

特集『法華経』の歴史と人類的課題

Feature: The Lotus Sutra — Historical Development and Contemporary Issues

「第三十六回国際アジア・北アフリカ研究会議」(The Inter-national Congress of Asian and North African Studies = ICANAS 2000) が、八月二十七日から九月二日まで、カナダのモントリオール市で開催された。東洋哲学研究所も、『法華経』をテーマにパネルを主催した。このパネルの全発表論文に発表者が加筆し、今号の特集として掲載する。

アジア・北アフリカの歴史、哲学、宗教、科学等の研究に関する最大規模の国際会議である ICANAS は、一八七三年に「国際東洋学者会議」として発足し、モントリオールの大会で三十六回を数える。今会議のテーマは「グローバルゼーション」の時代における東洋アジア学・伝統と近代性——機会と課題」。

パネルテーマの一つは「法華経」——過去・現在・未来」。エール大学のジョナサン・シルク助教授(インド仏教における『法華経』の位置)、創価大学の菅野博史教授

(中国における『法華経』の思想の受容)、同宮田幸一教授(日本における『法華経』の受容とその影響)、中国社会科学院世界宗教研究所の何勤松助教授(現代社会における法華経精神の展開——池田大作SGI会長と『法華経』)の四氏が、各時代・地域における『法華経』の受容とその展開について発表した。

もう一つのパネルは「『法華経』と人類的課題」がテーマ。現代社会が直面する諸課題に対応する『法華経』の英知を、創価大学の塩津徹助教授(大乘仏教と人権——解釈の方法を中心として)、コーネル大学アイノディ国際研究センターのウォルター・ドーン主席研究員(如蓮華在水——東洋の精神性はいかに世界平和に貢献しうるか)、創価大学の山本修一教授(大乘仏教と環境倫理——唯識思想を中心として)、東洋哲学研究所の川田洋一所長(仏教と生命倫理)の各氏が語った。

第三十六回国際アジア・北アフリカ研究会議 (ICANAS 2000) より

中国における『法華経』の思想の受容

菅野博史

はじめに

論文題目の「中国における『法華経』の思想の受容」は、非常に大きなテーマであるので、本稿で考察する課題の範囲を限定しなければならない。『法華経』の中国における受容には、『法華経』信仰の現世利益を説く応驗譚や、『法華経』の第二十五章に相当する『観音経』に基づく観音信仰などもあるが、本稿ではこれらについては論じない。本稿では、『法華経』の中心思想がどのように中国で受容されたかを考察することに焦点を

絞りたい。筆者は、『法華経』の中心思想を三方面から捉えることができると考える。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、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¹⁾。

第一の「一仏乗の思想」は、『法華経』方便品第二に説かれ、経文に即していうならば、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（一大事因縁）であると説くことが、一仏乗の思想の本来の表現である。この思想の中には、衆生が平等に成仏できるという点と、救済者としての釈尊の存在を重要視するという点との二点が示されている。一般には、前者の衆生の平等な成仏の思想が強調され、後者の釈尊の存在の重視は見過ごされる傾向が強いので、後者に対する注意も怠るべきではない。第二の「久遠の釈尊の思想」は、『法華経』如来寿量品第十六に説かれ、釈尊の仏としての寿命が永遠であること、それにもかかわらず八十歳で涅槃に入るのは「方便現涅槃」（衆生に真剣な求道心を起こさせる巧みな手段として、仮に涅槃に入る姿を示すだけであるという思想）のためであること、深い信仰をもつ者の前には久遠の釈尊が出現すること（衆生の側からいうと、「仏を見る」ことができるということ）が説かれている。第三の「地涌の菩薩の思想」は、『法華経』法師品第十、從地涌出品第十五に説かれ、地涌の菩薩は過去世においてすでに悟りを開いた偉大な菩薩であり、衆生に対する慈悲心のゆえに、娑婆世界に出現すると説かれている。筆者は、

この地涌の菩薩は、『法華経』の成立時点における『法華経』の制作者、信仰者の自画像として捉えることができる。と考える。

次に、論文題目の「中国における」という限定語についてであるが、本稿では主に中国における代表的な法華経疏を考察の材料とする。中国では二世紀半ば頃から仏典の漢訳が開始され、中国人が中国語によって仏教を学ぶことができるようになった。仏典は大きく分けると経・律・論の三つに分けられるが、しだいに仏教の研究が進むと、経・律・論のそれぞれに対する注釈書が制作されるようになった。中でも、経が釈尊の思想を学ぶ上で最良のものであったから、最も熱心に経の注釈書（経疏）がつくられるようになった。

『法華経』が中国において漢訳されたのは、完本としては次の三回を数える。第一には西晋の竺法護（生年およそ二三〇年代で、七十八歳死去）の『正法華経』十卷（二八六年訳）である。第二には姚秦の鳩摩羅什（三四四—四一三、あるいは三五〇—四〇九）の『妙法蓮華経』七卷、あるいは八卷（四〇六年訳）である。第三には隋の

闍那崛多（五二三—六〇五）と達摩笈多（？—六一九）の共訳の『添品妙法蓮華経』七卷（六〇一年訳）である。『添品妙法蓮華経』は、鳩摩羅什訳の補訂版である。

『正法華経』は、訳文が難解であること、そしてより根本的な理由としては、当時の仏教学の中心が般若教学であったために、東晋時代の竺道潜の講経を忘れるべきではないが、それほど仏教界の注目を喚起することとはなかった。これに対して、『妙法蓮華経』はようやく時代の脚光を浴び、多くの人によって信仰、研究された。後に紹介する中国の多くの注釈書も鳩摩羅什の訳本を対象としたものである。『添品妙法蓮華経』は『妙法蓮華経』に欠落している部分を補ったものであるが、後々まで鳩摩羅什訳が読誦された。もともと現行の『法華経』には、鳩摩羅什訳に含まれていなかった提婆達多品などが編入されている。

中国の現存する法華経疏をあげると、まず現存する最古のものとして、道生（三五五頃—四三四）の『妙法蓮花経疏』がある。道生は鳩摩羅什の門下で、闍提成仏説や頓悟説などによって、その独創的かつ透徹した

仏教理解を高く評価された人物である。道生は鳩摩羅什の『法華経』の講義の記録をもとに、この注釈書を書いたと、自ら述べている。

敦煌で発見された断片的な法華経疏を除けば、道生の法華経疏の次に古い法華経疏は光宅寺法雲（四六七—五二九）の『法華義記』である。『法華義記』は、開善寺智蔵（四五八—五二二）や莊嚴寺僧旻（四六七—五二七）とともに梁の三大法師と呼ばれた法雲の『法華経』講義を弟子が筆録したものである。法雲の法華学が吉蔵（五四九—六二三）、智顗（五三八—五九八）以前の南北朝時代において傑出した地位を占めるものであったことを認めた吉蔵、智顗は、法雲の法華学の影響を深く受けながらも、『法華経』が『涅槃経』よりも劣ると考えた法雲を厳しく批判することによって、彼ら自身の法華学を築いていった。

次に、智顗には、名・体・宗・用・教の五重玄義の視点から『法華経』の思想を総合的に解釈した『法華玄義』のほかに、『法華経』の随文釈義である『法華文句』があるが、実はこの二著は智顗の親撰ではなく、

弟子の章安大師灌頂（五六一―六三二）が智顗の講説を筆録し、後にそれを整理して完成したものである。智顗はけっして『法華経』至上主義者ではないが、確かに『法華経』を中心とする教判を確立した。³

次に、三論学派（龍樹の『中論』、『十二門論』、その弟子の聖提婆の『百論』）の三論を重視する学派の大成者である吉蔵には、『法華玄論』⁴、『法華義疏』⁵、『法華遊意』⁶、『法華統略』⁷があり、最も多くの法華経疏を著している。吉蔵は、大乘経典はすべて道を顕すことにおいて平等であるとする立場に立って、法華経疏を著した。

最後に、法相宗の慈恩大師基（六三二―六八二）には、三乘方便・一乘真実という従来の『法華経』解釈の立場とまったく異なる三乘真実・一乘方便という立場から『法華経』を解釈した『法華玄賛』がある。

これらの人々はいずれも中国仏教史上著名な仏教徒であり、それぞれの宗教的、学問的立場から『法華経』の研究に取り組んだ。八世紀以降になると、上に掲げた法華経疏のさらなる注釈書、すなわち末注が著されるようになる。

した中国人仏教徒の間に混乱が生じたのは当然のなりゆきであった。

例えば、鳩摩羅什と廬山の慧遠（三三四―四一六）の往復書簡集である『大乘大義章』を参照すると、当時の中国仏教界の第一人者である慧遠でさえ、意外にも大乘と小乗の区別に対する明瞭な認識をもっていなかったことが判明して驚かされる。そこで、仏教の研究が盛んになるにつれ、經典間の矛盾対立する思想に何らかの統一を与え、それによって釈尊一代の説法教化を秩序づけようとの試みがなされるようになった。これが教相判釈、教判と呼ばれるものが生まれた事情である。

この教判思想は五世紀、主だった大乘経典が漢訳され終わった頃から盛んになった。一例として、南北朝時代に特に南地において有力であった慧観（生没年未詳。鳩摩羅什の門下で、『法華宗要序』が現存）の五時教判を紹介したいと思う。

まず仏の教えには大きく分けると頓教と漸教との二種類があり、前者には『華嚴経』が相当する。後者は

本稿では、主に中国の法華経疏を資料として、上に述べた『法華経』の三種の思想がどのように受容されたのかという問題について考察する。

一 中国における「一仏乗の思想」

（一）教判思想の基準としての「一仏乗の思想」

中国における『法華経』に対する関心の中心は、中国仏教の大きな特色の一つといわれる教判思想の基準を与えてくれる經典としての『法華経』にある。中国に仏教が伝来したのは、およそ西暦紀元前後頃と考えられ、經典の翻訳にいたっては、二世紀の半ばになってからであるから、釈尊の死からすでに五、六百年を経過していた。この間、インドの仏教は諸部派に分かれ、また大乘仏教が興起して、部派仏教、あるいはその一部と厳しく対立する状況も生じていた。このような多様な仏教思想が、インドにおける仏教思想の発展の歴史をまったく知らされずに、無秩序に中国に伝来し、翻訳されたのであった。したがって、多様な大小乗さまざまな經典をすべて釈尊の金口直説として受容

仏が鹿野苑で説法してから涅槃に入るまで、しだいに浅い教えから深い教えへと説き進められたもので、『阿含経』などの小乗仏教をさす三乗別教、『大品般若経』をさす三乘通教、『維摩経』や『思益梵天所問経』をさす抑揚教、『法華経』をさす同帰教、『涅槃経』をさす常住教の五種の教に分類される。

この教判の特徴は、頓教として『華嚴経』を別格の高い地位に置いたこと、釈尊の一代の説法は時間的に秩序づけられ、浅い教えから深い教えへと段階的に説き進められたこと、そしてその浅い教えから深い教えへという原理から論理的に帰結することであるが、『涅槃経』が漸教中最高の地位に置かれたことである。したがって、『法華経』は、『華嚴経』と『涅槃経』の二経の下位に置かれた。

また、漸教の中の三乗別教（声聞には四諦が説かれ、縁覚には十二因縁が説かれ、菩薩には六波羅蜜が説かれるように、修行の因も、それによって得られる果もそれぞれ別である教え）、三乘通教（三乗の人に共通な教え）、同帰教（三乗の人の区別なく、すべてが成仏という一果に同じく帰着す

る教えは、『法華経』方便品の三乗方便・一乘真実の思想に基づいて考案されたことは容易に推定できる。『法華経』自身が、釈尊一代の教化を三乗から一乗へ説き進められたものであることを示している。中国の教判をつくった人は『法華経』を参考に教判を形成したのである。三乗から一乗へという図式だけでは十分に釈尊一代の教化を整理しきれないときには、中国の『法華経』の注釈家は、信解品の長者窮子の譬喩などを手がかりに、より詳しい整理を試みた。

この五時教判は、『法華経』を『華嚴経』と『涅槃経』の二経の下位に置いたので、吉蔵や智顗によって厳しく批判された。しかしながら、『法華経』が教判に基準を与えるものとして重視されたこと自体は、吉蔵や智顗においても変わらなかったといえる。

要するに、『法華経』の第一の中心思想である一仏乗の思想は、中国においては教判形成の基準を提供するものとして受容された。『法華経』の第二、第三の中心思想に対する関心と比べものにならないほど、中国仏教はこの点に関心を集中させたといえる。

る三・権実論争（三乗と一乗のいずれが真実で、いずれが方便であるかという問題を巡る論争）として受け継がれた。

（三）智顗の種熟脱の三益

「一仏乗の思想」には、衆生が平等に成仏できるといふ面ばかりでなく、衆生救済における釈尊の存在の重視という面もあることを指摘した。このことは、成仏論に関する『法華経』と『涅槃経』との相違に関連することである。つまり、大乘の『涅槃経』は、「一切衆生に、悉く仏性有り」と主張し、すべての衆生に内在する仏性によって、衆生の成仏を根拠づけた。ところが、それ以前に成立した『法華経』の場合は、すべての衆生の平等な成仏を主張する場合、「釈尊が自分たちを成仏させるために、この娑婆世界に出現してくれた。それが釈尊の唯一の重大な仕事である」という主張をなし、釈尊と衆生自身との深い宗教的絆に焦点を合わせている。

衆生救済における釈尊の存在の重視という面は、中国においては必ずしも注目されなかったが、智顗は見

（二）三乗方便・一乘真実（開三顯一）と

法相宗の特殊な『法華経』解釈

中国においては、『法華経』の「一仏乗の思想」が教判の基準として受容されたことを述べたが、具体的には、『法華経』の思想をそのまま受け入れて、三乗方便・一乘真実、中国の注釈術語では「開三顯一」が『法華経』の中心思想の一つとして捉えられた。ところが、この「一仏乗の思想」は、法相宗の五性各別思想（衆生には声聞定性、縁覚定性、菩薩定性、不定性、無性の五種の差別があり、第一、第二、第五の種性は成仏できないとされる）を立場とする慈恩大師基の『法華玄賛』においては、まったく逆転した解釈を与えられた。というのは、基によれば、『法華経』は、不定性のものを、声聞、縁覚の方向ではなく、菩薩の方向に導くために、三乗方便・一乘真実を説いたにすぎず、本来的立場としては、三乗真実・一乘方便であると規定されたからである。これは、『法華経』の成立時点の思想を誤って解釈したものであるが、このような問題は、日本において、最澄（七六七―八二二）と徳一（生没年未詳）の間におけ

事にこの点に注目して成仏論を考え、下種益、熟益、脱益の三益という概念を提示した。これらは植物の種子を蒔き、成熟させ、収穫することを意味し、具体的な意味としては、下種益は、釈尊が衆生と初めて結縁すること、つまり宗教的絆を結ぶことであり、熟益は、衆生の機根を成熟させることであり、脱益は、衆生を解脱、成仏させることである。智顗は、化城喩品に説かれる大通智勝仏の物語が、化導の始終・不始終を説くものと捉え、釈尊が衆生に与える三種の利益として、下種益、熟益、脱益を考えたのである。

（四）『法華経』における仏性の説・不説

大乘の『涅槃経』はおおよそ四世紀頃にインドで成立した。その中心的な思想は、仏の本体は法身であり、法身は永遠常住であるということと、すべての生きとし生けるものに仏性が内在しているということである。簡潔に表現すれば、仏身常住と仏性の普遍性を説いている。

この『涅槃経』の思想が、『法華経』の中心思想であ

る一仏乗と久遠の釈尊の思想に近似していることに、我々はすぐ気がつくであろう。一仏乗の思想は、すべての衆生が平等に成仏できることを意味し、久遠の釈尊の思想は、釈尊の永遠性を説いたものである。『法華経』の一仏乗の思想は、釈尊と衆生の過去世からの宗教的絆を説くことによって衆生の成仏を根拠づけ、久遠の釈尊の思想は歴史上の釈尊に即して永遠の釈尊を捉えるという歴史重視の特色がある。その点、『涅槃経』は時代が下って成立したために、仏性という内在原理によって衆生の成仏を根拠づけ、また端的な仏身の永遠性を説いているなど、全体的に理論化が進み、それだけ抽象的な説き方になっていると思われる。

さて、南北朝時代には、『法華経』には『涅槃経』に説かれる仏性と仏身常住が説かれていないという認識が一般的であった。ここでは、『法華経』には仏性が説かれないとする考えに対する淨影寺慧遠(五三―五九二)の批判を簡潔に紹介する。

慧遠には法華疏七巻があつたといわれるが現存しないので、『大乘義章』に見られるごく簡潔な劉虬の教判

に対する批判の中で、仏性の問題について論及している箇所を参考にする。

もし『法華経』がまだ仏性を説かないので『涅槃経』より浅いというならば、この理論は正しくない。『涅槃経』に「仏性はとりもなおさず一乗である」と説くようなものである。『法華経』のなかに一乗を明らかにするのは、どうして仏性でないとするのか。そのうえ、『法華経』のなかで、不輕菩薩が四衆を見るとき、声高らかに「あなたは成仏するでしょう。私はあなたを軽んじません」と唱える。衆生に仏性があることを知っているから、「みな成仏する」と唱える。とりもなおさず仏性があることを示している。(大正四四・四六六上―中)

ここに用いられている慧遠の批判の方法には二つある。第一には、『北本涅槃経』巻第二十七、師子吼菩薩品の「一乗とは名づけて仏性と為す」(大正二二・五二四下)を証拠として、『法華経』に説かれる一乗はとりもなおさず仏性であるという批判方法である。第二には、有名な常不輕菩薩の礼拝行の理由も、衆生に仏性があ

って将来みな成仏すべき尊い存在であるからであるという批判方法である。⁽¹⁰⁾

智顗や吉蔵の場合は、慧遠よりもっと詳しく『法華経』が仏性を説いていることを論証しようとしているが、ここでは省略する。⁽¹¹⁾

二 中国における「久遠の釈尊の思想」

『法華経』の第二の久遠の釈尊の思想に対して、中国における関心は比較的稀薄であつたといえよう。これは、上に紹介した五時教判において、『涅槃経』が第五時常住教と規定され、『涅槃経』こそが真の仏の永遠性を説く經典であると認められたことと関係が深い。つまり、『法華経』と『涅槃経』を同じ土俵の上で受けとめた中国においては、仏の永遠性は、『涅槃経』によって学ばばよいと考えられたのである。したがって、『法華経』の、歴史的釈尊に即して超歴史的な永遠の釈尊を見るという独自の立場は、智顗などの一部を除いてあまり理解されなかったといえよう。ただし、五時教判における法華経観、つまり、『法華経』に説かれる釈

尊は無常の存在であるという考えは、後に厳しく批判された。

まず、五時教判成立以前を振り返ると、『法華経』を翻訳した鳩摩羅什の直接の弟子たち(とくに僧叡)によれば、寿命品の仏は永遠・無限の寿命を象徴したものと解釈された。これは、五百塵点劫の譬喩のような大きな仕掛けによって時間の長さを示した方が、聴衆に仏の永遠性を強く印象づけることができると考えるもので、この譬喩は本来、過去の永遠性を象徴したものと解釈するのである。したがって、仏の過去も未来も実質的に無限であると解釈する。

ところが、法雲は五時教判の立場から、これとまったく反対の解釈をした。法雲の『法華義記』によれば、『法華経』以前に説かれる釈尊の寿命は八十歳(普通の仏伝による)や七百阿僧祇(首楞嚴三昧経による)であり、これに対して、『法華経』に明かす仏の寿命はそれらよりも長遠であり、そしてその寿命が長遠である理由は、衆生を救済するために神通力によって寿命を延長したからであるといわれた。したがって、『法華経』

の寿命長遠も相対的な長遠にとどまるとされたのである。法雲はこれを次のような譬喩によって示している。五丈の柱を二丈だけ土に埋めて、三丈を土から出した場合、この三丈が昔説いた七百阿僧祇の寿命であり、土に埋まった二丈も堀り出して五丈となったものが『法華經』に明かす寿命であるから、今と昔の仏の寿命の相違は、三丈と五丈の相違にすぎず、相対的な長遠の差があるだけである、というものである。

このように、法雲は『法華經』の仏の寿命について、昔の短寿に比較して相対的な長遠を認めたが、その長遠が相対的なものであるかぎり、『涅槃經』に明かされる仏の常住（永遠性）から見れば、なお無常の存在であると、結論づけたのであった。

このような『法華經』の仏身無常説に対して、淨影寺慧遠は、仏身常住の問題について、次のように説いている。

もし如来の寿命が過去についてはガンジス河の砂の数を超過し、未来については過去の寿命の二倍であるとするのは、まだ常住を明かしていないと

については過去の寿命の二倍である」と訳した部分は、慧遠が『法華經』如来寿命品の思想をまとめたものである。「過去についてはガンジス河の砂の数を超過し」の部分は、五百塵点劫の譬喩の後で、「我れ成仏してより已来、復た此れに過ぐることを百千万億那由他阿僧祇劫なり」（大正九・四二下）の取意引用であり、「未来については過去の寿命の二倍である」の部分は、「我れ本と菩薩の道を行じて成ぜし所の寿命は、今猶お未だ尽きずして、復た上の数に倍す」（同前）の取意引用である。この文は、法雲に代表される、『法華經』の仏身が無常であると主張する者が自説の証拠として引用するものである。

慧遠のこの文に対する解釈によれば、ここで説かれる仏身は地涌の菩薩を教化することを目的とする応身であるとす。したがって、すべての地涌の菩薩が遠い将来、成仏してしまえば、その応身は仏の教化という役割を果たしたのであるから、つきてしまうのも当然であるとしている。一方、真身は無条件に永遠なものであるとされているが、では具体的に、『法華經』の

いうならば、この理論は正しくない。そこでは地涌の菩薩の見る応身を説いていることを知るべきである。過去についてはガンジス河の砂の数を超過し、未来については過去の寿命の二倍であるとするのは、真身を論じていない。もし真身を論じるならば、究極的には（寿命が）尽きることはない。どうして応身であって、真身でないかと知ることができるのか。『法華經』に「私は常に靈鷲山やその他の住みかに存在し、神々や人々に見られる」とある。応身であることが明らかに知られる。この応身はなぜ未来については過去の寿命の二倍であるのか。仏の教化する対象である地涌の菩薩が過去の寿命の二倍を過ぎた未来世においてみな成仏し、仏の教化を借りなくなる。如来はそのとき応身を滅して真身に帰着するから、過去の寿命の二倍というのである。真実の道理としては、仏の教化は究極的には尽きることがない。（大正四四・四六六中）

「過去についてはガンジス河の砂の数を超過し、未来

どこに真身が明かされているのかについては、慧遠はまったく言及していない。この点、「復た上の数に倍す」という経文そのものに対して、何とか苦心の解釈を施して、仏身の常住を主張しようとする智顗や吉蔵とは相違している。

智顗や吉蔵の場合は、慧遠よりもっと詳しく『法華經』が仏身常住を説いていることを論証しようとしているが、ここでは省略する。¹³⁾

三 中国における「地涌の菩薩の思想」

釈尊が涅槃に入った後に、『法華經』を受持、弘通するものが地涌の菩薩であるが、主体的に自ら地涌の菩薩の自覚をもって、『法華經』の信仰に励むということ¹⁴⁾は、中国においては見られなかった。南岳大師慧思（五一五七七）の『法華經安樂行義』には、熱烈な法華信仰と折伏の思想が見られるが、地涌の菩薩についての主体的な解釈は見られない。

ところで、筆者は『法華經』の「一仏乗の思想」の最も生き生きとした表現が、常不軽菩薩の礼拝行であ

と考えているが、三階教の信行（五四〇—五九四）においては、常不輕菩薩の礼拝行を自己の信仰実践に取り入れた点が認められ、きわめて興味深い。

この点について、西本照真氏は、「三階教に独自の実践として注目されるのは、『法華経』の常不輕菩薩の実践をならった人間礼拝行である。これは、三階教思想の大きな柱ともいえる普敬の思想の実践的具体化である。『法華経』は南北朝時代の仏教者の中で一貫して高く位置づけられていたが、実際に常不輕菩薩の人間礼拝行を実践したと伝えられているのは信行だけである。この実践は、他の修行者との対比で三階教の実践の特徴として注目されるだけでなく、まさに三階教の中心思想から直結するという点で重要な実践といえる」と指摘している。「普敬」とは、自己の悪を厳しく批判する「認悪」と一対になる三階教の中心思想で、自己以外のすべての人の善を尊敬することである。淨影寺慧遠や智顗が、常不輕菩薩の礼拝行を、『法華経』に仏性が説かれる理由として取りあげたのに対して、信行の場合は、自らの信仰実践の中に積極的に取りあげた点

は、大変興味深いものがある。ただし、三階教の場合も地涌の菩薩の自覚とは直接の関係はない。

結論

中国においては、『法華経』の第一の中心思想である「一仏乗の思想」は、「開三顯一」という教判思想として、教判思想の形成という中国仏教に特徴的な事柄に引きつけられて受容された。また、衆生の成仏の根拠として、『涅槃経』に説かれる「仏性」が『法華経』に説かれるかどうかという議論が盛んに行なわれたのは、この「一仏乗の思想」と大いに関係がある。また、衆生救済における釈尊の存在の重視は、智顗の下種益、熟益、脱益の三益として捉えられた。また、第二の「久遠の釈尊の思想」は、『涅槃経』の影に隠れて、必ずしも重視されなかったが、『法華経』に説かれる久遠の釈尊が常住であるか、無常の存在であるかという議論が盛んに行なわれた。「地涌の菩薩の思想」については、慧思や信行のような興味深い菩薩行の実践を説いた者もいたが、『法華経』弘通の主体者として、自己を

地涌の菩薩と認定する者は現われなかった。

注

- (1) 菅野博史、『法華経の出現』、大蔵出版、一九九七年
- (2) 菅野博史訳、『法華経注釈書集成二・法華義記』、大蔵出版、一九九六年、を参照。
- (3) 菅野博史訳、『法華玄義』上・中・下、第三文明社、一九九五年、菅野博史、『法華玄義入門』、第三文明社、一九九七年、を参照。
- (4) 拙稿「A Comparison of Zhiyi's and Jizang's Views of the Lotus Sutra — Did Zhiyi, after all, Advocate a "Lotus Absolutism"?」『創価大学国際仏教学高等研究所年報』三、二〇〇〇年、を参照。
- (5) 平井俊策、『法華玄論の註釈的研究』、春秋社、一九八七年、『続 法華玄論の註釈的研究』、春秋社、一九九六年、を参照。
- (6) 菅野博史、『法華とは何か——法華遊意』を読む——、春秋社、一九九二年、を参照。
- (7) 菅野博史訳、『法華経注釈書集成六・法華統略』上、大蔵出版、一九九八年、『法華経注釈書集成七・法華統略』下、大蔵出版、二〇〇〇年、を参照。
- (8) 『法華文句』巻第一上（大正三四・二下）を参照。
- (9) 淨影寺慧遠『大乘義章』衆經教迹義に紹介される劉虬の五時教判を参照（大正四四・四六五上）。また、

- 『法華玄義』巻第一下には、法雲を批判する中で、「どうして軽々しく『法華経』に一乗を明かしている点は了義であるが、仏性を明かしていない点は不了義であるというのか。どうしてまた『法華経』に縁因仏性を明かしている点は完全であるが、了因仏性を明かしていない点は不完全であるというのか。どうしてまた（如来の寿命が）過去についてはガンジス河の砂の数を超え、未来については過去の寿命の二倍であるということとはやはり無常の因であるというのか」（大正三三・六九二下—六九二上）と述べられている。
- (10) 常不輕菩薩の礼拝行と仏性を結びつける解釈は、すでに『法華論』においてなされている。『法華論』巻下、「礼拝讃歎作如是言、我不輕汝、汝等皆当作佛者、次現衆生皆有仏性故」（大正二六・九上）を参照。智顗については、『法華玄義』巻第五下（大正三三・七四四下—七四六上）を参照。吉蔵については、『法華玄論』巻第一（大正三四・三六七上—中）を参照。なお、菅野博史『法華経の出現』（前掲同書）第五章「仏性・仏身常住の問題と中国法華思想」を参照。
- (12) 『法華義記』巻第一（大正三三・五七三下—五七四上）を参照。
- (13) 智顗については、『法華玄義』巻第十上（大正三三・八〇二下—八〇三上）を参照。吉蔵については、『法華玄論』巻第二（大正三四・三七四下—三七八中）

を参照。なお、菅野博史『法華經の出現』（前掲同書）第五章「仏性・仏身常住の問題と中国法華思想」を参照。

(14) 日本の日蓮（一二二一—一二八二）は、自身を地涌の菩薩と認め、末法時代における『法華經』の担い手とする宗教的自覚をもった。

(15) 西本照真、『三階教の研究』、春秋社、一九九八年、四七—四八頁。資料として、『対根起行法』に、「一人・一行の法について。一人とは、自身はただ悪人である。一行とは、『法華經』に説くように、常不輕菩薩はただ一行だけを行ずる。自身以外の者について、ただ尊敬して如来蔵、仏性、未来の仏、仏のようになれる仏などを見なすので、一行と名づける（二人・一行法。一人者、自身唯是悪人。一行者、如法華經説、常不輕菩薩唯行一行。於自身已外、唯有敬作如来蔵仏性当来仏仏想仏等、故名一行）」（敦煌宝蔵）二十二・二三七下。西本、前掲同書、三二六頁とある。

（かんのひろし／創価大学教授）

〔付記〕『法華經』の第二章が「方便品」と名づけられたことについて、幾人かの中国の注釈家は、なぜ「実相品」と名づけないで、方便品と名づけるのかという問題意識をもった。思うに、この問題意識は、方便を真

実と対比させる視点に立つものであり、方便品の「方便」の意味を正しく捉えていない。方便品の「方便」は、真実ではなく、智慧と対比されるべきもので、仏が智慧に基づきながら、衆生という他者に対する慈悲を導入したものが方便である。誤解を避けるためには、むしろ「方便力」といった方が良くかもしれない。要するに、方便品は、仏の方便力（智慧＋慈悲）を讃嘆する命名なのである。

なお、本論は平成十二年度の文部省科学研究費（基盤研究C）の成果の一部である。