま一度仏陀に会いたいという願いを成就させることが出来たのである。

前般若經の存在

ところで、（仏滅後）無仏・悪世という大きなき裂（ク

レバズ）をいわば跳び越えることによつてはじめて出現した大乘仏教というものは、何も他方現在仏のもとへの往生を説く『大阿弥陀經』などの信仰運動だけではなかつた。静谷正雄氏は「原始大乘」即ち『般若經』に先行する大乘經典として、『大阿弥陀經』などの他方現在仏往生信仰とは別の全く異なった信仰を説くいくつかの大乘經典類を龐大な量の漢訳大藏經の中から選び出されている。即ち、『阿難四事經』、『月明菩薩經』、『竜施女經』、『七女經』、『梵志女首意經』、『仏説心明經』などで、いずれも極めて短かいもので、全くといってよい程に世間に知られていないものであるが、静谷氏はこれらの經典を原始大乘のものとされながら、肝心の「原始大乘の思想」や「原始大乘の成立」についての論考では『大阿弥陀經』等を中心とされて、これら經典についての言及は極めて少ない。しかし、これら諸經典の所説は、『大阿弥陀經』などとは全く違った別の信仰を主張しているのであつて、そこでは、共通して人々——出家のかなわぬ凡夫——が「菩提に向けて意を發す」あるいは「菩提に發趣する」ということが説かれ、その時、仏は微笑し、

光明を放たれ、それを見た阿難等がその意味を問うのに対して、仏はそのものに作仏の記別を授けるというものであり、さらには、幾つかの經典では「如幻、如夢、一切皆空」という般若空思想を窺^{うかが}わせる記述もある。これらの点から、これら諸經典こそは、後に『金剛般若經』や『小品般若』『八千頌般若經』などの初期般若經典を産み出した源をなすものであり、「ブレ般若經」としてまさしく『般若經』に先行する原始大乘に相應^{ふたが}しいものだと考えよう。これら諸經典には、先行する成仏道としての仏塔信仰や凡夫のボサツ成仏道のような、仏塔に花を捧げたり、教団へのわずかばかりの布施をもって凡夫の自己をボサツと同置する安易なボサツ思想とは異なり、それを否定して、たとえ出家のかなわぬ凡夫であっても、人が菩提に向けて意を發すときは菩薩なのだという主体的な自覺に立つ主張が明瞭に窺いえるのである。そして、この菩提に向けて意を發す限りにおいて凡夫の自己は菩薩であるという主張は、仏の微笑を契機にしてそのものに作仏の記別が授けられたと述べることによつて、より確かなものとされている。ここにおいて、菩薩

とは当初の「菩提の確定した有情」の意味から「菩提(bodhi)を求め、有情(sattva)」の意味へと大きく展開していることが知られよう。この「菩提を求める有情」という意味こそ、大乘の菩薩の基本的概念に他ならない。⁽²²⁾これら諸經典の説くところの、凡夫の自己の菩薩たることは仏の授記によつて保証されているという主張は、『仏滅後』無仏・惡世という現実直視の認識、諦觀に立つてなされた觀仏三昧中のその面と向い会った仏から授記されたという自らの宗教体験に基づいていることは想像に難くない。ここに『仏滅後』無仏・惡世というき裂は見事に跳び越えられたのである。即ちたとえ我が身が出家のかなわぬ凡夫であろうとも、自ら主体的に菩提を求めて意を發すならば菩薩であり、それ故いつか必ず仏果を獲得出来るのであり、そのことは仏の授記によつて保証されているのであつて、それ故、いま現実の娑婆世界が『仏滅後』無仏・惡世であろうとも、他方に現在せる仏を求めて右往左往する必要は全くないと主張するのである。これは、無仏・惡世の娑婆世界にあつて、大乘菩薩の仏の在世、滅後に左右されることなき自主独立独

歩の道であり、大乘仏教運動の一つであると言えよう。

般若經の出現

こうして、一部の人々が執れた『仏滅後』無仏・惡世という危機を克服したところに大乘仏教という新しい宗教運動、在家道の信仰の仏教が出現したのであるが、その実態は決して大衆運動といったものではなかったであろう。なぜなら、そもそも、ここなる娑婆世界が今『仏滅後』無仏・惡世だという觀念に執れたのは、正統派たる出家道の仏教に失望した出家比丘たちや、自己とボサツを同置する安易な俗信仰にあき足らない一部の知的エリートの人々であつたし、そこに登場した大乘仏教運動にしても、特に他方現在仏(への)往生信仰は、いかに数百年も昔のことだとしても、現実にインドの大地に生きて説法していた仏陀釈尊を、いわば見捨てたものであつたからである。

これに対して、菩提を求めて意を發し菩薩としての自覺をもつて、菩提の獲得に向けてこの『仏滅後』無仏・惡世を生き抜いていこうとする信仰は、勿論、熱狂的な

大衆運動といったものとは程遠いものであつたが、この運動からこそ、我こそは「大乘」(偉大な教え)なりと自称する『般若經』が出現することになったのである。この『般若經』の登場について、梶山博士は『般若經』はその「仏陀に会う願い」をそのまま肯定しはしなかった。民衆のその素朴な願いを一度きびしく拒否し、それを超越し、より次元の高い「仏陀」を人々に教えようとしたのである。その次元の高い仏陀とは、諸仏を産む母であり、諸仏の身体ひいては遺骨——のなかにある全知者性(一切智)という本質、いいかえれば「知恵の完成」というさとの境地そのもののことであつた⁽²³⁾と述べられている。即ち『般若經』は、ボサツの成仏行たる六度の中から般若ハラミツ(知恵の完成)を取り出し、これこそが、過去の無量の諸仏をはじめ十方現在諸仏、そして未来の無量の諸仏を産み出す母(仏母)であることを發見し、そこから、我々凡夫も般若ハラミツを求め行ずるとき、必ずそこに仏果の獲得があると主張するものである。この「般若ハラミツ」こそが一切諸仏を産む母だという直観にどっかと腰をすえて、『般若經』は、現在

する仏のもとへ往生せんとするアミダ仏往生信仰を厳しく批判し、超越せんとするのであり、「般若ハラミツ」を求め、行ずるところに自己の菩薩たる自覚があるのであつて、そこには「般若経」に見られるような仏の授記はもはや必要とはされず、完全な自主独立独歩の道であり、そこに般若経典をのり越えた『般若経』の位置があるのである。

こうして、『般若経』は、般若ハラミツを実践する大乘の菩薩に、菩薩行として空の哲学に裏付けられた「無執着」の態度と「不住涅槃」の態度をとることを要請している。⁽²⁴⁾しかし、その言うは易く行じ難きことは論を俟たない。『般若経』が大乘の菩薩とはいかにあるべきか、言葉を尽して語れば語るほど、民衆——出家のかなわぬ凡夫——の地平からは遠ざかるばかりであつた。しかし、そもそも大乘仏教運動は、出家道の宗教としての仏教が厳然と存在するなかであつて、その出家のかなわぬ凡夫たる在家者の仏教、一般民衆の手の届く仏教を求めて興つてきたものであるから、『般若経』が一般民衆の地平から完全に離陸した暁には、それは初期大乘仏

教、即ち一般民衆の仏教ではなくなつてしまふ。ここに、なんとかして一般民衆をつなぎとめようとして、『般若経』は、般若経を書き写した書物(経巻)を花や香や灯でもつて礼拝・供養するという「経巻供養」を打ち出すのである。「八千頌般若経」には、壮大な規模での「経巻供養」が説かれている。即ち、夢や幻の中に立ち現われた仏たちはどこから来て、どこへ去つたのか、それを求めて、即ちそれら諸仏を産む母たる般若ハラミツを求めて、常啼菩薩と豪商の娘そしてその伴の五百の娘たちは、ついに般若ハラミツを説く法上菩薩に出合うのであるが、その時、法上菩薩は造営した楼閣の中央に箱を安置しており、そのなかには「溶かした猫目石で黄金の板に書写された知恵の完成の経典(般若経)」が収められていた⁽²⁵⁾という。そこで常啼菩薩と豪商の娘たち一行は持参した品物の一部を捧げて供養した、とある。このような『般若経』の「経巻供養」については、「(般若ハラミツ即ち) 仏陀の本質こそがほんとうの意味での仏陀崇拜の対象たるべきものであり、ストウパーや遺骨という、仏陀の本質の容器に対する崇拜はあくまで二次的なも

の、外形的なものである、と『八千頌般若経』は説いた

のである⁽²⁶⁾とされ、『般若経』は「ストウパー崇拜に対して批判を加える」ものと見做されている。しかしながら、

仏母たる般若ハラミツはたしかに真の崇拜の対象ではあるが、その「般若ハラミツを書きしるし、書物のかたちにして安置」し、それを花や香、灯で供養するのは、般若ハラミツの容器たる経巻に対する崇拜であり、あくまで二次的で外形的なものにすぎないであらう。その意味で、『般若経』という経巻に対する供養は、仏塔信仰と全く同じ次元にあると言わざるを得ない。それ故に、『般若経』をもって、仏塔信仰を批判して、「ストウパーに安置された仏骨崇拜という人気のある儀礼をその根源、仏陀の母である知恵の完成(般若ハラミツ)への崇敬に昇華させようとした」⁽²⁷⁾ものとはとても考えられず、ただ仏塔を『般若経』の経巻に置き替えただけであると言えよう。そして、このような経巻供養を説く『般若経』の真意は、とてもではないが『般若経』の要請するよう

な大乘菩薩道を歩むことの出来ない多くの一般民衆を、なんとかして『般若経』につなぎとめておきたいという

一点にのみあるのである。

法華経の登場

こうして、『般若経』は、その後、空の哲学を中心にすえて「大乘の教理を確立して、爾後のインド大乘仏教の主流を形成していった」⁽²⁸⁾のであるが、それは「法を中心とする出家専門家の行(と学)の宗教」⁽²⁹⁾出家道の仏教にいわば立ち戻つてしまうことになるのである。しかし、この出家仏教化への滔々たる流れに棹さして、いま一度そもそもの大乘仏教運動の原点に立ち帰って、(仏滅後)無仏・悪世の苦海に投げ出されている出家のかなわぬ凡夫に手の届く仏教、在家者主体の信の宗教を求め、悪戦苦闘の末に遂に見出した答えをひっさげて登場してきたのが他ならぬ『法華経』であつた。

『法華経』を産み出した人々にとって、既成の大乘仏教はどれもこれもついて行くことのできないものばかりであつた。即ち、自己の生を享けた娑婆世界の教主釈尊を捨てて他方現在仏のもとへ往生する道をとることなど決して出来ず、そうかといって、自らを菩薩と自覚し、

空の哲学の場に立つて菩薩として自主独立路線を歩むという超エリート・コースを取ることも出来ない。そういう凡夫——それは法華經の作者自身でもある——に對して、たとえそれが遠い未来であろうとも仏果の獲得（成仏）を保証する新しい仏教が求められたのである。そこに登場した『法華經』は、そのような凡夫は勿論のこと、一切衆生にとって唯一つ成仏の道があると主張するものである。では、その唯一つの道とは何か、何を根拠に一切衆生は成仏できると主張するのか。それは「一切衆生は本来より（即ち、本質として）ぼさつ（菩提の確定した有情）である」とする仏智（bodhi-jñāna）、³⁰ 仏知見（仏の智慧の直観）であるというのである。即ち、原始經典（阿含）の中の『梵天勸請經』に「わたしのさとり得た法は、深遠で、理解しがたくさとりがたい。静寂であり、卓越していて思考の領域をこえる。微妙であつてただ賢者のみよくそれを知ることができる³¹」とあるが、『法華經』は「方便品」において、仏智についてこれと殆んど同じ言葉を用いて述べた後、その難解難入の仏智の内容は「一切衆生は本性としてぼさつである」ということであつたと主

張するのである。これは法華經作者の信得した信仰に他ならないが、釈尊をはじめ一切諸仏はこの「一切衆生は本来よりぼさつである」という仏智、さとりの中味、仏知見（仏の智慧の直観）を衆生に示し、自覺せしめ、実践道に入れしめる（仏知見の示、悟、入）ために、換言すれば「ぼさつを鼓舞する」（教化ぼさつ bodhisattva-samādāpāna）ためにこの世に出現したのだというのである。

bodhisattva（ボサツ、菩薩、ぼさつ）とは元来は仏陀釈尊の前生を指し「菩提の確定した有情」（ボサツ）の意であつたが、それが大乘仏教になつて大きく質的転換をきたして、主体的自覺のもとに菩提に向けて意を發したものを指して菩薩とされ、その意味は「菩提を求める有情」となつた。それがここ『法華經』にきて、本来の「菩提の確定せる有情」の意に立ち帰り、しかも、一切衆生が「菩提の確定せる有情」（ぼさつ）だとされるに至つたのである。ここに、大乘の菩薩思想、「誰でも菩薩」思想はその極点に到達したといえよう。

こうして、「一切衆生は本来よりぼさつである」とい

う仏智を根拠に、いま（仏滅後）無仏・惡世に投げ出されている我々凡夫、出家のかなわぬものも、もとよりぼさつであることが明らかにされたのであるが、しかし、その我々が無仏・惡世の苦海に没在しているというこの現実とは依然として解消されずにある。これを一体どうしてくれるのか、即ち、法華經作者は、なぜ仏陀釈尊はこの私（滅後の衆生）を見捨てて入滅してしまつたのか、と問わざるを得なかつたのである。そもそも、釈尊を含む一切の諸仏は「一切衆生たる」ぼさつを鼓舞すること」を唯一の任務（出世の本懐）としてこなる娑婆世界に出現し、この大地を歩み、坐し、説法をなして衆生教化（『法華經』の「ぼさつ鼓舞」）に励んできたものである。それなのに、どうして釈尊は我々滅後の衆生を教化することなく入滅してしまつたのか、責任者出てこいと、そう叫びたい思ひであつたと言えよう。ここにおいて、法華經作者にとって、いまは（仏滅後）無仏・惡世だという認識は極めて重大にかつ深刻なものであつたといえよう。しかし、その深くして超えがたいき裂をのり超えたからこそ今日『法華經』は世に存在しているのであ

る。この一大難問に對して法華經作者が見出した（信得した）答えは「如来寿量品」の「良医治子の喩」の明かすところである。それを端的に言うならば「汝ら滅後の衆生は顛倒の衆生なるが故に」というものであつた。この顛倒の想（viparīta-samīdhi）をもつ衆生を不顛倒にするためには、仏陀釈尊は入滅するより他にいかなる手段（方便＝巧みな方法）ももち合せていなかったのだという。こうして、顛倒の衆生たる我々（法華經の作者自身）は、まさにその顛倒の想の故に仏の入滅に遭遇し（汝父已死）、仏から見捨てられ（今者捨我）、無仏・惡世の苦海に没在する（常懷悲感）のであるが、しかし、それによつてこそ顛倒の想いは不顛倒になる（心遂醒悟）ことが出来たのである。³²これが法華經作者の信得したところの信仰であることは言うまでもない。

こうして、『法華經』は「方便品」において、仏出世の本懐が「ぼさつを鼓舞する」という衆生教化にあることを明かしたのに對して、「如来寿量品」においては、実に仏入滅の本懐も又、顛倒の衆生を不顛倒にするという衆生教化に他ならないことを主張したのである。³³その

場合、前者即ち仏在世時にあってははじめに三乗——それをはじめに鈍根の衆生には小乗・声聞乗を、中根の衆生には小乗・独覺乗を、そして次に利根の衆生には大乘・菩薩乗——を説いて後、最後に仏知見の示・悟・入たる法華（仏乗）を説いて「一切衆生は本来よりぼさつである」ことを明かしたのであるが、後者の場合にあっては、滅後の衆生は顛倒の想いをもつものであるが故に、まずそれを直さない限り、いかなる仏の教化も全く無益であり、しかもその顛倒の想いを直すものは仏の入滅を措いて他に全くなかったというのである。

『法華経』は、こうして仏出世の本懐のみならず、仏入滅の本懐もまた究極のところ「一切衆生は本来よりぼさつである」という仏の自内証にもとづく「ぼさつ鼓舞」であり、そこに一切衆生、なかんずく（仏滅後）の苦海に没在する凡夫たるこの己れの成仏が保証されていると主張するのであるが、しかし、それでもって事終れりというのでは絶対にない。なぜなら、その万人成仏の保証はあくまで「一切衆生は本来よりぼさつである」という仏知見（仏の智慧の直観）に依っているのであって、どこ

つの自覚があつてこそ次に、そのぼさつ行が問題になるのであるが、その場合、仏在世時の衆生のそれは措くとして、問題はあくまで（仏滅後）無仏・惡世のこの苦海に没在せる法華経作者を含めた凡夫のぼさつ行、それも下化衆生の利他行は一体何か、ということである。それは、他ならぬこの『法華経』を仏に代つて人々に説くこと、即ち『法華経』の唱導しかない。なぜなら、この無仏・惡世にあつて『法華経』聴聞によつて自己のぼさつであることを自覚したものとしては、ひるがえつて、いまだ苦海に没在する人々に『法華経』を説いて聞かせ、ぼさつたことを自覚せしめるといふ、これほどの利他行は他にないからである。こうして、『法華経』は、その後半において、『法華経』を聴聞したからには、今度はその聞いたところを憶持（受持）し、それを他人に語つて聞かせ（説誦）、さらに余力があれば意味を解説し、あるいは文字化（書写）せよと繰り返し説いているのである。この（仏滅後）における『法華経』の唱導は、決して薬の効能書、宣伝ではない。それは、他人をして自己と同じく本来よりぼさつであることを自覚せしめると

までもぼさつどまりであるからである。しかも、ぼさつは、いかにそれが「菩提の確定せる有情」であつても、あくまで凡夫（有情）であつて、仏ではない。bodhisattva（ボサツ、菩薩、ぼさつ）は、いかなるものであれ bodhisattva 行（菩提を得るための因行）をなさない限り、仏果の獲得（成仏）はない。そして、その菩薩行とは、上求菩提（自利行）と下化衆生（利他行）との双運でなければならぬというのが大乘菩薩思想の要訣である。それでは『法華経』において、その自利利他窮満のぼさつ行は一体何であるのか。『法華経』はそれを明かして、まず第一に、そもそも我々衆生が自己のぼさつであることは、唯一つ「一切衆生は本来よりぼさつである」という仏智（仏の自内証）に基づくのであるが、その仏智たるもの「深遠で、理解しがたくさとりがたい。卓越していて、あくまでも我々凡夫の思考の領域をこえる」ものであるが故に、仏自らがそれを我々に説き明かしたこの『法華経』の聴聞によらない限り、我々は本来よりぼさつであるにもかかわらず、そのことを自覚することが決してできないのである。この『法華経』聴聞によるぼさ

ついうまさしくぼさつの利他行に他ならず、しかも法華経唱導者自身にとつては、一步一步成仏への道を進みゆく自利行なのである。³⁶このような法華経唱導によつてこそ、「我等と衆生と皆共に仏道（仏のさと）を成就せん」という法華経の世界が現成するのである。ここをもつて、『法華経』は次のような偈文をもつて結びとする。

「この故に、賢明なるぼさつたちは、ここにこのような『法華経』のもつ（）利点を聞いてのち、私の入滅後（仏滅後）にこの経を憶持（し、他人に語つて聞かせ、解説し、あるいは文字化する）ならば、そのものたちには、菩提（を得ること）に（これっぽちでも）疑いはない」³⁸

（是故有智者 聞此功德利 於我滅度後 応受持斯經 是人於仏道 決定無有疑）³⁹

おわりに

（仏滅後）無仏・惡世に投げ出されていて、しかも出家のかなわぬ凡夫のための仏教を求めた大乘仏教運動は、『法華経』の出現をもつてその極点に到達したのである。その後、大乘仏教は早急に出家仏教化し、大乘仏

- (1) 高取正男「神道の成立」(平凡社 一九九三)一四〇頁。但し、(一)は引用者の補。
- (2) 本稿は以下、拙稿「仏塔・ボサツ・大乘仏教——仏教における在家道——」(仲尾俊博先生古稀記念「仏教と社会」、平一、五七—七七頁)を改訂増補したもの。
- (3) 井狩彌介「輪廻と業」(岩波講座・東洋思想 第六卷「インド思想」2、一九八九)二七六—七頁参照。
- (4) 原 実「ヨーガと苦行」(岩波講座・東洋思想 第七卷「インド思想」3、一九八九)一七六—七頁参照。
- (5) 田賀龍彦「授記思想の源流と展開」(平楽寺書店、昭49)「第五章 燃灯仏授記思想の展開」参照。
- (6) 平川彰「初期大乘仏教の研究」(春秋社、昭43)一六〇頁以下、参照。
- (7) 高崎直道「大乘仏教の形成」(岩波講座・東洋思想 第八卷「インド仏教」1、一九八八)一五〇頁。
- (8) 静谷正雄「初期大乘仏教の成立過程」(百華苑、昭49)三九頁以下。
- (9) 「仏説阿彌陀三耶三仏薩婆仏檀過度入道經」(略称「大阿彌陀經」)「大正藏」十二、三〇一頁中。
- (10) 第六願は次のように校訂したい。「使某作仏時 令八方上下無央数仏国諸天人民 若善男子善女人 欲来生我国用我故益作善 若分檀布施飯食沙門 邊塔燒香散花然灯懸雜綸綵起塔作寺 一心念我昼夜一日不斷絶 皆令来生我国作菩薩 得是願乃作仏不得是願終不作仏」。

教とは言いながら一般民衆の信仰の世界から離れて、一般民衆とは全く無縁の教理哲学の世界に入ってしまう。そこでは、「一切衆生は本来よりぼさつである」という「法華經」の信仰は、「一切衆生悉有仏性」(如来藏思想)と理論化されてしまい、「法華經」が仏陀釈尊の入滅の真実相を解明したことは、かえって釈尊のみの有していた歴史的实在性を超克して、法身への道を切り開くことになった。即ち、釈尊のみならず他方現在仏はその個性を喪失し無色透明となって、宇宙に遍満する法身仏、「華嚴經」の毘盧遮那仏を産み出し、仏教の開祖たる釈尊はその応身の一つとしか見做されなくなる。

こうして、この後、インドにあつては、一般民衆、出家のかなわぬ凡夫が仏教の舞台に登場して主役を演ずることは二度となかった。彼らが再び仏教の舞台で主役を演ずるのは、即ちアミタ仏往生信仰を説く浄土經典や「法華經」がフットライトを浴びるのは、インドからはるかに隔たった日本で、しかも〈仏滅後〉の正像の二時を過ぎた末法の時代、法然や親鸞そして日蓮の登場を待ってのことであつたのである。

- (11) 第七願は次のように校訂したい。「使某作仏時……若善男子善女人有作菩薩道奉行六波羅密經 若作沙門不毀經戒斷愛欲肅戒清淨 一心念我欲生我国昼夜不斷絶……即来生我国則作阿惟越致菩薩……」。
- (12) 梶山雄一「般若經」(中公新書、四二二)一一一頁。
- (13) 「阿彌陀經」(大乘仏典 6 浄土三部經)中央公論社、昭51(二二頁、参照。尚、極楽世界が「浄土」と呼ばれる理由は「仏の国土」であるということによる」(藤田宏達「原始浄土思想の研究」岩波書店、昭45、五〇六頁)のではない。この經文が明示するように娑婆世界も、それを取りまく十方無数の世界も、勿論極楽世界も全て「仏国土」である(一仏一仏国土)。ただ、その国の仏が血潮の通う生身で生きて在し、説法している時、その仏国土は「浄土」と呼ばれるのである。娑婆世界(釈尊の仏国土)はいま(仏滅後)であるが、「法華經」にあつては、いま釈尊は娑婆世界の靈鷲山に生きて在し、説法されていると説かれるから、娑婆世界もまた「浄土」なのである(靈山浄土)。
- (14) 拙稿「初期大乘經典の時機観——〈仏滅後〉と菩薩思想——」(「日本仏教学会年報」、第四十九号)五九—七四頁参照。
- (15) 紀野一義「法華經の探求」(平楽寺書店、一九六二)五二頁。
- (16) 高崎前掲論文、一五八頁。
- (17) 高崎前掲論文、一六一頁。
- (18) 梶山前掲書、一一一頁。
- (19) 高崎前掲論文、一六一頁。
- (20) (19)に同じ。
- (21) 静谷前掲書、一四七頁以下。
- (22) 梶山雄一「インド仏教思想史」(岩波講座・東洋思想 第八卷「インド仏教」1)三八—三九頁参照。
- (23) 梶山「般若經」、一一一—一二二頁。
- (24) 梶山前掲書、一二四頁。
- (25) 「大乘仏典 3 八千頌般若經II」(中央公論社、昭50)三四四頁。
- (26) 梶山前掲書、一二二頁。
- (27) 梶山前掲書、一一六頁。
- (28) 高崎前掲論文、一七〇頁。
- (29) 高崎前掲論文、一七一頁。但し(一)内は引用者の補。拙著「法華經一仏乘の思想」(東方出版、昭58)八八頁以下参照。及び拙稿「諸法」と「仏知見」と「衆生の自性」——法華經方便品の構造——(「種智院大学学舎竣工記念論文集「仏教万華」平四 六一—八八頁、参照。
- (31) 「世界の名著1 パラモン教典 原始仏典」(中央公論社、昭44)四三—四四頁上。
- (32) 拙稿「良医治子の喩」考(上)——内容の把握——(「大崎学報」一四八号)三五—四二頁、参照。
- (33) 拙稿「法華經如来寿命品の解明——「良医治子の喩」考(下)——」(「大崎学報」第一五〇号)二三—二五頁、

参照。

- (34) 拙稿「法華経」の「仏乗と三乗」再説」(『日本仏教学会年報』第五十九号)一七―三六頁、参照。
- (35) 拙稿「妙法華」における「読誦」について——vacayati と svadhyaya」(『桂林学叢』第十五号、法華宗教学研究所、平六、六七―八四頁、参照。
- (36) 拙稿「法華経修行道の構造——法師品の研究——」(『日本仏教学会年報』第四十五号)九九―一二四頁、参照。
- (37) 「妙法華」、『大正蔵』九、二四頁下。
- (38) 「如来神力品」第十四偈
- (39) 「妙法華」、『大正蔵』九、五二頁中―下。
- (40) 拙稿「法華経と如来蔵経——一切衆生皆悉ぼさつと悉有仏性——」(森三樹三郎博士頌寿記念『東洋学論集』昭54)一二七―一四〇頁、参照。

(かりやさだひこ・種智院大学教授)