

長者窮子喩——『法華經』と『大法鼓經』

荊 谷 玄 翁

はじめに

『大法鼓經』は、『法華經』より後代の、中期大乘仏教に属し、如来藏思想を形成する經典群の一つであるが、ここに、法華經の「長者窮子喩」と「化城喩」とに同じものが存するとされている。ここでは、そのうち「長者窮子喩」を取り上げて、法華經のそれと比較検討し、異同を明らかにすることによって、法華經の長者窮子喩の意味するところをより明白にしようとするものである。⁽¹⁾

通常、「譬喩一分」といわれて、譬喩にあまりかかずらうのはよろしくないとされているが、しかし、法華經のよくな初期大乘經典に關しては、どうであろうか。なぜならば、凡そ、初期大乘經典は、先学によってこれまで解明されてきたところによると、在家者を主とする様々な信奉者グループが、各自の獲得した信仰を広く一般大衆に向けて披瀝し、来たれ共に歩まんと呼びかけた信仰表明書にして布教伝導書であり、ダルマ・バーナカ（法師——大乘經典の語りべ、吟遊詩人とでも言うべきもの）の手によって、自身の暗誦（憶持・受持）の上で、他人に向って語って聞かせ（誦）、誦って聞かせ（誦）、他人にその意味を解説し（解説）、さらには文字に書きとめて（書写）識字者に与えたり、後代のもののために備えとしたところの「語りもの」即ち宗教文学かつ唱導文学と言ふべきものであるから

である。この点から法華經に存する「譬喩」、なかでも「譬え話」の有つ意味は極めて重く、「譬喩一分」などと言えるものではないと考えられる。

これに対して、大法鼓經の登場した頃の大乗仏教は、その性格を大きく変えていたのであって、それはもはや在家者中心の信仰運動ではなく、部派仏教と同じく出家専門修行者（大乘の比丘）による行と学の仏教であり、その經典は、それら出家専門家の手になる教理研究書とでも言うべきものであったのである。⁽²⁾

一

このような初期大乘經典を産み出した多様な信仰運動の基調となつたものは、今は仏陀釈尊の入滅後凡そ五百年も経過した無仏の時代、即ち八仏滅後Vだという時代認識と、そこにおける眞の仏教の追求、即ちその無仏惡世に生を享けた凡夫たる己れ自身の成仏の追求であつたといふことが出来る。⁽³⁾

この観点から初期大乘經典を概観するならば、『阿弥陀經』や『大阿弥陀經』（初期無量壽經）などのアミダ淨土信仰を唱導したグループは、この娑婆世界の無仏に対して西方極樂世界においてはアミダ仏が「今、現に在りて法を説いている」といふ信仰にもとづいて、念仏によるそこへの往生を、この無仏の惡世に存する一般大衆に説いて、無仏からの脱出の道を指し示し、そこへの往生によって生きた仏にまみえ、説法を聞き、それにもとづく仏道修行によつてのみ成仏できると主張したのである。

これに対して、『般若經』グループは、梶山雄一博士によれば「その『仏陀に会う願い』をそのまま肯定しはしなかつた。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、……全知者性（一切智）という本質、いいかえれば『知恵の完成』というさとり境地そのものことであつた⁽⁴⁾のであり、この仏母たる「般若ハラミツ」（知恵の完成）を獲得することよつてのみ、そこに凡夫の自己の成仏があるのであり、それ故、般若ハラミツを追求する限りにおいて自己は菩薩（成仏すること可能なる有情）だと主張したのである。般若経グループのこの強い信念は、自己の主張するところをもつて仏教の中でも偉大な乗物・大乘と誇称し、伝統ある出家仏教（部派仏教）を指して劣れる乗物・小乗と貶称し、その出家専門修行者（比丘、声聞）を「成阿羅漢なれども不成仏者」ときめつけたのである。

般若経の主張するこの大乘菩薩思想は、その後の大乘仏教の主流となつたのであるが、恐らくは、当初その中にありながら、やがてそこに大きな疑問を懐き、般若経から離反して新しい信仰を求めた人々が出てきたと考えられる。そして、この人々が苦難の末に獲得した信仰を広く大衆に表明し、唱導せんとして産み出したものが『法華経』ではなかつたかと思われる。

その奉ずる信仰⁽⁵⁾は、仏塔信仰のような在家信仰では到底満足が得られず、そうかといって、他の様々な大乘信仰にも共鳴出来ず、まして思いきつて出家して部派仏教に身を投ずることもなしえずして、無仏の悪世に没在しているただの凡夫たるこの己れ自身が、もし般若経の言うように菩薩であるには、凡そ仏教徒であれ異教徒であれ、いわんや出家、在家、あるいは男女を問はず、一切衆生が一人の例外もなく本来より成仏確定者即ちぼさつでなければならぬ、というものである。逆に言えば、一切衆生がただ一人の例外もなく本来よりぼさつである（一切衆生皆悉ぼさつ）限りにおいてのみ、このただの凡夫にすぎない己れのぼさつたることが成り立つというものである。それでは、この命題「一切衆生皆悉ぼさつ」は何を根拠にして成立するのか。法華経方便品には、それは「如来の智慧の直観」（仏知見）だとあり、我々の凡夫の論理的追求を断ち切り、信仰の世界への直参を説いているのである。そこに

は「唯、仏と仏とのみありて諸法の実相即ち一切衆生の本来よりほさつたることを究め尽している」とあり、この「一切衆生皆悉ほさつ」という仏知見をありとあらゆる衆生に示し、衆生をして悟らしめ、仏知見の道に入れしめること、即ち「ほさつを教化すること」が、仏出現の唯一の目的に他ならないと説いているのである。「ほさつを教化する」とは、凡夫をしてほさつにすることではなく、まして、声聞、縁覚をしてほさつに廻心・転向せしめることでもない。それは、本よりほさつであるものをほさつとして「鼓舞し、励ます」（教化 *samadāpana* の原意）といふほどの意味である。

こうして、「一切衆生皆悉ほさつ」は、〈仏滅後〉という苦海に没在せる一切衆生、とりわけ法華者自身の成仏しうる根拠に他ならないのであるが、それを明かす方便品が、何故に舍利弗という声聞を対告者としているのか。なぜ譬喩品等には声聞授記、二乗作仏が述べられているのであろうか。この問には、宗祖日蓮聖人の次の文を借りて答えることができる。

「法華経と申すは一切衆生を仏になす秘術まします御経なり。所謂地獄の一人・餓鬼の一人乃至九界の一人を仏になせば、一切衆生皆仏になるべきことなり（理）顕る。譬へば竹の節を一破ぬれば余の節又た破るるが如し。」⁽⁶⁾

この「竹の節一つ」「地獄の一人」に相当するものが声聞に他ならなかったのである。なぜなら、法華経に先行する般若経（大乘・菩薩乘）においては、「声聞不成仏」ときめつけることによって、自己の成仏可能者即ち菩薩たることを表明していたからであり、これに対して、声聞も本来よりほさつなりと主張することは、「一切衆生皆悉ほさつ」という己れの奉ずる信仰を最も鮮明にしうると考えたからである。

法華經にあっては、声聞舍利弗は方便品の所説即ちへ一仏乗の教義を聞いて、自己の本来よりぼさつなることを信解し、ここに至るまでの己れの心のうちを告白、懺悔した後、高らかに自己の未来における成仏を宣言するのであるが、大迦葉等の四大声聞は逆に疑問を懐いた。それは、仏智において「一切衆生皆悉ぼさつ」であるならば、なぜ仏は最初から我々にそれを明かさなかつたのか、逆に仏は我々に声聞乗・小乗を説いて「成阿羅漢・不成仏者」としたのは何故か、そののみならず、なぜ今になって「本来よりぼさつ」と打ち明けたのか、というものであった。そこで仏は彼らのためにへ一仏乗の教義を「三車火宅喩」という「譬え話」でもって説き明かしたのであり、四大声聞はこれによって先に懐いた疑問を解消し、自己の本来よりぼさつなることを信得したのである。この後に四大声聞が語った「長者窮子喩」は、丁度、講義を受講した者の提出したレポートと言ってよいであろう。

この「長者窮子喩」というレポートによれば、それはあくまで自分たちの「志向」(adhimukti)にかかわるものであった。即ち、当初、自分たちの志向は下劣(hina-adhimukti, 志意下劣)であつたから、仏は我々にぼさつとは明かすことができず、やむをえずその志向に相応した声聞乗の教法・小乗(hina-yāna)を説かれたのだ。我々はこの与えられた声聞乗の教法を忠実に、真摯に行ずることによって下劣なる志向が高貴なる(udāra)ものとなつた、即ち信解(adhimukti)を有するものとなつたから、それを見て仏は我々に、今、法華へ一仏乗を説いて本来よりぼさつなることを打ち明けられたのだというのである。この「長者窮子喩」については、窮子は本来から長者の実子である点を見落してはならない。即ち、この話は、赤の他人を教育し、その人物を見込んで養子にし財産を譲与したと

いうような話では全くない。カースト制度の嚴重なインドの正常社会においては、「養子」というものは存在しない、つまり、財産の相続人は実子のみ、ここで言えば、はじめからこの窮子より他にはないのである。⁽⁹⁾しかし、このものが幼少時に親元を離れ、地縁社会からはずれて、その生れが何であるかを本人も知らず、世間にも明らかにすることができない時、生まれと職業が不可分に結合しているカースト制度のもとにあつては、定職につくことが出来ず、放浪者即ち窮子となつてゐるのは、極めて当然のことであつて、この男の能力とか性向とかの問題ではない。それと同時に、このものがどんなに貧乏であらうとも、それは長者の実子という生まれにはいささかの関係もなく、彼が唯一の財産相続人であることは微動だにしないのである。このことは、偶然に門前に立つた窮子を見て、長者は「我が子と知るやすくは『ともかくも、この莫大な財産の相続人が得られたのは、有難いことだ』と思つた」⁽¹⁰⁾とある文に示されてゐるように、このものがどんな身なりをしていようと、又、有能か無能かというようなことには一切関係なく、彼が実子である限りにおいて財産相続人なのである。「一切衆生は本来よりぼさつ」というその「本来より」の意味はまさしくここにある。そして、この一切衆生の本来よりぼさつたることは仏知見であり、我々凡夫――声聞、縁覚はもちろん不退の菩薩も含めて――の思量分別のよく及ぶところでないことは、すでに方便品において述べられてゐるところである。この点は、このものが長者の実子であることは長者のみの知るところであり、窮子は知るよしもなく、怖れ走り去つたといふところに示されてゐる。

では、長者はなぜ一目見た時、このものに我が子だと明かさなかつたのか。恐らく、長者はこの逃げ去る男を追わせて連れ戻しにかかつた時点では、直ちに打ち明けるつもりであつただろう。しかし、このものはその場で氣絶する。これを見て長者はこの時点で明かすことを断念した、というよりは断念せざるをえなかつたのである。これは、「長者はこのものの劣つた志向を知り、(一方)自己の高貴なる権勢を知り、勿論(このものが)自分の子にまちが

いないことを知っていたのである⁽¹¹⁾という文が示すように、このものの志向が下劣であったからである。しかし、上述したように、いかに志向が下劣であろうとも、実子即ち本来よりぼさつであることにはいささかも変りがない。そこで、四大声聞は「実に、我々は世尊の真実の子であります。しかしながら、(その当時は)劣った志向の持主であったのです。(ですから)もし、世尊がはじめから我々に信解(高貴なる志向)の力があると見られていたら、世尊はきつと我々をぼさつという言葉で呼ばれたことでしょう⁽¹²⁾」と言っているのである。しかし、実際はそうではなかったから、長者は実子と打ち明けることは出来なかったのである。

ここにおいて、長者は残されたギリギリの手段、即ち〈巧みな方法〉(方便)を行使するより他はなかった。即ち、長者は止むをえずこのものをその下劣なる志向に相応した便所掃除というカーストの最下層のものの仕事に庸い、わら小屋に住まわせる。その後、長者はこのものの真面目な働きぶりを見、声をかけて励まし、「息子」と呼び、男も長者を「父親」と思うようになる。しかし、このような両者の親密な関係をもって、二人の身分の相違が解消に向っているなどと安易に考えてはならない。「こうして二十年たつて、このものは何の遠慮もなく長者の屋敷に出入りするようになるが、その住居は依然としてかのわら小屋であった⁽¹³⁾」とあるように、両者の身分の隔絶にはいささかのゆるぎもないのである。

では、長者は何時、このものに実子だと打ち明けるのか。凡そ、方法・手段とは、それが巧みであろうとなかろうと、あくまで目的を達成するためのものである。しかも、法華経にあっては、仏出現の目的は唯一つ「ぼさつを教化すること」即ち「一切衆生皆悉ぼさつ」という仏知見を衆生に示し、悟らせ、その道に入らしめるといふことなのである。それ故、仏の〈巧みな方法〉とは、ただ単に衆生の機根に応じて声聞、縁覚の二乗(小乗)と大乘・菩薩乗との三乗を説くことだけを意味するものではなく、必ずその後それら三乗を「ぼさつ教化」たる〈仏乗〉に止揚・統

合して、〈仏乗〉をして唯一つの乗（一乗）たらしめるものでなければならぬ。

長者は、そこでこのものに次のように告げている。

「私には莫大な財を収めた倉庫があるが、私はおまえに、そのうちどれだけが誰それに与えられるべきもの（借入れ）であり、どれだけが誰それから取り立てられるべきもの（貸付け）であり、どれだけが保有されるべきものかを全て熟知してもらいたい。なぜなら、私がこの財の所有者であるように、そのようにおまえにも（気持ちの上で）あるべきであり、そこから私にいかなる損失も与えるべきではないからである」と。

ここに、このものはいわば番頭となって莫大な財産の管理、運用を一切委されたのである。

「このようにして、その貧乏な男は長者の莫大な財産を熟知する（管理、運用する）が、本人自身はそれに対して全く無欲であり、そこから、わずか一つかみの大麥粉の値段に当る金銭さえも貰おうとはしなかった。そして、実に（前からの）わら小屋に住居をかまえ、自分は貧乏（人の生まれ）であるという思いを持ちつづけていた。長者は（これを見て）このものは有能で、十分に（財を）守り、（しかも今や）円熟したことを知り、その上、（今は）高貴なる心根と自分は以前から貧乏（人の出身）だという思いとによって、心がおしつぶされ、苦悩し、恥じ、自己嫌悪に陥入っているのを知って、死期に臨んでこのものを連れてこさせ、大勢の親族の集まりに紹介したのち、王侯や大臣の前で、町や村の人々の面前で次のように告げたのである。『諸賢よ、聞いて下さい。このものは私の実の子です。……これは私の子であり、私は彼の父親です。……』」⁽¹⁵⁾と。

ここにおいて、このものが長者の莫大な財を全く自由に運用しながら、一文もごまかしたり、着服したりしなかったのは、人間として当然と言えど当然と言えるが、「依然として、前と同じわら小屋に住み、自分はいくまで貧乏人の出身であることを片時も忘れることはなかった」というのは、羅什が「然其所止故在本処」下劣之心亦未レ能

捨^{すて}』という訳文によって示している解釈とは全く逆の意味であつて、この男が高貴なる志向の持主となり自己の身分を十分にわきまえていることを表わしているのである。「依然としてわら小屋に住している」というのは、この話が、赤の他人が番頭から養子息子となるというな日本的土壌のもとではなく、生まれが全てを決定するカースト制度のインド社会のものである限りこれ又、当然のことなのである。それ故、自分はあくまで貧乏人の出身だと自覚していたことは、このものの志向が当初のような下劣な状態ではもはやなく、高貴なるものになっていることを表わしているのである。そこで、長者は「このものの心は、この高貴なる心根と」もう一つは「以前からの自分は貧乏人の出身だという思いとによつて」、いわばこの二つの心の板ばさみとなつて、「庄しつぶされている」ことを見抜いたのである。これは、上記の「もし、世尊がはじめから我々に信解（高貴なる志向）の力があると見られていたら、きっと我々をほざつと呼ばれたでしょう」という、その信解の力がこのものに備つたことを示しており、この時こそ、実子と打ち明ける時なのである。この間には、羅什が「復^{ふた}經^{けい}「少時^{せうじ}」と挿入して示しているような時間的隔りは全く存在しない。こうして、仏が法華へ仏乗を説いて四大声聞に本来よりほざつと明かしたように、長者は実子と明かし、世間にもいわば告示したのであり、このものは当然の帰結として莫大な財産の所有者となつたのである。

以上から、このものは本来より長者の実子であり、カースト制度にあつては実子のみが財産の相続人であるのであるから、ここには「転向」とか「廻心」とかいう言葉で表わされる概念とは全く無縁であることが明白であろう。法華へ仏乗の立場は、声聞も本来よりほざつというものであり、声聞は転向、廻心してほざつになつたのではないし、小乗・声聞乗を捨てて法華へ仏乗にくら替えしたというものでもない。四大声聞は、与えられた声聞乗の教法を忠実に信じ、その上に仏の命令をうけて大乘の菩薩たちに成仏の教法たる大乘を説き聞かせていたのである。しか
⁽¹⁶⁾も、彼ら自身はその大乘に対して全く無欲であつたのであり、それは、今や彼らの志向が高貴となつているからに他

ならない。そこに、仏から法華〈仏乗〉を聞かされ、本来よりぼさつなることを知らしめられた理由があるのである。

三二

『大法鼓經』の長者窮子喻とは、次のものである。

迦葉白^レ仏言^ニ世尊^ニ若^シ一切衆生^ニ有如來藏^一一性^一乘者^一如來何故說^レ有三乘^一聲聞乘緣覺乘^一佛乘^一佛告^ニ迦葉^一今當^ニ說^レ譬如^ニ巨富長者^一唯有^ニ一子^一隨^ニ乳母^一行^ニ於^ニ大衆中^一亡^ニ失^一所在^一長者臨^ニ終^一作^ニ是^一思惟^一我唯一子久已亡失更無^ニ余子^一父母親屬^一若我一旦終沒之後一切財物王悉取去於^ニ思惟頃^一本所失子遊行乞求到^ニ其本家^一而不^ニ自知^一是其父舍^レ所以所何^一幼少失^レ故父見識^レ之而不^レ言^レ子所以者何^一慮^ニ怖走^一故多^ニ與^一財物^一而語^レ之言^一我無^ニ子息^一為^レ我作^レ子勿^ニ復^一余行^一彼子答言^一不堪^レ住^レ此所以者何^一住^ニ此^一常苦^一如^レ被^ニ繫縛^一長者謂^ニ言^一汝欲^ニ何^一作^レ子復答言^一寧^レ除^ニ衆穢^一放牧田作^一長者念^ニ言^一此子薄福^一我當^ニ知^レ時^一且隨^ニ彼意^一即令^レ除^ニ糞^一其子久後見^ニ大長者^一五欲^ニ自娛^一心生^ニ欣樂^一作^ニ是^一思惟^一願^ニ大長者^一時見^ニ哀納^一多賜^ニ財寶^一以^レ我^ニ為^レ子作^ニ是^一念^一已不^レ勤^ニ作^一務^一長者見^ニ已^一作^ニ是^一思惟^一如^レ是不^レ久必為^ニ我子^一是時長者尋^ニ告^レ之曰^一汝今云何起^ニ異心^一想^レ不^レ勤^ニ作^一務^一彼即答言^一願^ニ欲^一作^レ生子^一如^レ是心^一長者言^一善哉我是^ニ汝父^一汝是我子我美^ニ汝父^一而汝不^レ知^一所有^ニ庫藏^一悉以^レ付^ニ汝^一於^ニ大衆中^一唱^レ如^レ是言^一此是我子我失^ニ來久^一今遇^ニ還^一家而不^ニ自^一知^ニ我命^一為^レ子而復不^レ肯^一今日自求^ニ為^レ我作^レ子

迦葉如下彼長者方便誘^ニ引^一志意下劣^一子先令^レ除^ニ糞^一然後付^レ財於^ニ大衆中^一唱^レ如^レ是言^一此本我子亡失^ニ來久^一今幸自來^ニ為^レ我作^レ子迦葉如^レ是不^レ樂^一一乘者^一為^レ說^ニ三乘^一所以者何^一此是如來善巧方便^一是諸聲聞悉是我子如^ニ

除糞者今始自知^ク

迦葉白^{シテ} 仏言^{ニテ} 嗚呼異哉^{ナル} 是声聞乘何鄙之甚^シ 實是仏子^{ニシテ} 而不^レ識^レ父^ヲ

一見して、これは法華經の長者窮子喩をうけて作られたものでありながら、しかも全く似て非なるものであることが明白であろう。この話が法華經のそれと同じなのは、長者が偶然に家に来た窮子を見て実子と識ったところまでであつて、その後は全く相違しており、しかもその筋の運びには多くの疑問がある。

窮子が家に来た時、長者は一目みて我が子と識りながら、なぜそれを告げなかつたのか。勿論、そこには、法華經において窮子が怖れ走り去つたことが意識されているのであろうが、それにしても、いきなり財物を与えて「子になれ」と言い、他所に行かないでくれと頼みこんでいるのは、筋の通らない話である。この「(我に子息なし) 我がために子になれ」という意味は、この話がインド産である以上、「養子」の意ではないにしても、それに近いもの、息子と同じ待遇を享けることであらうが、それでは、実子と打ち明けるのとどう違うのか。一方、子の方は、そのような待遇を享けてここに住するのは苦だとし、自から「除糞」、便所掃除夫というカースト制度のもとにあつては最下層の仕事を望み、それをするなら、ここに住してもよいと申し出、これを長者は「此子薄福」、即ち「何と哀れなものよ」と思ったが、彼の意に随つて便所掃除をさせたという。經はこれをもって「方便誘引」とするが、これは、法華經の方便とは全く異なると言わざるをえない。法華經の三車火宅喩においては、火宅で遊ぶ子らに声をからして火事だ、逃げろと呼びかけたのに、出てゆかないため、残された最後の手段として、外に羊鹿牛の三車があると告げたのであり、「良医治子の喩」においては、色香美味の良薬を与え、現に半数の子はそれを服して癒えたにもかかわらず、頑として服そうとしない故に、いわば万策尽きてとつた方法、全く予断を許さない、その意味で仏のみに可能な手段が父の蒸釜であり、「遣使還告汝父已死」であつた。それに比して、ここには法華經におけるような緊迫感もな

ければ、方便行使の必然性も全くない。法華経の長者窮子喩では、このものが長者の家の権勢に怖れて走り去るのを連れ戻そうとしただけで気絶したのであり、それを見て、何も言わずに一たんは解き放ったのであり、その後便所掃除夫として庸い入れ、息子と呼び父と想うまでに薫育したのであって、大法鼓経とは順序が全く逆であり、便所掃除も窮子が自ら求めたことでは決してない。ここから、大法鼓経においては「是声聞乗何鄙之甚」とあって、声聞は志意下劣なものとして徹底的にいやしめられていることが明白である。

窮子は自ら求めて便所掃除をしながら、長者の豪勢な生活を見て、自己の暮しがバカらしくなり、「子になりた^い」という心を生じて、プイと仕事を放り出してしま^う。このようなことは、まさしく生れが全てを決定するカースト制度の嚴重なインドの正常社会では考えられないことと言わなければならないが、ここでは逆に、長者はこの変心を歓迎し実子と明かす時が到来したとし、「善哉、我是汝父、汝是我子」と言う。これでは、このものの志意下劣なままに、その煩惱の赴くままに恣意奔放を許しただけのことである。法華経においては「不^レ求^レ自^レ得^レ」¹⁸⁾と言われ、その「不求」なるところに、今やその志向の高貴なることが示され、それ故にこそ実子と明かされたのである。それに対して、ここでは全く逆に「我命為子而復不肯、今日自求為子」「今幸自来、為我作子」とあって、煩惱の赴くままに便所掃除夫から長者の子になりたいという心を起した^{こと}、即ち変心が讃えられ、その上、その変心の自己本意であること「自求」が強調されている。これは、法華経の「不求自得」に對すれば、「自^ニ求^ル欲^シ得^ル」¹⁹⁾とでも言^{って}よいであろう。そして、「変心」とは「廻心、転向」の意味であることは言うまでもない。

以上から、大法鼓経の長者窮子喩は、声聞をもつて本性的に志意下劣のものと^{きめ}つけ、その上で、彼らに小乗・声聞乗から大乘即ち仏乗への廻心をすすめて、この小乗から大乘への転向より他に如何なる道もないことを主張するもの、まさしく「二乗廻心の一乗説」を説くものと結論づけることができよう。

おわりに

この「『大法鼓経』の一乗説」⁽¹⁹⁾について、高崎直道博士は「そこには、三乗が並列的に並べられ、その最高・究極のものとしての〈仏乗〉即〈大乘〉があり、声聞・縁覚の二乗が、その下位にある、従って、劣れる、非究極的なものとされている」、「声聞は改めて大乘に入らない限り、究極の涅槃には入らない」と述べられ、さらに、この「二乗方便、大乘真実」という立場は、如来蔵思想においてはむしろ、主流の解釈となつていくように思われる。それは、如来蔵思想が、声聞・縁覚には全く理解出来ないもの、如来のみの行境であり、かれらはただ、仏への信を通し、それを知りうるにすぎない、という主張と結びついているように思われる。もちろん、如来蔵説は、声聞・縁覚にも成仏は認めなければ成立しないが、その可能性の根拠として、如来の慈悲を前面におし出してくるため、二乗に対しては、かえってこれを貶しめる傾向にある」と述べられて、⁽²²⁾「二乗方便の一乗説」がいかなるものかを極めて明確に示されている。ここから逆に『法華経』の〈一仏乗〉が、決してそのような「二乗方便の一乗説」ではないことが明らかになる。なぜなら、同じく「長者窮子喩」と言われていても、法華経と大法鼓経とは、上述の如く全く似て非なるものであるからである。即ち、この相違こそ、法華〈一仏乗〉と二乗廻心の一乗説との相違を歴然と示すものに他ならないと考えられるのである。

註(1) 本稿は、日本印度学仏教学会第二十四回学術大会で口頭発表し、その要旨「大法鼓経の『長者窮子喩』——法華経と比較して——」(『中外日報』(昭和五八年六月二六日付、九頁)を敷衍するものである。

長者鷓子喻—『法華經』と『大法鼓經』

- (2) 拙著『法華經一仏乗の思想』（東方出版、昭和58）四〇二頁、参照。
- (3) 拙稿「初期大乘經典の時機観」（『日本仏教学会年報』第四九号、五八〇〜七四頁）参照。
- (4) 梶山雄一『般若経』（中公新書、昭和51）一一一〜一二二頁。
- (5) 拙著、前掲書、五九〇〜二二頁、参照。
- (6) 『法蓮鈔』（昭和定本、第一卷）九四四頁。
- (7) 羅什訳『妙法華』（大正蔵、九、一七頁上）
- (8) 拙著、前掲書、三七〇〜二八五頁、参照。
- (9) この点を見落とすと、渡辺照宏博士の「古来カースト制度の嚴重なインドの正常社会では、今も昔も、こうした事実は考えられない。……もし考え得るとすれば、バラモン文化の影響の少い」ところでなければならぬ（『日本の仏教』岩波新書、昭和33、一八四頁）ということになるのである。
- (10) 梵本（ケルン本）p. 103.14~15 『妙』「見子便識心大歡喜 即作是念 我財物庫藏今有所付」
- (11) 梵本、p. 105.1~2 『妙』「父知其子志意下劣 自知豪貴為子所難 審知是子」
- (12) 梵本、p. 110.4~6 『妙』「我等昔来真是仏子 而但染小法 若我等有染大之心 仏則為我說大乘法」
- (13) 梵本、p. 107.6~8 『妙』「過是已後 心相体信入出無難 然其所止猶在本処」
- (14) 梵本、p. 107.10~13 『妙』「我今多有金銀珍宝……所応取与汝悉知之……無令漏失」
- (15) 梵本、p. 108.1~12 『妙』「爾時窮子即受教勸 領知衆物金銀珍宝及諸庫藏 而無稀取一餐之意 然其所止故在本処下劣之心亦未能捨 復經少時 父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心 臨欲終時 而命其子……諸君当知 此是我子……此是我子我実其父……」
- (16) 拙稿「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点(1)——羅什の法華経理解をさぐる——」（『密教学』第20・21合併号、六一〜七八頁）参照。
- (17) 大正蔵、九、二九七頁、中〜下。
- (18) 『妙法華』（大正蔵九、一六頁、中）
- (19)、(20)、(21)、(22) 高崎直道『如来蔵思想の形成』（春秋社、昭和49）二七〇頁。