

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、一九〇八年から一九一二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』の成立史に関する重要な提言を行っている。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発表されている。なかで

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、諸種の断片も発表されている。⁽⁸⁾

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、法師品第十から囁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、薬王菩薩本事品第二十二から普賢菩薩勸發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である」という。⁽⁹⁾ 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。

最近になつて辛嶋静志氏が発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、「法華經における乘念の起源について——」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。

「法華經の成立に関しては、方便品（2）（以下、品の名

称は妙法蓮華經により、品の番号は Kern-Nanjo 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) *triṣṭubh* (或いは *triṣṭubh-jagat*) の部分と、(B) *śloka* 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)とを第一類と呼び、それ以外の S P (法華經) 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・第二類・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、しが引用した梵語原典の方が様式 (章立てなど) の上では Z のそれより古かつただろうが、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 M I (中期インド語) 的要素をもつていていたと推定している⁽¹²⁾。

他方で、最近、従来の一般的傾向を真っ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學説が勝呂信靜『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、そのすべての學説は仮説の域を出ていない、たという考え方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經廟崇拜に変ったことや、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るといふ。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「大乘仏教における乘(yāna)の概念の起源」および「法華經の成立」全般に関する新説の他に、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

リシュートブ韻律による偈頌の部分、辛嶋氏のいわゆる古 S P 「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つて成立した、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が、あるいはこの問題について沈黙を守るのが常であったからである。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いくので、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 (括弧内のものと後注) を参照されたい。

(1) 『小品般若經』(以下、「小品」と略す)は經卷供養を主張し、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)以下で經卷を供養した *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、第二類以下になつ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、第二類になつて始めてこの二菩薩が出るが、第一類では登場しない。

(4) 小品では說法師 (*dharmabhāṇaka*) 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、薬草喻品(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、『法華經』は六波羅蜜を列挙するだけで、第二類の分別功德品になつ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くるという思想が登場する。

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

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つた結果、『法華經』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」⁽¹³⁾ことになる。辛嶋理論は『法華經』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。

六〇一年に Jāñagupta(闍那瞿多)と Dharmagupta(達摩笈多)によつて漢訳された『添品法華經』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經を訳せたが、二訳を考え調べてみると、決して同一の原典(によつた訳)ではない。竺法護(の拠つた原典)はターラ葉「インドの貝葉」であつたようであり、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、ひぶさに二(うの写)本を見た。ターラ本は正法華經と一致し、クチャ本は妙法蓮華經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などないといえようか。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)薬草喻品(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

初め、(4)提婆達多品、(5)(観世音菩薩)普門品(第二五)の偈頌とである。羅什はまた囁累(品)を移動させて

薬王(菩薩本事品第二三)の前に置いた。二本の陀羅尼(品)

はともに普門品(正法華經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、欠けた所を補つて、世にゆきわたらせた。私はその遺風を慕い仰いで、則つて模範とする。

大隋の仁壽元年辛酉の年、普曜寺の沙門・上行の請いによつて、ついに三歳の闍那(瞿多)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)本を調べてもなお欠けていた。薬草喻品についてはその(後)半をあらためて増やすことにした。提婆達多(品)は見宝塔品(の終わりに)続けて入れた。陀羅尼(品)は(如來神力品第二十一)の後を次ぐようにした。囁累(品)は「普通の順に」戻して(この経の)終わりを結ぶようとした。字や文章の異同はまた相當に改正した。⁽¹⁴⁾

「この序の後半は添品妙法蓮華經の章立てや構成を述べているのである。」

従来から『法華經』の提婆達多品は後代の付加であると考えられていて、勝呂氏は提婆達多品に相当する内容をもつ『薩曇分陀利經』の方が『法華經』の二十七品の編纂よりも先に独立に流行していく、それが『法華經』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『生經』第八話、『維摩經』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、『歴代三宝紀』以後の經録がこの偈頌を闍那瞿多の訳とすること、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。同氏は薬草喻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。したがつて、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)視点から見るならば、その所説はきわめて不十分なものといわざるを得ない。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るのである」と勝呂氏はいう。⁽¹⁵⁾ 氏はこれら五箇所を附加部分と認めた上で、「法華經」二十七品一時成立を論じるわけである。

けれども、上記五箇所のうち、薬草喻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經典やその相当部分があり、梵本のいすれにも無い。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ではなく、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。しかし薬草喻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、偈頌がトリシットブでなく、シユローカ韻律である点で、辛嶋理論の「法華經」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が増補作成されたと考えるのである」と勝呂氏はいう。氏はこれら五箇所を附加部分と認めた上で、「法華經」二十七品一時成立を論じるわけである。

けれども、上記五箇所のうち、薬草喻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經典やその相当部分があり、梵本のいすれにも無い。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ではなく、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。しかし薬草喻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、偈頌がトリシットブでなく、シユローカ韻律である点で、辛嶋理論の「法華經」最古層には入らない。しかし

私はこの論文において設けるただ一つの仮説は、「法華經」の薬草喻品第五の後半は竺法護が「正法華經」を漢訳した二八六年の時点ですでに「法華經」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「法華經」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、「法華經」の薬草喻品第五の後半は竺法護が「正法華經」を漢訳した二八六年の時点ですでに「法華經」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「法華經」に付加・挿入されたわけでもなく、鳩摩羅什訳(四〇六年)以後に増広された時間の余裕がないからである。

はない。この点からも「法華經」との直接的な年代比較はできない。したがつてここでは、竺法護訳の「正法華經」と支婁迦讃訳の「道行般若經」との比較によって、「法華經」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經の梵本および小品系般若經の異訳漢訳を参考することはある。

三 法華經と小品系般若經との

相似性について

(一) 五千起去

「法華經」方便品第一の始めに、舍利弗の三度にわたる懇請に応じて、釈尊が声聞・緣覚(独覺)たちには知り得ない、深遠な教え、つまり、三乗の設定は方便であつて、実には一つの仏乗があるだけである、ということを語り始めようとするとき、集会の中にいる思いあがつた五千人の比丘・比丘尼・信男・信女が席を立てその集会から去つて行つ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つたことはよいことである、私

の集会は不要な糊殻が除かれたからである、という趣旨を語る(正法華、六九、b一八以下。梵本三八、一二以下、偈頌三八一四二)。

これによく似た話は『般若經』にある。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。なぜかとすると、この人は前世の時にも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、二二八以下。梵本、八九、二一一二七)。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、したがつて過

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。

般若經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

『法華經』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(正法華經善權品)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(善權方便)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乗であつて、もうもろの神通と智慧と道徳に至ることの一定

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、三三一一八九、五)。仏はただ、一切智者たることを究極的目的とする仏乗を、いいかえれば、衆生たちに如來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。「乗り物は實に一つである。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こともけつしてない。ただ、人中の最高者(佛陀)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 未會有二 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)。

譬喻品(應時品)第三において舍利弗は未來に菩薩の行を完成して、華光という名の如來となるであろう、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「彼に独自な別個の」涅槃があると説くのではない。それら一切衆生をすべて、如來(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、一三一八二、一。正法華、七六、b三一五)。

『法華經』における成仏への道は般若經においては般若波羅蜜にあたる。『道行般若經』はいう(道行、四二六、a五十九。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って住する。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(緣覺)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と、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「菩薩如學」となつてゐるが、摩訶般若鈔經 五〇九、a、二「菩薩摩訶薩所學」、大明度經 四七九、a一〇一一「是為菩薩大士所學」、小品般若經 五三七、b一六「菩薩所應學法」の相当個所を参考にして「菩薩所學」の書き誤りと見る。この点については辛嶋靜志氏の教示を得た。）

（二）でも『法華經』と『道行經』とは、叙述の方法はや異なるものの、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

『法華經』譬喻品第三において舍利弗は、今まで自分が仏陀の境地に及びもつかないことを不安に思ひながらも、しかも声聞の涅槃に満足して、仏乗を願わなかつたことを後悔していふ。「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

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『般若經』にもしばしば現れる。『道行般若經』では、煩惱を離脱し、無生法忍を得、阿羅漢になつた比丘・比丘尼たち（般若經では彼らをも菩薩と呼ぶ）に対しても（道行、四五三、c三一八。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、禪定を行じてきたのである。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、眞実の究極（実際）を直証して（bhūtakotiḥ sākṣatkṛta）、声聞の階位に入つてしまつたのであつて、仏陀の階位に入つたのではない」。

〔四〕仏塔と經典書写

（法華經）において「空であると体験する」といわれてゐることと『道行經』梵本において「実際を直証する」といわれてゐることとは価値が等しい。もつとも『道行經』の漢訳の相当個所では「阿羅漢道を取る」と表現されている。いす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。『道行般若經』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、一心にこの觀をなして、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一九一二）といふ。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。『道行經』の守空品すなわち梵本第二十章における「空性」を熟知（paritīya）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ゐるが、いまはこれ以上の引用を省くことにする。

『法華經』の第一類に仏舍利を祀ったストウーパ（仏塔）の崇拝が説かれ、第二類になつて始めて『法華經』を書きして経巻とし、それを納めたチャイティヤ（經廟）を崇拝することが説かれるようになる。他方、小品系般若經では始めから、般若波羅蜜（經）を書写してその經廟を崇拝することの功德が仏舍利あるいは仏塔崇拝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經に年代的に先行する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拝は現れず、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附加ではないかと見られることがある。また、『法華經』全一十七品一時成立説を主張する学者には、舍利塔崇拝と經典崇拝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えは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』の書写および經廟の崇拝・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

よつて、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、徒中出舍利供養、般若波羅蜜中出舍利、徒中得供養」）。世尊もいう。なぜ如來の遺骨よりも般若波羅蜜の方がもつと大事であるかといふと、「供養されるべき、正しくさとつた如來たちの全智者性は般若波羅蜜から生じたものであるからである。したがつて、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、出怛薩阿竭阿羅呵三耶三仏薩芸若」）。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・經廟崇拝の方が高く評価されるべきである、ということについて『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つたのに對して、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るべきことのようと思える。

四 三乘と一乘⁽¹⁾

『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（一乘）について衆生たちに対し法を説く。すなわち、それは仏陀の乗物（仏乗）を説くのであって、なにか第一の乗物、あるいは第三の乗り物が存在するのではない」（梵本四〇、一三一—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、しがも三あらんや。人中の【最】上なる「仏」の、かりの方便を行づるを除く」）。

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「三乘と一乘」についての問答がある。そ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り(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、それに対しても舍利弗がこう反論する。「如來たちは菩薩乗によつて修行する三種の人々(声聞・緣覺・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つてしまつて、ただ一つの乗り物、すなわち、仏乗あるいは菩薩乗だけがることになつてしまふ」(梵本、一五九、三一四。道行、四五四、a一九一二)

「須菩提の所説の法の如くなれば、菩薩の得る者あることなし。佛、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・緣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)。この文章の後に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。「眞実の立場、永遠性の立場からすれば、その菩薩というものがさえ認識されないのに、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、これは緣覺乗によって行く者であり、これは大乗によって行く者である、という考えがあり、これは大乗によって行く者である、という考えがあり、これは大乗によって行く者である、という考え方浮かぶのですか。このように、眞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、七。道行、四五四、a二六一一八。「如何ぞ本無の中に一道を得べきやいなや。いなり。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・緣覺はもとより、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、眞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、眞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のである、といふ」とになる。『法華經』の第一類では、三乗ではなく、あるのは一つの仏乗だけである、といながら、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 薬草喻品第五

『法華經』の第一類(方便品第二から授學無学人記品第九まで)には、薬草喻品第五を除けば、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。薬草喻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、大中小の樹木や薬草はそれぞれの能力に応じて水を吸つてそれぞれの仕方で成長するよう、仏は一味の法を平等に説くのだが、衆生は機根に従つて個々の解釈をして、凡夫・声聞・緣覺・菩薩となる、

という。一味(ekarasa)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、緣覺たちがそれぞれのさとりを得ることを述べた後で、第四〇、四一偈(いずれも韻律はTriṣṭubh-Jagati)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、この最高のさとりを求めている。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、幾千の光明を放つて「人々を救う」。彼らこそこの世で巨木といわれる」という。ここでいふさとりとか、空性というのは、けつして声聞の涅槃のようにな中道にして直証する、作証する空のさとりではなくて、大乗の菩薩たちの空のさとりを意味している。この二頃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(110、b一三一一七)、竺法護訳の『正法華』(八

五、a二一七)では、「無数の菩薩、志開け智を絶べ、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、なお樹木のことぐ、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」とあって、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・もろもろの薬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(ekaṇḍa)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喻、あるいはむしろ同義語として頻出する語であり、空の十喻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一〇一一二)のみがこの個所を「雨等しく薬草・叢林・白黒青赤上中下の樹を潤すこと」とし。世尊こ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」とあって、その梵語原文が他の三本とかなり異なつていたことを思われる。しかしけつして違つたことをいつてゐるわけではなく、あらゆるもののが空に歸す、と同じことをいつてゐるに違ひなく、この個所も大乗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よう。梵本の内容の方が詳しく述べること以下には『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、深浅、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、縁覚、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・縁覚・声聞【の区別】があるのですか」と仏に問う(正法華、八五、a二四一一五)。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。

これに対しても仏は、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」所行が違うから、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」と問うのに對して、仏は生まれつきの盲人の喩えを語り出す(正法華、八五、a一九以下)。

自分を深く反省する。

生盲の人は世界に日・月・五色・八方・上下などは無いと信じていて、他の人がそれらが有るといつても分からぬ。良医が生盲の人を憐れんで、ヒマラヤ山に登つて薬草を探し、四病に効く四薬を得て、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も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

仏は上の譬喩を解き明かしてい。生盲の人とは生死の五道に迷つて、十二縁起にいわれるよう、無明に基づいて種々の煩惱と業を積み、果ては生老病死憂惱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」とである。四薬とは空・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・緣覚がすでに生死を断じ、三界を渡り、五道(五趣)をかれりみても、自らとどくおることなく(通暢)、自分を超える者もいないから、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」とく、幻の」とく、夢・野馬(陽焰)・深山の響き(こだま)の」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(きよし)。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-17c一八取意)。

」には、生死に住せず、滅度に住せず、といった上の散文に続く韻文は、梵本ではシユ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。なかでも梵本の第八一偈にあたる「」の大いなる智慧ある者は残りなく法身(経典の集合?)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葉草喻品

注 略号

(1) 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、一一六一を用いる。支婁迦讃訳『道行般若經』(略号、道行)は同、二二四号、第八卷、四二五一四七八を、鳩摩羅什訳『小品般若經』(略号、小品般若)は同、一二二七号、五三六一五八七を用いる。論文中で用いるサンスクリット本については、単に梵本とあるのは、注8に列挙したもののうち Kern-Nanjo 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」の略号によつて、P.L. Vaidya, ed., *Aṣṭādhāśatikā Prajñāpāmīta, Buddhist Sanskrit Texts - No.4*, を意味する。経典中の当該箇所を探索するのに、Seishi Karashima, *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, Vol. I, IRIB, 1998; Ryusei Keira & Noboru Ueda, *Sanskrit Word-Index to the Abitisanayālankārāloka Prajñāpāramitāvyākhyā* (U. Wogihara edition), The Sanktio Press, 1998 が有用であった。

(2) 稲荷日宣『法華經一乘思想の研究』、第二章、七一九四、一九七五。

(3) 勝田信靜『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「一乘と三乗」、横超慧日編著『法華思想』

(かじやせ もつぶち／創価大学国際仏教学高等研究所所長)

- (17) 田村芳朗『法華経』、中公新書、一九六九。英訳、One Vehicle or Three, Eng. tr. by Leon Hurvitz, pp.166, D.Reidel Publishing Company, 1975.
- (18) 辛嶋静志「法華経の成立と背景—インド文化と大乗仏教」、校成出版社、一九八二。
- (19) 辛嶋静志「法華経における乘（yāna）と般若（jñāna）一大乗仏教におけるyanaの概念の起源について」、田賀竜彦編『法華経の歴史と展開』、一九七一—一九七二、平樂寺書店、一九九三。
- (20) H.Kern and Bunyiu Nanjio, ed., *Saddharmapuṇḍarīka*, Biblioteca Buddhica X, 1908-1912 (Neudruck 1970); U.Wogihara and C.Tsuchida, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Sankibō Buddhist Book Store, Tokyo, 1934 (Reprint, 1994); Shoko Watanabe, ed., *Saddharmapuṇḍarīka Manuscripts Found in Gilgit*, 2 parts, Reiyukai, Tokyo 1975 (abb. G); Hirofumi Toda, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Central Asian Manuscripts, Romanized Text, Kyoiku Shuppan Center, Tokushima, 1981; Oskar von Hinüber, A New Fragmentary Gilgit Manuscript of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Reiyukai, Tokyo. *せそじ N.Dutt, P.L.Vaidya の日本語訳文*。
- (21) 田村芳朗上掲書、四四〇。
- (22) 布施浩岳上掲書、一一一四四。
- (23) (9) 田村芳朗上掲書、四四〇。
- (10) 布施浩岳上掲書、一一一四四。

- (17) 田村芳朗上掲書、四七〇、平樂寺書店、一九六九。英訳、One Vehicle or Three, Eng. tr. by Leon Hurvitz, pp.166, D.Reidel Publishing Company, 1975.
- (18) 辛嶋静志「法華経の成立と背景—インド文化と大乗仏教」、校成出版社、一九八二。
- (19) 辛嶋静志「法華経における乘（yāna）と般若（jñāna）一大乗仏教におけるyanaの概念の起源について」、田賀竜彦編『法華経の歴史と展開』、一九七一—一九七二、平樂寺書店、一九九三。
- (20) H.Kern and Bunyiu Nanjio, ed., *Saddharmapuṇḍarīka*, Biblioteca Buddhica X, 1908-1912 (Neudruck 1970); U.Wogihara and C.Tsuchida, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Sankibō Buddhist Book Store, Tokyo, 1934 (Reprint, 1994); Shoko Watanabe, ed., *Saddharmapuṇḍarīka Manuscripts Found in Gilgit*, 2 parts, Reiyukai, Tokyo 1975 (abb. G); Hirofumi Toda, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Central Asian Manuscripts, Romanized Text, Kyoiku Shuppan Center, Tokushima, 1981; Oskar von Hinüber, A New Fragmentary Gilgit Manuscript of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Reiyukai, Tokyo. *せそじ N.Dutt, P.L.Vaidya の日本語訳文*。
- (21) 田村芳朗上掲書、四四〇。
- (22) 布施浩岳上掲書、一一一四四。
- (23) (9) 田村芳朗上掲書、四四〇。
- (10) 布施浩岳上掲書、一一一四四。