

『法華経』「仏乗品」の思想解明（下）

——偈頌部（偈頌を伴う文段全体も含む）の異質性——

刈谷 定彦

はじめに

さて、ここで「(中)」の概要を述べるに、先立つ「(上)」で、凡そ如来たる者、世に出現して衆生に為すべき説法教化には、仏のみの有する〈巧みな教化方法〉(upāyakaūśalya)の行使が不可欠であって、それは、始めに“衆生自身に起因する(諸の)教説”(=声聞乗、独覚乗、「大乘・菩薩乗」の三乗)を説示して、衆生をして「正覚に向けて“鼓舞”する」(samādāpana)という第一ステージに入り、最後に至って、“唯一つの乗”(ekayāna)にして「正法」(saddharma, 眞の仏法)たる〈仏乗〉(buddhayāna)を説いて、「『正覚獲得』(=成仏、眞の人間完成)に“成熟”(paripācana)せしめる」という第二ステージに進むという二段階から成ることを明かす。その上で、「(中)」に入って、長行〔13〕「舍利弗よ。善く聴くべし。(そして)的確に思念すべし」と宣言し、〔17〕「私(=釈尊)のこれから説くところを信じよ。私は“真実を語る者”(bhūta-vādin)である」と告げ、〔18〕「如来の“『仏の意図』のこれから語られるところ”(samdhā-bhāṣya)は(三乗の者にとって)難悟である。なぜなら、(仏の説法には不可欠の)…〈巧みな教化方法〉でもって…(始めには)諸の教法が説き明かされてきたからである」と告げ、ここに至って、では、その“『仏の意図』のこれから語られるところ”とは一体“何”かと自問し、それにズバリ、単刀直入に〔18〕「如来はじつに“唯一つの乗”によって衆生に『正法』を説示する。即ち(yad idam)、(それは)〈仏乗〉である」と自答する。そして、直ちに〔19〕「『正法』は(三乗の者の)思慮分別を超えるもの、…“如来のみの知るところ”である。

なぜなら、如来は“唯一つの仕事”(eka-kṛtya)のために、“唯一つの任務”(eka-karaṇīya)のために出現するからである。(では、それは“何”か)即ち、(それは、衆生に対して)「tathāgata-jñāna-darśana(以下、「仏知見」)-samādāpana」のために世に出現する。如来は衆生に「仏知見」を示す(-samdarśana)のために…。如来は衆生に「仏知見」を理解させる(-avatāraṇa)のために…。…「仏知見」を悟認させる(-pratibodhana)のために…。…「仏智」(tathāgata-jñāna)に(至る)道(-mārga)に導入する(-avatāraṇa)ために世に出現する」と明かす。その上で、[20]「(それ故に)私(=釈尊)もまた、(如来一般のうちの一人として)「仏知見」-samādāpaka'(samādāpanaを為す者)である。…「仏知見」を示す者…。…「仏知見」を理解させる者…。…「仏知見」を悟認させる者…。…「仏智」に(至る)道に導入する者である。(このように)私こそ“唯一つの乗”に依って衆生に「正法」、即ち、〈仏乗〉を説示するのである」と述べる。ところで、『写本集成』を見るに、『O本』のみ、'tathāgata-jñāna-darśana-samādāpaka'は、'bodhisatva samādāpaka evāham'(じつに私(=釈尊)こそ“ほさつを鼓舞する者”である)(「ローマ字本、II、164)とあり、『妙』「教化菩薩(7a29)とピッタリ一致する。ここから、オリジナル『法華経』においては〈仏乗〉とは「ほさつを鼓舞すること」であり、それは、即ち、『仏智(tathāgata-jñāna)の直観(darśana)を衆生に示すこと、「仏智の直観」を理解せしめること、「仏智の直観」を悟認せしめること、「仏智」(に至る)道に導入することであって、それ故、謂うところの「仏智の直観」とは、じつに「一切衆生は本来からほさつ(=成仏確定者)である」ということに他ならないことが解明されたのである。そして、[21]「(このように、〈仏乗〉は“唯一つの乗”であって、その他には)いかなる“第二の”、況んや“第三の”、乗は存在しない(のである)。このこと(eśāh、=始めに三乗の教法を説き、最後には〈仏乗〉を説くこと)は、十方世界の一切処にあつて、『常の法』(dharmatā、普通の法則、ここで謂えば、仏説法の決りきった“式次第”)である」と言っ

て、〔13〕～〔21〕を総括する。

ところが、この〔21〕に続く〔22〕では、「過去世に出現した過去諸仏は、(なんと)〔21〕に謂う〈巧みな教化方法〉を“方便”(=衆生に真実を明かすまでの暫定的な、仮の手段、そして、それに依って説かれた“仮の教え”(prajñapti, 仮施設)の意味)に摩り替えた上で、「様々な“能演”(abhinirhāra, =説法というパフォーマンス)の顕示(-nirdeśa)」たる…“方便”でもって、種々の“強い志向(adhimukti, 漢訳「信解」)をもつ衆生の意向(āśaya)を認知して諸の教法を説示した後、(最後には)“唯一の乗”(ekam yāna, = “第一の”、“最高の”、“最勝の”乗)に依って衆生に「正法」を説示したのである。即ち、(それは)〈仏乗〉[一切知性を究竟とするもの]にして、即ち「仏知見」-samādāpana'、^い「仏知見」を示すこと、「仏知見」を理解させること、「仏知見」を悟認させること、「仏智」に至る道に導入することである。〔舍利弗よ。これら過去諸仏たちの(面前にあって、仏から)直に「正法」が聞かれたところの、それら全ての者もまた“無上等正覚の已得者”(lābhin)となったのである。〕^(佛)と^い言^いい、これを承けて、さらに〔23〕「舍利弗よ。このような^い訳であるから、次のように知られるべきである。(即ち)いかなる十方世界においても、“第二の乗”について(それは)“仮施設”のようにはあるのではない(na asti)。況んや“第三の”(乗)については、(言うまでも無い)」とある。しかし乍ら、これは、オリジナル『法華経』の〔21〕「(このように〈仏乗〉は、“唯一つの乗”(ekam yāna)であって)いかなる“第二の”、あるいは“第三の”乗は存在しない(na…samvidyate)。このこと(esāh, = 〈仏乗〉は^た“唯一つ”、言^いわば、そこが如何に広大な空間であろうとも、“唯一つ”^た、^いボツンとあるのであって、その他にはいかなる“第二の乗”というもの、況んや“第三の乗”など全く存在しないこと)は、十方世界において、一切處で(sarvatra)「常の法」(= 普遍的法則)である」とは真っ向から相違する。なぜかと言えば、この〔23〕「“第二の乗”は“仮施設”のようにはあるのではない」という、その実質的意味

は、それは“仮施設”として存するのでは決して無く、現実には、具体的に言えば、それは「独覚乗」として世に存在するのであり、“第三の乗”について言えば、「声聞乗」として、現に世に存在するのである。ところで、ここに“第二の乗”、“第三の乗”と言う限りは、当然、“第一の乗”があって、それも“第二の乗”、“第三の乗”と同様に、現にこの世に存在するということである。では、それは、一体“何”なのか、と問うに、長行〔22〕に謂う「“方便”でもって、衆生の種々の意向に応同して諸の教法を説示した後、最後には、“唯一の乗”^{ゆいいつ}によって「正法」を説示する」という、その“唯一の乗”に他ならず、具体的に言えば、『般若経』を中核とする「大乘・菩薩乗」なのである。そして、この“第一の乗”たる「大乘・菩薩乗」も勿論、現実にはこの世に存在するのであって、それが初期大乘仏教に他ならないのである。

この〔23〕を承けて〔24〕「凡そ如来たるもの、劫濁の世に出現した限りは、“方便”を行使して“この唯一の仏乗” (tad ekam buddhayāna, = 「大乘・菩薩乗」) を (なんと) 三乗 (の一つとして) 説示する」と言い、それと言うのも、「濁乱の世にあっては、衆生は貪欲で、善根少なき者である故に、「大乘・菩薩乗」こそ“第一の”、“最勝の”乗であるにも拘らず、一往は、劣乗 (hīna-yāna, 小乗) たる声聞乗、独覚乗と並べて述べて、それらと同格扱いをして、あたかも声聞であっても、この「大乘・菩薩乗」を修行すれば、いとも容易に正覚獲得があるかのように、“擬装工作”を施しているからである。その上、続く〔25〕「その場合、仏のこの世に出現して為すべき“唯一の”^{ゆいいつ}任務たる『この仏乗による鼓舞』 (tad ekam buddhayāna-samādāpana, = 「大乘・菩薩乗」に依る鼓舞、≠ 〈仏乗〉に依る鼓舞) を聞かず、(聞いても) 理解しえず、了知しえない者は“真の声聞”、“真の阿羅漢”では無く、“増上慢の者”である。なぜなら、“真の声聞”、(まして) “真の阿羅漢”たる者が、仏と同時存在して、仏から直に“この教法”、即ち「大乘・菩薩乗」を聞き乍ら、それを信じないということなど理としてあり得ないからである」と言う。

それら声聞乗の者らは、伝統的正統派仏教の者であって、これは、彼らにとっては「大乘・菩薩乗」はあたかも“外教”の一つと見做されていたからで、それ故、「『般若経』などの初期大乘経典類の憶持者、まして他人に語って聞かせる説持者などであるはずもない」と言って、極めて厳しい“声聞蔑視”観を露骨に表明している。それ故、この〔24〕、〔25〕は、先の〔22〕、〔23〕とは全くの別人が持ち込んだ第二次的後分に他ならないのである。もっとも、この〔25〕は、後半で「但し、〈仏滅後〉は除く」と断言しているが、これの言わんとする所は“何”かと言えば、仏在世時の声聞らにとって、その立場に在る限り、正覚獲得は有りうべくも無いからして、まして〈仏滅後〉の声聞らにとっては、正覚に至る道は完全に絶たれている」と言うものである。しかし、それは表面上であって、仏在世時の声聞であれ、〈仏滅後〉の声聞であれ、いつか未来時に、仏在世の世に生まれ合わせて、仏から直にこの「大乘・菩薩乗」を聞き、その『正法』、真の仏法であることを悟認した後は、その者の主体的“行”（＝「大乘・菩薩乗」の修行）に依るのだ、と言って、これらの声聞にも一縷の望みを懐かせているのである。

こうして、長行部はここでもって終り、次から本考〔(下)〕に入る。

【XI】

(1)

「さて、世尊はその意味をより詳細に説示せんと、その時、次の偈頌を語った」（40, 23-24）と、前口上の後、

【偈38】（この会座に在って）“増上慢”にして、信心を欠く比丘、比丘尼（ウバソク、ウバイ）の五千を下らない者ら、

【偈39】（これら）愚昧で、（その）身に備える修学（＝持戒）に欠漏（chidra）のある者らは、この過失（clośa）に気付くことなく、傷（vraṇa）を抱えたままに、（会座から）退出した（prakrānta）。

この二偈は、所謂「五千起去」を述べるものであって、長行〔14〕「（これらの者は）“増上慢”の者で（これまでに積んできた）善根によって、

未だ得ていないのに（なまじっか）“得た”という想いを懐いた者であり、…自分に（このような）傷が有る（sa-vraṇa）とは知らないから、（今更、これから説かれる“新しい教法”を聞く必要などさらさら無いと、）この会座から退出した（apa-krānta）のであり、それ故、釈尊は、（これら五千人の退出を）沈黙という態度でもって（tūṣṇī-bhāvena）、忍受したのである」(36, 5-11) とある所に相応する重偈であって、元はその偈頌部として長行に続いていたものと一往は思えるが、しかし、ここでは、退出した五千の比丘らについて「信心を欠き」、「愚昧で」、「持戒に欠陥がある」と、厳しく決め付けているから、[14]とは全くの別人の手によって後にここに持ち込まれた“後分”である。さらに、それがこのように、懸け離れた位置に移行されたものに違いない。なぜなら、これを [14]の後に置くならば、その場合、これの後の“異質の後分”であること一目瞭然であるからである。

さらに、これを承けて、次のように言う。

〔偈40〕世間の保護者（= 釈尊）は、（彼らを）ここでは（asmin）“衆会の穢れ”（parśatkaṣāyata）であると認知して（jñātvā）、追放した（dhvaṃsayi）^(M2)。（それというのも、）（これから説かれる）この教法を聴聞するであろうところの（ye）、それらの者らには（teṣām）、それに足るだけの善根（tat kuśalam）が存在しない（na asti）（からである）。

〔偈41〕（こうして、今や）私の衆会は清浄で、^{しむがら} 糞穢（palāva）は無く、（まさしく“新しい教法”を聴聞するに相応しいものとして）確立されたのである。この（衆会）は全て無益なもの（= 糞穢）は取り除かれた核心（sāra, 真髓）に樹立されたのである。

この二偈は、長行 [15]「私の衆会は糞穢は無く、無益のものは取り除かれ、“信仰（śraddhā-sāra）の核心”に（しっかりと）樹立された」(36, 13) に相応する重偈であるが、しかし、それはあくまで表面上のことであって、実質的内容は決してそうでは無く、この退出した五千の比

丘らを指して〔偈40〕で「(釈尊はなんと、彼らは)衆会の“穢れ”であると認識した上で、会座から追放した(√ dhvaṃs)」と、極めて苛酷な判定を下している故に、先の〔偈38〕、〔偈39〕と同じように、後になって、別人の手になる“後分”、それも、第二次的“後分”であり、その上で、ここに移されたものなのである。

次に、

〔偈42〕 舍利弗よ。私の冒蕪 (=これから語られる“新しい教法”)を聞くべし。人中の至高者たちによって覚られた“この法”(esa dharma. = 正覚)がどのようなものであるか(yathā)、(しかも)導師たる仏たちが無数の“方便”(upāyakaṣālya. = 衆生に真実を明かすまでの暫定的な仮の手段、それと、それによって説かれた“仮の教え”(= prajñapti. 仮施設)と)でもって(その正覚内容を)どのように語っているか(を聞くべし)。

これもまた一見、オリジナル『法華経』の〔校訂1〕で、開口一番、「仏智は一切の声聞、独覚、菩薩にとって難解である」と宣告し、さらに〔2〕「仏の意図」のこれから語られるところ(saṃdhā-bhāṣya)もまた難知である」と言って、聴衆の懐いていた甘い期待感を木端微塵に打ち砕いた釈尊の言葉に対して、それでは、これまで説かれてきた三乗の教説は一体、“何”なのかという、聴衆の疑念に答えて、〔3〕「(それは)衆生の様々な事物に対する執著から解放するために、原因…語源解釈等の、それぞれに(対応する)〈巧みな教化方法(upāyakaṣālya)を用いて(じつに)諸の“衆生自身に起因する教法”(sva-pratyaya-dharma. 三乗(=声聞乗、独覚乗、「大乘・菩薩乗」の教法)を解き明かしてきたからである」(28. 11-14)に一往は相応する重偈と思えようが、しかし、ここでも決してそうでは無いのである。即ち、ここでは〈巧みな教化方法(upāyakaṣālya)を“方便”の意味に摩り替えて、これまで説かれてきた諸の教法はあくまでも“方便”の行使によって説かれた“仮の教え”(prajñapti. 仮施設)であった、と明かし、それ故に、これから説か

れる“新しい教法”（「真の仏法」）を聴聞すべしと、会座に留まっている比丘らに厳しく宣告しているのである。

これを承けて、さらに次のように言う。

〔偈43〕 それらの者 (te)、(即ち)、ここに居る (iha) (幾) コーティの生類の意向がどのようなかを知って、また (彼らのこれまでの) 所行 (cari) と、種々の“強い志向” (adhimukti. = 願望、志願 ≠ 誓願) を (知って)、それら (衆生の過去世に積んできた) 種々様々な (善悪の) 業 (karma) を知って、また、彼ら (衆生) によって前世で (積まれた) 善根が “何” であったか (yat) (を知って)、

〔校訂偈44〕 私 (= 釈尊) は様々な“語源解釈”でもって、“原因”でもって、(即ち) それら生類たちに “これ” (ima. = “方便”) を説き明かす (samprakāṣayāmi. 「現行本」は 'samprāpayāmi' なれど、意味通せず、私に校定)、そして “理由” でもって、(數) 百の “例証” でもって (= “方便” たる “仮施設” (仮の教え) でもって) 一切衆生を様々に満足させているのである。

これら四偈の所説内容は、じつに“後分”であるところの所謂「五仏同道段」の「過去仏章」、「未来仏章」、「現在仏章」、「釈迦仏章」のそれぞれにおいて繰り返し述べられているところの、「(それらの無量諸仏は) 様々な“能演”(= 説法というパフォーマンス) の顕示たる種々の原因、理由、譬喩、所縁、語源解釈などの“方便”を用いて種々の“強い志向”を有する (adhimukta) 衆生の、[種々の素質 (dhātu) と意向を有する (āśayāna) ところのその] 意向を知って、(それに応じた) 教法を説いてきた」(37. 29-40. 8) と同じことを述べているのであって、それ故、これらもまた、“後分”であること明白であり、長行 [23] 「大乘・菩薩乘」(その中核は「般若経」) は “唯一の乗”、即ち、“第一乗”、“最勝の乗”にして、独覚乗は “第二の乗”、声聞乗は “第三の乗”と主張する「[般若経] の“巻き返し”」の一環であって、それも、その語り手とは全く別人の手になる “第二次的後分” に他ならないのである。

(2)

次に、

[偈45] 私 (= 釈尊) は「修多羅」を、同様に「伽陀」、そして「本事」、
「本生」、「未曾有」を説き、「因縁」と数百の様々な「譬喩」、また
「祇夜」、同様に「優婆提舍」を説く。

ここに、これまで全く出てこなかった「修多羅」などの語句が存しており、これは、伝統的正統派仏教(即ち、声聞乗)の仏の「金口直説」として伝承してきた『阿含』の“九部経”を指したもので、しかも、これまでの長行部の重偈としての偈頌部とという文体とは全く異なり、ただ偈頌だけのもので、その所説内容も、『法華経』の〈仏乗〉に対して反駁する『般若経』の“巻き返し”たる“後分”ではあるが、その反駁の度合をより一層過激化させたものなのであって、これまた、これまでの語り手とは全く別人の手になること明々白々である。さらに、続けて次のように言う。

[偈46] (私は、これら“九部経”を説いて) 愚かで、下劣な(物事)で満足し(hīna-abhirata)、(かつて)多・コーティの仏の下で修行を行じたことも無く、輪廻(=生死)に食著し、大いに苦惱し続けているところの、それらの者には“涅槃”(nirvāna、これは究極の正覚獲得ではなく、単なる苦惱の消滅)を説示する(即ち、小乗(hīna-yāna、劣乗)たる“声聞乗”を説くのである)。

[偈47] (それというのも) 自存者(=仏)は(これら愚かな者らを)仏の智(buddhasya jñāna)に目覚めさせる(prabodhana)のために、この“方便”(upāyakauśalya)たる“仮の教え”の説示であり、(それ故)「お前たちはここなる世界で(=現在世の生において)仏に成るであろう」とは決して告げることはないのである。

ここに謂う‘upāyakauśalya’はオリジナル『法華経』の長行〔3〕や〔18〕の〈巧みな教化方法〉の意味では無く、あくまでも“方便”、即ち、衆生に真実を明かすまでの暫定的な仮の手段、そして、その行使によ

る“仮の教え”という意味なのである。

〔偈48〕それは“何故か” (kim kāraṇam, =逆に言えば、それならば、どうして始めから“真実の教え”を説かないのか)。(凡そ)“如実の人” (tāyin, =如来)は時をじっくりと観て、“適時” (kṣaṇa, 一瞬の好期)を見て (=捉えて)、その時にこそ (“真実の教え”)を語るなのであって、その当の“適時” (so ayam kṣaṇaḥ)が今、やっと得られたのだ。それで (yena)、(如来の一人である私 (=釈尊)は)ここで (iha)“真に決定的なこと” (bhūta-niścaya, =“方便”を捨てて、即ち、“仮施設”たる声聞乗ではなくて、“真実の教え”たる「大乘・菩薩乗」(その中核は「般若経」≠「法華経」)を告げるのである。

〔偈49〕(こうして)衆生のさまざまな能力の度合に応じて (sattva-balābalena)説き明かされたところの、かの九つの支分から成る私 (=釈尊)の教誡 (śāsana, =九部経、それを「金口直説」とする伝統的正統派仏教)も、(じつは)“恩恵を与える者” (vara-da, =仏)の智への趣入 (praveśana)の為に、私によって説示されたこの“方便”(による“仮の教え”)に他ならないのである。

ここにおいて、じつに伝統的正統派仏教たる、現実に存する部派仏教を指して、それは“方便”の行使による“仮施設”にして、決して「真の仏法」(‘saddharma’)では無い、と断言している。その上で、一方では、次のように言う。

〔偈50〕ここには(出家修行者として)常に清浄で (=秀れた持戒者で)、明晰で、純潔で (=梵行を修し)、温順で、(すでに過去生において)多・コーティの仏の下で“為すべきこと” (adhikāra, ここでは、仏に供奉するという菩薩行)を為し終っているところの“仏の息子”(=大乘の菩薩)らが現にあって (ye)、それらの者には(私は)諸の“方等經典”類 (vaipulya-sūtrāṇi, =初期大乘經典、その中核は「般若経」)を告げるのである。

〔偈51〕これらの者 (te)は、今、このように(内にあってはすでに)

“意樂成就の者”（āśaya-samanvita）で、（外面にあっても、秀でた持戒者として）清浄な姿を備えた者（＝先の会座から追放された五千の比丘らとは全く異なった者）なのである。（それで）その者らには（諸の方等經典を説いて）「将来、“（衆生を）利益し、慈悲を有する者”（hita-anukampaka、＝仏）に成る」と告げる。

この二偈は、口承に錯綜があると思える故に、次のように私に校定する。

【校訂偈50】 ここには、（出家修行者として）常に清浄で（＝秀でた持戒者で）、（意識は）明晰で、純潔で（＝梵行を修しており）、（所作は）温順な（＝粗野ではない）“仏の息子”（＝大乘の菩薩）が居て（ye）（＝〔偈50ab〕）、それらの者（te）はじつにこの様に（内にあっては）“意樂成就の者”で、（外面にあっても、秀でた持戒者として）清浄な姿を備えた者であり（＝〔偈51ab〕）、

【校訂偈51】（その上、すでに過去生において）多・コーティの仏の下で“為すべきこと”を為し終えた者（krta-adhikāra）である。（それで、私は）彼らには“方等經典”を告げる（＝〔偈50cd〕）。『未來生に“（衆生を）利益し、慈悲を有する者”（hita-anukampaka）、（即ち）仏と成るであろう』と、（私は）彼らに告げるのである（＝〔偈51cd〕）。

こうして、この二偈は、オリジナル『法華経』の〈仏乗〉に反駁して、「大乘・菩薩乗」（＝『般若経』）こそ“真実の教え”に他ならないと主張する「『般若経』の“巻き返し”」の一環であり、しかも、これをここに持ち込んだ者は、その“巻き返し”の“後分”たることを出来る限りは、隠し通さんとして、「菩薩」の語を用いず済まそうとする苦心の末の叙述なのであって、そこに、釈尊の開口一番〔校訂1〕「仏智は一切の声聞、独覺、菩薩にとって難知である」の「菩薩」を削除した者と同一人の仕業に違いないことが窺われるのである。

さらに続いて、次のように言う。

【偈52】 それらの者（＝大乘の菩薩）全ては、（この“方等經典”を）聞

いて、「我々は“生き物の中の最勝の者”(jagat-pradhāna, = 仏)に成るであろう」と、“歡喜に満たされた者”となったのである。それで (punah)、私はそれらの者の(過去の)所行 (caryā, ここでは菩薩行)を知って、方等經典を説き明かしたのである。

〔偈53〕そして、“この最高の教誡”(etam agryam śāsanam, = 「大乘・菩薩乘」)が(それらの者によって (yehi) 聞かれたところの、その当のこれら者 (ime te) は導師の“(教法) 聽聞者”(śrāvaka,⁽³⁾ = ここでは、前偈の「方等經典、即ち『般若經』を中核とする「初期大乘經典類」の“聽聞者”)らは、それがたった一偈が聞かれただけであっても、あるいは、憶持されただけ(であっても)、全ての者の正覚(獲得)に(何ら)疑問は存しない(のである)。

この二偈は、前の〔校訂偈50〕、〔校訂偈51〕を詳述するもので、伝統的正統派仏教たる声聞乘に対して新興の大乘仏教、即ち、『般若經』を中核とする「大乘・菩薩乘」こそ“真の仏法”(saddharma)であると、それも「大乘」(mahāyāna)とか、「菩薩」(bodhisattva)という言葉を全く用いることなく——なぜなら、これらの語を用いるならば、この自己の主張がオリジナル『法華經』に反駁する“後分”(後から持ち込まれた異質のもの)であることが露顕するから——、ひたすら隠し通し乍ら主張するところの第二次的後分なのである。

(3)

この後、さらに次のように続く。

〔偈54〕(A) 世間において、“乘”(yāna) はじつに“唯一”(eka)であって、(それに継ぐ)第二の(乘)など存在しない。況んや(hi)、第三の(乘)は決して無い。(B) 但し、種々の乗の存在を顕示する(upadarśayanti)人中尊たちの諸の“手段”(upāya, = “方便”(upāyakaūśalya)は除く。

この(A)の「世間において、“乗”は“唯一”である。第二の(乗)は存在しない。況んや、第三の(乗)なんて決して無い」は、一見、長

行〔18〕「如来は“唯一つの乗”に依って（ekam eva yānam ārabhya）
 「正法」を説示する。即ち、〈仏乗〉である」や、〔26〕「（この〈仏乗〉の
 他には）如何なる“第二の”、或いは“第三の”乗など存在しない。こ
 のことは十方世界の一切處において「常の法」（dharmatā、普遍の法則）
 である」と同じことを述べているかのようであるが、しかし、それはあく
 まで表面上だけのことであって、決してそうでは無い。なぜなら、こ
 の偈頌部において、ここに至るまで、“乗”といえは“声聞乗”と“大
 乗・菩薩乗”との二つしか出てこず、その上、「正法」とか、〈仏乗〉と
 いう語は全く無い。それ故、「この“乗”は“唯一”である」という、
 その“乗”が〈仏乗〉を指しているとは到底考えられないからである。
 これらのことから、この偈の本意は、仏が種々の乗を説示したのは、あく
 までも“方便”を行使したその結果に他ならないと言うことなのであ
 る。即ち、「声聞乗」は、その“方便”の行使によるところの、あくま
 でも“仮施設”、つまり、真実を明かすまでの暫定的な“仮の教え”な
 のであり、それに対して「大乘・菩薩乗」は、その“方便”を捨てて真
 実を明かした“真^{まこと}の教え”に他ならないと言うのである。それ故、こ
 こで、この「大乘・菩薩乗」を指して、'ekam hi yānam' と言うも、そ
 の真意は、なんと“唯一つ”（eka）を“第一の”（prathama、最高の）の
 意味に摩り替えて、その上で「声聞乗」は“仮の教え”、「大乘・菩薩
 乗」は“真実の教え”と主張しているのである。このことをはっきりと
 表明せんとして、（B）「（声聞乗などの仏の）“方便”として顕示したと
 ころは除く」と述べているのである。つまり、逆に言えば、それに継ぐ
 “第二の乗”——これは「独覚乗」を指している——は決して“仮施設”
 （仮の教え）ではなく、厳然と存在し、“第三の乗”——これはまさ
 しく「声聞乗」のこと——は、これまた“仮施設”などではなく、現
 に存在していると言うのである。こうして、この〔偈54〕は『法華經』
 の〈仏乗〉に反駁する「『般若經』の“巻き返し”」の一環にして、しか
 も「過去仏章」～「釈迦仏章」全体の後分に対する“第二次的後分”に他

ならないのである。

(4)

〔偈55〕世間の導師 (= 仏) は “仏の智” の (bauddhasya jñānasya) “解き明かし” (prakāśana) のために (artham)、世に出現するのである。(それ故) じつに (仏の) 為すべきこと (kārya) は “唯一” (= 最高) であって、(それに継ぐ) “第二の (為すべきこと) などない。(即ち、) 諸仏は “劣った乗” (hīna-yāna, = 小乗たる声聞乗) によって (衆生を) 導くことは無い。

〔偈56〕自存者 (= 仏) は、覚ったこと (buddha) が何で (yat)、いかようで (yathā)、いかなるようで (yādrśa)、また (十) 力、(四) 静慮、(十八) 解脱、(五) 根が何で (ye) あれ、自らが安住している処に (yatra)、じつに、その (同じ) 処に (tatra)、衆生もまた、安住するようにしたいのである。

これも、長行 [19-(B)] 「凡そ如来たるもの “唯一^{ただひと}つの仕事” のために (eka-kṛtyena)、“唯一つの任務” のために (eka-karaṇīyena)、世に出現する」と、〈仏乗〉の説示をもって “唯一つの仕事、任務である” と同じことを述べていると思えるが、これまた、決してそうでは無く、「大乘・菩薩乗」の説示——それは取りも直さず『般若経』の説示に他ならない——こそ所謂「仏出世の本懐」であることを主張しているのであって、仏が劣乗、即ち、声聞乗でもって衆生を教導するのは、あくまでも “方便”、即ち、“真実の乗” ——ここで謂えば「大乘・菩薩乗」——を説示するに至るまでの暫定的な仮の手段なのであって、それを言うのが、「諸仏は究極的には劣乗でもって衆生を導くことは決して無い」という文なのである。それ故、繰り返し言うが、これもまた「『般若経』の “巻き返し”」にして、しかも第二次的後分なのである。

〔偈57〕(それ故、私 (= 釈尊) も、一点の) 塵も無い、優れた “覚り” (bodhi) に触れた (= 獲得した) からには、もし、僅か一人の衆生でも “劣った乗” (hīna-yāna) に定住させたまにするならば、じ

つに私には“慳食”という^{とが}咎があるということになるであろう。それは私にとって相応しいことではない。

〔偈58〕私には決して“慳食”などは存在しない。私には嫉妬は無いし、まして欲望も、食りも無い。私に備わった一切の性質は悪の根絶されたものなのである。こうして (tena)、私は、世間 (の人々) の (このような) 丁知 (anubodha) に従って “ブッダ” (buddha、覚った者、即ち、聖者) である (と呼ばれているのである)。

〔偈59〕じつに私は (“ブッダ” の有する三十二の) 特性でもって飾られた者 (citrita) であり、これら全世界を輝やかせているのであり、これら (仏のみの有する) “特質の自性の (何であるか) の標識” (dharma-svabhāva-mudrā) を顕示しているのである。(それによって、私は) 無数・百の生類によって “尊敬されている者” (purāṣ-krta、聖者) なのである。

この〔偈59〕の ‘dharma-svabhāva-mudrā’ を「渡辺詳解」や諸「日本語訳」は全て、「妙」「為説実相印」(8b3) に追従して、長行〔6〕の所謂「諸法実相」を指すと見ている。確かに、これは〔6〕や、さらに遡れば「序品」の「日月灯明仏過去譚」の〔偈79〕や〔偈98〕の「諸法実相」を説く文言と全く同じである。けれども、ここでそのような「諸法実相」を説示する」というのは唐突であって、全くもって不可解極りなく、到底、そのようには解し得ない。それ故に、「(仏のみの有する特質の自性の何であるかの) 標識」と私に訳したのであり、それによってこそ、文脈は一貫して、よく通じる。その上、これら三偈は、一見、長行〔19〕の「如来一般の章」に付随する〔20〕「釈尊自身についての章」に相応するよう思えようが、しかし、それはあくまでも表面上のことであって、その所説内容は、釈尊の有する特性をただ一途に称讃すると共に、一方では、これまでに説いてきた教法、即ち、伝統的正統派仏教たる部派仏教、つまり“声聞乗”をもって“下劣な教え”(hīnayāna) と断定し、その上で、今、これから説かんとする“新しい教法”

(=「大乘・菩薩乘」≠〈仏乗〉)こそ、まさしく“最勝の教え”であることを会座の全員の心に予め刻み込まんとしているのである。

さらに、

〔偈60〕 舍利弗よ。(そこで) 私は次のように思念している。「一切衆生 (sarva-sattvāḥ = 次に明かす二種類の衆生の全て) が (私と) 同じように (yathā)、三十二の特徴を保持する者 (-dhārin)、自ら輝く者、世間知、自存者にいかにして成りうるか」(と)、

〔偈61〕 (世間には、下劣な物事で満足し、過去世の生において全く仏の下で修行を行じていない者らと、一方では、すでに修行を行じてきた者らの二種あることを) 昔からずっと見てきている通りに、(そして、それらの衆生を全て仏に成らしめんと) 思念していた通りに、(ここに、私はこのような仏に成ったことによって) かつて私の作意の通りに、(今、遂に) この私の“強い志願”は成就するに至ったのである。(それ故に、今迄) 正覚を覚つて後、(直ちに、その正覚内容を) 説き明かすことは無かったのである。

〔偈62〕 (なぜかと言えば) 舍利弗よ。もし、私が (下劣な物事で満足している) 衆生に向つて (直ちに) 「正覚に向けて願求 (chanda) を起せ」(と) 告げても、その場合、無知なる者 (= 過去世で、全く修行していない者らは) 全て困惑するだけであり、(ましてこの後の) 私の“よく説かれたもの” (su-bhāsita, = 「真の仏法」) にして「大乘・菩薩乗」を決して理解することが出来ない (からである)。

〔偈63〕 (それというのも) それらの者を私は次のようであると知っている (からである)。(即ち、彼らは) 過去の生において、(行ずべき) 修行を行じておらず、愛欲の^{まが}性に固執し、貪欲で、渴愛によって懊惱^{おんが}されて、痴^{おろか}な心となっている者であり、

〔偈64〕 彼らは愛欲のために悪趣に墮し、六道において苦しめられる者であり、彼らは幾度も (輪廻・転生を繰り返して) (ただただ) いたずらに墓地を拡張してきただけであり、苦によってさいなまれ、

福分の少なき者であり、

〔偈65〕常に（邪）見の密林に執われた者で、“有る”とか、“無い”とか、同様に、“有って、無い”とか、作意された六十二の（邪）見に憑依して、存在もしない事象に依りて住しており、

〔偈66〕度し難く、高慢で、欺瞞的で、諂曲で、虚偽で、所聞（śruta、= 仏法の聴聞）少なく、愚かであり、彼らは、なんと幾・千・コーティの生にわたっても決して“ブッダ”（“仏”・聖者）という良き言葉さえも聞くことがなかったのである。

ここにおいて、釈尊は成道後、“どうして”直ちに正覚内容を衆生に説き明かさなかったのか、その理由について、伝統的正統派仏教たる声聞乗の比丘らは、愛欲に溺れ、度し難く、三悪趣に墮し、邪見に捉われ、“ブッダ”（= 覚った人）という言葉さえも聞くことが無かった者であった等々と、あらん限りの語句を費やして、延々とその機根の下劣なることを述べて、その上で、

〔偈67〕舍利弗よ。その場合には（万、止むを得ず）“方便”（衆生に眞実を明かすまでの暫定的な仮の手段、そしてその行使による“仮の教え” = 「声聞乗」）でもって、「（お前たちは）苦を終滅させよ」とのみ、告げたのである。（即ち）苦惱に痛みつけられている衆生を見て、“涅槃”——正覚の境地ではなく、単なる苦の消滅という境地——を顕示する（即ち、“仮の教え”として声聞乗を説く⁽⁴⁾）のである。

これは、既存の伝統的正統派仏教（= 声聞乗）をもって、あくまでも眞実を明かすまでの暫定的な“仮の教え”であると断定するものである。

それでは、“方便”ではない“眞実の教え”とは“何”か。それに応えて次のように言う。

〔偈68〕（私は、このような声聞とは全く別の者に対しては）次のように語る。「これら一切法（sarva-dharmāḥ、= 森羅万象）は常に寂滅しており（nitya-nirvṛta）、その始めから（= 本然として）寂靜である（ādi-prasānta)」。そして、（その）当の“仏の息子”（buddha-putra、= 菩

薩)は(為すべき)修行(caryā, =菩薩行)を成満して、将来にジナとなるであろう(と)。

ここに謂うところの「一切法は常に寂滅しており、始めから寂靜である」とは、初期大乘經典類の中核たる『般若經』の主張する「一切法の空・無自性なること」を指している故に、これは、声聞乗が“方便”に依る“仮施設”、“仮の教え”であるのに対して、『般若經』を中核とする「大乘・菩薩乗」こそが“方便”を捨てて説かれた“真実の教え”に他ならないと主張するものである。しかし乍ら、この主張は、たちまちにして、本来の『法華經』の長行〔3〕「(凡そ如来たる者、衆生の多様なるに依じて〈巧みな教化方法〉を用いて、始めに諸の『衆生自身に起因する教法』(svapratyayān dharmān, =三乗の教法)を説く」と矛盾する。それにも拘らず、ここでは、その〈巧みな教化方法〉(‘upāyakaūśalya’)を“方便”(=衆生に真実を明かすまでの暫定的な仮の手段、そしてそれよって説かれた暫定的な教法、“仮の教え”)の意味に強引に摩り替えて、声聞乗は“仮の教え”、それ対して「大乘・菩薩乗」(=『般若經』)こそ“真実の教え”であるとし、『法華經』の〈仏乗〉——それは「ほさつ・鼓舞」にして、「仏智の直観」(=“一切衆生本来からほさつ”)を衆生に示し、理解させ、悟認させて、仏智に至る道に導入すること——に反駁する「『般若經』の“巻き返し”」に他ならないのである。このことは、逆に言えば、この『法華經』の説く〈仏乗〉は、『般若經』にとってまさしく己の致命傷であること、謂わば“アキレス腱”であることを露呈しているのである。

〔偈69〕けれども(tu)、三乗(=声聞乗、独覚乗、大乘・菩薩乗)を説き明かすという(yat)このようなことは(eva-rūpa)、じつに私にとってはあくまでも“方便”なのである。じつに“乗”は唯一(eka)であり、(仏の)“教導”(naya)は唯一、導師たちのこの説示(deśana, ここでは「大乘・菩薩乗」)は(これまた)唯一なのである。ここに謂う「三乗」とは、上記の伝統的正統派仏教の声聞乗と独覚乗

——但し、この存在はテキストの文面上ではどこにも述べられていないが、それは凡そ独覚たる者、己の覚りを他人には説かないのであるから、当然のこと——との二つと、それに「大乘・菩薩乗」を加えた計三つの乗を言うのであって、しかも、この最終段偈頌部にあつては、この三つの乗の他には、いかなる乗も、全く出てこないのであるから、ここで「三乗の説示は“方便”である」というも、三乗の全てが“方便”の行使による“仮の教え”だというのでは決して無く、次下に「“乗”は唯一めいいつである（eka, =第一、最勝）」とある、その“乗”、即ち“最勝の乗”は、これら三乗のうちの、声聞乗、それに独覚乗を加えた二つの乗の“仮の教え”であることを除けば、残るところは「大乘・菩薩乗」しか無いのであるから、じつに三乗のうちの声聞乗、独覚乗の二つは“方便”による“仮の教え”なれども、それに対して残る「大乘・菩薩乗」こそ“唯一めいいつ”、即ち、“第一の”、“最勝の”、“最高の”乗にして“真実（を明かした）の教え”であると主張しているのである。さらに、続いて次のように言つて、“止め”を刺している。

〔偽70〕（もし）ここに居る誰か或る者らに、狐疑（kāṅkṣa）があるならば、（その）狐疑、そして、同様に疑問（saṃśaya）（があるならば、それ）は除かれるべきものである。（なぜなら）世間の導師たちは決して“間違つたことを語らない者”（an-anyathā-vādin）である。（それ故に）“この乗”は唯一めいいつ（eka）（第一・最高）であつて（＝即ち、）「大乘・菩薩乗」であつて（何か別の）第二の（乗）（など）は無い。

これは、一見、長行〔17〕「私は“間違つたことを語らない者”であり、〔26〕「私（＝釈尊）こそ、“乗”は“唯一めいひとつ”（eka）であるに依つて、〔正法〕を説示する。即ち、（それは）〈仏乗〉である」に相應すると思えようが、これまた決してそうでは無い。なぜなら、ここに「乗は唯一めいひとつ（eka）である」という、その本意は、長行〔26〕のように〈仏乗〉を指しているものではなく、〔24〕に謂うように「大乘・菩薩乗」に他ならないからである。こうして、これもまた、『般若経』の“巻き返し”」

でなくして、一体“何”であろうか。このようにして、「法華経」の〈仏乗〉に対する「〔般若経〕の“巻き返し”」をめぐって、次々と別人が登場してきて、それぞれがてんでに己の異なった見解を披瀝しているのであって、それはまるで“コンクール”のような観を呈しているのである。

(5)

ところで、長行〔26〕は、そもそもが本来「法華経」にあつては、この最終段長行部の結文であつたように、ここでも〔偈42〕から始まってこの〔偈70〕に至るまでの、一往の総括であるように思える。それ故、次の〔偈71〕以降は、同じ“後分”であってもこれまでとは全く変る別人の手になる、第三次的後分である。

〔偈71〕過去の世のそれらのいひ(数を量るとしても)決して量り得ない無数の劫(の間)に、如来たちが存していた(=出現した)し、無数・千の仏が入滅していったのであり、

〔偈72〕それら全ての人中尊たちによって(この)清浄なる教法(dharma viśuddha, =ここでは、勿論〈仏乗〉ではなく、「大乘・菩薩乗」を指す)が比喩や原因、理由などの無数・百の“方便”でもって、数多く、説き明された(のである)。

〔偈73〕そして、それら全て(の如来たち)は(最後には)“唯一めいいつの乗”(ekayāna, 最勝の乗, =「大乘・菩薩乗」≠〈仏乗〉)を説示した(のである)。(こうして)不可思議・千・コーティの生類をして“唯一の乗”を理解せしめ(avatārayanti)、“唯一の乗”において成熟せしめる(paripācayanti)(のであつた)。

〔偈74〕(さらに)ジナたちには、他にも種々の“方便”があつて、それら(=方便)でもって(yehi)、“この最高の教法”(=「大乘・菩薩乗」)を説き明かしている(のであつた)。(即ち)如来たちは天と共なる世間にあつて、(衆生の)(正覚獲得に向けての)“強い志向”(adhimukti)や意欲(āśaya)を知つて(いるのである)。これら四偈は、長行の「過去仏章」に一往は相応するところであつて、

それ故、ここに謂う 'eka-yāna' は、長行 [18] の「凡そ如来たるもの、^{なだひと}“唯一つ”の乗 (ekam yānam) によって『正法』を説く。即ち（それは）〈仏乗〉である」とは全く異なっており、「三乗」のうち、“方便”によって説かれた声聞乗、独覚乗の二乗は“仮の教え”、それに対して、「大乘・菩薩乗」は“方便”を捨てて説かれた“真実の教え”に他ならず、即ち、それは“唯一^{かいつ}”の乗、あくまで“第一の”、“最勝の”、乗なのであることを強調しているのである。それ故、これもまた「『般若経』の“巻き返し”」である。

これに続く偈頌部は、この過去仏の在世時の下にあった衆生について次のように述べるもので、

【偈75】 その当時に (tahi, 現に)、①（これら過去諸仏に）面と向い合っていて (sammukham, = 仏在世時)、(この) 教法 (= 「大乘・菩薩乗」) を聞いている者、(さらには) ②（すでに、さらなる過去世で、これまた、仏から直に）聞いた者ら、③（仏に）“布施”を与え、戒を修し (= “持戒”)、“忍辱”によって一切の宗教行為 (caryā) を成就し終った者ら、

【偈76】 (また) ④ “精進”でもって、⑤ “禪定”でもって為すべき修行 (adhikāra, = 菩薩行) を行じた者ら、(さらには、彼らによって) ⑥ “智慧”でもってこれらの教法 (= 「大乘・菩薩乗」) が思惟され (cintita)、さらには⑦他の種々の福德⁽⁵⁾ (punya) が積まれた (krta) ところの、それら全ての者 (te sarvi, = 大乘の菩薩ら) は (すでに) 正覚において“已得者” (lābhin, = 仏と成った者) であった (のである)。

これら二偈は、その過去諸仏の下で、在世時に (= 仏に面と向い合っていて)、あるいは、すでに、より前の世で、この「大乘・菩薩乗」を (仏から直に) 聞いた者、その説き明かす“六度”の菩薩行を实践した者らは全て (一人も漏れることなく)、「すでに仏と成った」と言うことによって、「大乘・菩薩乗」こそが“方便”を捨てて説かれた“真実の

教え”であることの証拠とせんとしているのである。それ故、これもまた、本来の『法華経』の説き明かす〈仏乗〉に反駁する『般若経』の“巻き返し”の、しかも、それとは全く別の者の手になるより過激化したものに他ならないのである。

これに続く次からの偈頌は、先の二偈がそれら過去諸仏の在世時に居た衆生についてであったのを承けて、今度は〈仏滅後〉の衆生、それもあくまで「大乘・菩薩乗」に属する出家の比丘、比丘尼について述べるものである。

〔偈77〕それらジナたちが入滅した後であって、それら（仏）の教法領域（śāsaṇa）下で、その場合、誰であれ衆生（=大乘の菩薩）の忍辱で（kṣānta）、自制し（dānta）、よく（己を）調伏した（vinīta）ところの（ye）、それら（te）の者全ては正覚において“已得者”（lābhin）となったのである。

ここに謂う「忍辱で、自制し、よく（己を）調伏した」者とは、大乘仏教全般における模範的な菩薩像を表す語句であって、それ故、過去諸仏の〈仏滅後〉にあっても、そのような菩薩は「すでに仏と成った」と明かして、これまた「大乘・菩薩乗」こそ、“唯一の乗”、即ち、“最勝の教え”であると主張するものである。

（6）

これに続く〔偈78〕から〔偈96〕に至る十九偈は、今度は、〈仏滅後〉における一般民衆の、仏教に関する所業について述べるものであって、所謂「小善（による）成仏」と称されてきたが、極めて唐突で、不可解なものである。それは差し措くとして、まずはその所説内容を見るに、①〔偈78〕「それらジナたちの滅後、仏の舍利に対して、“プージャー”（pūjā = 何であれ“聖なるもの”に礼拝・供養することによって、「現世安穩・後生善処」という果報が得られるとする、インドの宗教全般における根本基盤たる“民族宗教”）を為す者」、②ここに一人の聖者（= 仏陀）が生きて在すことを標示する覆鉢型の人工造形物（stūpa = 仏塔）を建立する者、

さらには、③宝石から粘土に至るまでを素材にして、三十二の特徴を備えた“聖者”を表示せんとして（uddiśya）、像（bimba、ここでは勿論、仏像）を製作する者、④壁に仏の像（vighraha）を画く者などを挙げて、

〔校訂偈88〕それらの者（即ち、上記の①舍利供養から④壁に仏を描くことをなした者）全ては正覚における“已得者”となった。そして（仏と成った後は）それらの者全ては、今度は慈悲ある者として（説法を）なした。（こうして）それらの者全てはコーティの生類を（苦から）濟度し、「大乘・菩薩乗」に属する）多なる菩薩を（正覚に向けて）鼓舞する（samādapenta）（のであった）。

ここに、①舍利供養から、仏塔建立、仏像、仏画の製作という行為だけで“仏に成った”と言うように思えようが、そのようなことは絶対に有りえない。なぜなら、インド民族にあつては、いかなる宗教であれ、その宗教の説く教理の領解と、その上での衆生の主体的宗教行為、即ち、“行”の実践がなされるという“知行双運”によってこそ、その宗教の掲げるゴールの達成があるのであって、一神教のように、ただただ神（唯一絶対者）への帰依を説く「神の、神による、神のための宗教」ではなく、あくまでの我々衆生の主体的宗教行為を不可欠とする「人間の、人間による、人間のための宗教」なのである。それ故に、‘te sarvi bodhāya abhinah’（それらの者は全て正覚における“已得者”となった）を「版本」は〔偈87d〕とするのを「土田本」は〔偈88d〕と校訂し、諸「日本訳」は全て、「それら全ての者は慈悲ある者となり、コーティもの衆生を濟度して、多なる菩薩らを鼓舞し、（その後）それら全ての者は正覚における“已得者”となった」と説解している。しかし、これは全くの誤訳であり、事実は全く逆であつて、「仏に成ったから、それでこそ今度は、無量の衆生を教化する」ことが出来るのである。

次に、〔偈89〕から〔偈96〕までは、このような造作物（仏塔から仏像、仏画）に対して“プージャー”（礼拝・供養）を為す様々な衆生について述べる。

〔偈89〕 如来たちの舍利 (dhātu) に対して、あるいは仏塔に、また粘土造りの仏像に、さらには壁画 (の仏) に、(童子が戯れに作った) 砂の塔にさえ、花や香を捧げる者ら、

を始めとして、雅楽を奏した者など、〔偈91d〕「それらの者全ては最後には正覚において“已得者”となった」と言い、

〔偈94〕 壁に描かれた善逝の像にたった一つの花を供養したとしても、それも、たとえ散乱心でもって供養したとしても、それらの者は(その後)順次にコーティの仏に出会う(のであった)。

と述べて、終には〔偈96d〕「それらの者全ては、この最高の正覚 (agra-bodhi) を獲得した者 (prāpta) となった」と言って、この「小善成仏」段を結んでいるのである。

このような舍利供養や、ここに“聖者”(=仏)の^あ在^すことを標示する仏塔の建立、その仏の^あ生^{きて}在^す姿を表わす仏像の製作、壁に仏の姿を描くこと、その上で、それらの造作物を“生きた聖者”として“プージャー”(=礼拝・供養)をなすところの「一般民衆や出家比丘らの全てはすでに仏と成った」と事細かに述べて、それらの所行を賞讃しているのであるが、“なぜ”このような事を、突如、ここで述べるのか、と問うならば、つぎのように考えられる。

そもそも、仏教やジャナイ教等の六師外道、さらにその他の、総じてバラモン教に対抗して興起した新しい多くの宗教は“沙門”(śramaṇa)の宗教と呼ばれ、それら全ては“出家”(pravrajyā、=家(=妻子・親・親族等)をはじめとする、“世俗の一切の放棄”)を大前提とするのであって、その上で、ただただ“苦行”(tapas)と“瞑想”(dhyāna)によって、ひたすらにバラモン教のなかで、ウパニシャッドの哲人たちが発見し、そこに到達した“解脱”(mokṣa、一切の束縛からの絶対的解放、独存、自存、真の人間完成)を目指す宗教であった。そして、このような“沙門”、即ち“出家者”が、餓死すること無く、生きてゆけたのは、インド民族がはるか古代から現代に至るも、本然として有するところの、

“プージャー（＝聖なるものに対する礼拝・供養が「現世安穩・後生善処」という果報（＝利益）を産む）というインド民族固有の“宗教心”、それによる仏塔信仰などの“民族宗教”に基づいているからなのである。そして、その“聖なるもの”の一つに、はるか古^{いにしへ}の昔に、世に出たという“聖者”の予備軍と見做されたのが“沙門”（＝出家者）であったのである。

このような状況下で、仏教の開祖・釈尊はクシナガラで入滅したのであり、そこで、仏の遺体は在地の部族の手によって火葬され、そこに残った遺骨（śarīra, 舍利）を求めてやって来た者らにそれらは八分され、遅れて来た者は、薪の灰、さらには空の骨壺を持ち帰って、各地に、頂きに傘蓋を立てて、ここに一人の“聖者”が生きて在^{まゐ}ることを標示する覆鉢型の、謂わば“土まんじゅう”の如き人工造形物、即ち、仏塔（stūpa）——インドにあって、それまでは、“聖なるもの”は、巨大な岩石や特定の樹木（＝仏教における菩提樹）や特定の靈跡などの、自然物であった——が、始めて世に出現したと、仏伝は言う。このような仏塔に、上述の偈頌が言うように“プージャー”即ち、礼拝・供養がなされたのであり、それが世俗の一般民衆に広く受け入れられて、“仏塔信仰”という一種“民間信仰”がインド全土で盛行を見るに至ったのである。

ここにおいて、仏教教団は、同じ“沙門の宗教”の一つたるジャイナ教が早くから自身の固有の在家信者向けに特定の“宗教的禁戒”（vrata）を設けて固有の“在家信者”の育成を目指していたのに比して、元々、仏教は釈尊在世時から世俗社会に抬頭してきた“長者”（gr̥ha-pati）と呼ばれる富な資産家からの大規模な食事の招待や莫大な園林、精舎などの“布施”に、謂わば“胡坐^{あぐら}”をかいていて、一般民衆との絆の殆んど無かったのである。ところが、一般民衆の間に“プージャー”というインド民族固有の宗教心に基づいて自然発生的に出現してきたこの“仏塔信仰”に、これ幸いとばかりに、ここに出現した仏塔を見て、どこの

何方かは知らないが、一人の“聖者”がそこに在すならば、とにもかくにも“ブージャー”(=礼拝・供養)をなして、「現世安穩・後生善処」という果報(=ご利益)を得ると、四方からやって来る一般民衆——これは、仏教という宗教やその開祖・釈尊などについて全く未聞の一般民衆にして、“仏教信者”では決してない——に向けて、仏教教団は、仏塔の傍らに立ち、ここに在す“聖者”とは“仏陀・釈迦牟尼・世尊”であって、釈迦族の王子として誕生したにも拘らず、29才で出家し、六年苦行、その後に菩提樹下で35成道、初転法輪、その後、さらに説法教化の遊行、80入滅という仏伝を語り聞かせるころの、半俗半僧的な一種“語り部”(bhāṅaka. =ガイド)が自然に出現したのであり、それを逸速く自己の教団の一員に取り込んで、一般民衆との結び付きを図ったのである。そして、さらにはこれを契機として、仏塔の管理、運営、さらには仏塔建立の指押、そのみならず、仏塔に在す“聖者”に布施された金銭、物品の保管、運用、それによって生じた利息による仏塔の補修、さらには教団維持の費用にまで充当するなどして、“仏塔信仰”を自家薬籠中の物としたのであり、ここに、仏教教団の宗教基盤は勿論のこと、経済的基盤をも確固たるものにしていったのである。

それにしても、このようなインドにおける“仏塔信仰”やそれに伴う“仏像崇拜”が、“どうして”ここなる最終段偈頌部に、前後の文段とは何の繋がりも無く、それも多くの偈頌でもって、突如、出て来るのか。その理由を問うならば、ここに至るまでのインドにおける次のような歴史的展開が考えられる。即ち、①インドに侵入してきたアーリア人が持ち込んだ“バラモン教”は、この時代、インド原住民の民族宗教を内に取り込んで、“ヒンドゥー教”として“衣替え”して、世俗社会に広く、深く滲透していったのであり、一方、②仏教においても、上述のように“仏塔信仰”を自家薬籠中に取り込んで経済的安定を得たことから、一部の比丘らは、様々な『阿含』の教説の中から教義を抽出して、その体系化を図ろうとする「宗教」から「哲学」への動きが現われて、アビ

ダルマ仏教（部派仏教）時代に入っていたのであり、さらに③マウリヤ王朝のアショーカ王は、武力による版図の拡大を放棄して、“ダルマ”（dharma、法、= 人類の普遍的規範、それはバラモン教が持ち込んだ四姓制度——それは後に、“生まれが全てを決定する”という宿命論と化したカースト制度となる——の枠の外にある沙門の宗教、なかでも仏教に謂うところの「正法」(saddharma)の精神と深く関るもの)による統治を高く掲げて、南インドを除く、空前絶後の大帝国を築きあげ、その余勢を駆ってインド文化圏の外にまで“ダルマ”の使節団を派遣したという、その時代思潮に乗って、仏教教団もインド文化圏の外への進出を目指したのであり、その場合、④その進出先として、ギリシヤのアレキサンダー大王のインド侵入を断念した撤退後も、ギリシヤ文化を色濃く持った西北インド地方が大きく浮上してきていたのである。

即ち、⑤紀元前後の頃、仏教教団の内部に、釈尊入滅してすでに五百年、今はまさに〈仏滅後〉無仏・悪世だという、強烈な“時代認識”と、しかも、己自身は仏教の目指す“正覚獲得”には程遠い“凡夫”であるという厳しい“自己認識”との下、伝統的正統派仏教たる部派仏教の現状に満足することが出来ず、新しい仏教の有り様を探求する一群の比丘が出てきたのであり、そこにおいて、⑥仏塔を前にして語られた“ジャータカ”(= 釈尊の本生譚)の中で、世間に流布する寓話を取り込んで、釈尊はかつて遙か昔、鹿などの動物であったと述べられていたが、それを指して、「“聖者”たる釈尊が前生は畜生界であったとは」、と矛盾を突かれて、その者はその時畜生界ではあっても“菩提 (bodhi、正覚) を本質 (sattva) とするもの”——ボサツとカタ仮名で表記——という意味で ‘bodhisattva’ という、サンスクリット語圏で唯一つ、仏教が創出した語に注目して、この〈仏滅後〉にあって、「いかに我々は今、“凡夫”であろうとも、あくまで「‘bodhisattva’——菩薩と漢字で表記する——“正覚 (bodhi) を求める有情 (sattva)”なのである」という確信を懐いて、その成就に向けて“菩薩行”に邁進すべしという新し

い仏教運動を興したのであり、それが初期大乘仏教(=その中核は『般若経』)なのであり、その綽尾に位置したのがオリジナル『法華経』であった。その場合、⑦このような進取の気象に富む初期大乘仏教は勿論のこと、仏教全体が今後の一層の発展を目指す時、仏教の発祥地にして、まさに「仏教中国」なれども、すでに保守化が進み、停滞気味のガンジス河中流地帯を離れて、インド文化圏の外に新天地を求めたのは当然の成行きであって、それが先の④西北インドであったのである。しかし、西北インドの現住民は、当然のこと乍ら、このような“出家”(=世俗の一切の放棄)を大前提にして、その上で“解脱”(=真の人間完成)を目指す“沙門の宗教”など直に説いても、決して受容されるものではない故に、まずは⑧“現世利益”を前面に打ち出すことこそ必須条件であったのであり、⑨それが本来の『法華経』の主張する〈仏乗〉に反駁する〔『般若経』の“巻き返し”〕に汚染された「現行法華経」なのである。その場合、⑩現住民にこの仏塔や仏像の目新しい図を見せて、それらの建立や製作、その上で、それらに対する様々な礼拝・供養をなすならば、立ち所に「現世安穩・後生善処」のご利益がもたらされ、さらにその先には、この新しくやってきた仏教が目指すところの、一切の苦からの絶対的解放(=真の人間完成)があると物語るこの「小善による成仏」段こそまさに打って付けであったのである。このことこそがこの唐突なる〔偈78〕から〔偈96〕に至る偈頌部の存在理由に他ならない。尚、次のような偈が続く。

〔偈97〕 その時、その折に、それら(過去世の)善逝たちが在世であろうと、入滅後であろうと、衆生が(この)經典の名だけでも(dharma-nāmāpi) 聞くならば、それらの者全ては(後に)正覚において“已得者”となった。

これは、上述の偈頌で、童子が戯れに砂の小山を造って仏塔に擬え、花一つでもって供養し、片手を挙げて礼拝しただけでも、全ての者は正覚を獲得したとあるのに触発されて、それら既述の意趣を全く解さない

後代の書写生が付け足した蛇足、と言うにも値いしない“後分”である。

(7)

さらに、次のように続く。

〔偈98〕 未来においても、その数の量り知れない多なるコーティの諸
仏がおられて、それら全てのジナ、至高の世間の保護者もまた、こ
の“方法” (upāya. 手段を用いて、教法) を説き明かされるであろう。

これは、所謂「五仏同道段」の③「未来仏章」に一往は相応するところ
であるが、その場合、この「仏は“方法”を説き明かす」とは、“ど
ういう意味”なのかに応じて、次のように言う。

〔偈99〕 それら世間の導師たちには、それによって (yena) コーティ
もの生類をここ (娑婆世界) で (iha) 無漏なる仏の智慧に導入する
であろうところの、無限の“方便” (upāyakaṣālya) があるであろ
う (ものである)。

これは、前の〔偈98〕の‘upāya’が‘upāyakaṣālya’であることは
勿論乍ら、後の〔偈101〕に「無数の“教法の門”を説き明かす」とあ
り、それにも拘らず、「最後には、即ち、究極は、この“唯一の乗”を
説き明かす」とあって、この‘upāyakaṣālya’は“方便”(= 眞実を明か
すまでの暫定的な仮の手段)の意味に他ならず、それ故にこそ、最後にな
っては、その“方便”を捨てて“眞実の教え”として説示されるもの
が「この唯一の乗^{かいつ}」なのである」と言っているのである。そこで、続
けて次のように言う。

〔偈100〕 (衆生の中で) “(この) 眞実の教え”(= 「大乘・菩薩乗」) を
聞いて後、仏と成りえないような衆生は一人として無いであろう
(ものである)。(即ち、衆生が) 正覚を求めて修行するならば、(迷に
は、その正覚に) 到り着くことが出来るのである。これがじつに如
來たちの“強い志願” (praṇidhāna. ≠ 誓願) なのである。

ここに、それは、何らかの“方法”——それは、上述のように前後の
文脈から見て、“方便”、即ち、始めには衆生に眞実を明かすまでの暫定

的な手段でもって“仮の教え”を説くも、最後には、その“方便”を捨てて、“真実の教え”を説くというもの——を以って説かれたところの「一つの教法」、即ち、「大乘・菩薩乗」を聴聞した衆生は、インドの宗教全般における“知行双運”という大原則に基づいて、“その教法”の理趣を十分に領解した上で、己自身の為す主体的宗教行為——勿論、それは“菩薩行”の他の何ものでもない——を行ずる限り、一人も洩れることなく、全て“仏に成る”のであって、しかも、それこそが全ての仏の懐く“強い志願”であることは謂うまでもない、と明言しているのである。

このことをより詳説して、次の偈がある。

〔偈101〕（このようにして、この未來に出現する諸仏は始めには、）無数なる千・コーティの“教法の門”（dharma-mukha）を説き明かすであろう。（けれども、究極は）この“唯一の乗”（^{めいいつ}imam eka-yānam、「大乘・菩薩乗」）を説示する者（upadarśayanta）であるだろう。じつに“（この）教法”を“如来性”（tathāgatatva、=如来たることの本質）において（=安住して、=そこにどっかと腰を据えて）告げるであろう（ものなのである）。

ここに謂う「無数の“教法の門”」とは、真実を明かすまでの暫定的に説いた“仮の教え”を言うのであり、それに対して“方便”の説ではない“真実の教え”は“何”かと言え、それはこの“唯一の乗”たる「大乘・菩薩乗」を指して言うのであって、「〔般若経〕の“巻き返し”」に他ならぬ、決してオリジナル「法華経」〔法華品〕の長行の〔18〕～〔20〕で謂うところの「〈巧みな教化方法〉（upāyakaūśalya）の行使に依って始めに〔衆生自身に起因する教法〕たる三乗、即ち、声聞乗、独覚乗、大乘・菩薩乗を説くも、最後に至って“唯一の乗”たる〈仏乗〉、それは“ほさつを鼓舞すること”であって、「一切衆生本来からほさつ」という「仏智の直観」を衆生に示し、乃至、「仏智」に至る道に導入することに他ならないと説く」というのでは無いのである。こうし

て長行部「未来仏章」は終っている故に、それに一往は相応する偈頌部もここで終っていていい筈なのである。

ところが、さらに次のように言う。

〔偈102〕「じつにこの“法の導き”(dharma-netrī)は常に存続し(sadā sthitika、=不変にして不動)、“諸法の自性”(prakṛti)は常に明淨(prabhāsvara)である」と、**両足の者(=人間)の至高者たる仏たちは知っており、(それで)“この唯一の乗”(即ち、ここでは「大乘・菩薩乗」にして「般若経」)を説き明かすであろう(ものなのである)。**

ここに謂う「この“法の導き”(dharma-netrī、=仏法の衆生に対する指導方式)は常に存続する」とは、長行〔3〕に謂う「凡そ如来たるもの、〈巧みな教化方法〉を行使して、始めに“衆生自身に起因する諸の教法(=声聞乗、独覚乗、大乘・菩薩乗)”を説く」も、最後には〔18′〕「如来は“唯一つの乗”によって衆生に「正法」を説示する。即ち、(それは)〈仏乗〉である」を承けて、長行〔26〕「このこと(=指導方式)は十方世界の一切処において「常の法」(dharmatā、普遍の法則)である」と言っていたのであるが、ここなる偈頌段では、その〈巧みな教化方法〉を“方便”(=衆生に真実を明かすまでの暫定的な仮の手段と、それによって説かれた“仮の教え”)の意味に摩り変えて、つまり改ざんした上で、「これまで説いてきた三乗の教法のうち、声聞乗、独覚乗の二乗は“仮の教え”、それに対して最後に、“方便”を捨てて説かれたもの、それが“真実の教え”であり、「大乘・菩薩乗」にして、その中核は「般若経」に他ならない」と主張するのである。次に「諸法の自性は常に明淨である」とは、「般若経」が主張する「一切法は空・無自性」なる故の「一切諸法 自性清淨」を指して言うのであって、共に「法華経」に反駁する「般若経」の“巻き返し”、即ち、“後分”に他ならず、それ故に、「仏はこのことを知って、この“唯一の乗”(たる「大乘・菩薩乗」)を説き明かすであろう(ものである)」⁽⁶⁾というのである。

ところが、これに続いてさらに次のような偈がある。

〔偈103〕(A) “法の決定” (dharma-sthiti, = 見道でいう “正性決定”) と “法の離生” (dharma-niyāmatā, 同じく見道でいう “正性離生”) は、
ここなる世界 (= 娑婆世界) において揺るぐことなく、常住 (nitya-sthita) である。(そこで) (B) (未来諸仏は、) 正覚を大地の中心点 (= 菩提道場) で覺つて後、(直ちにそれを衆生に説いても、到底、理解出来ないであろうから、それ故に) “方便” (でもって、始めに “仮の教え” たる声聞乗と独覚乗の二乗) を説き明かすであろう (ものである)。

この〔偈103-(A)〕の “正性決定” と “正性離生” について『仏教学辞典』の「見道」の項 (p. 111 a-b) に、「見道は、…涅槃のさとり、あるいは、それに至るための聖道は、よこしま (邪) ではないから正性といわれるが、特に見道を正性という。すべての聖道は煩惱を離れさせるから離生といわれるが、特に見道は異生 (= 凡夫) の生をはなれさせるから離生という。したがって見道を正性離生、正性決定 (決定とは必ず涅槃に趣く意) ともいう」とあるところから、この〔偈103-(A)〕は、この「見道」について述べていると、見たのであろう後の書写生が持ち込んだ “後分” に違いない。即ち、先の〔偈100〕に「(この) 教法 (dharma, = 「大乘・菩薩乗」) を聞いて後に、仏と成り得ないような衆生は一人として無いであろう。正覚を求めて修行 (= 菩薩行) するならば、(必ずそこに) 到達することが出来るのだ」とあり、〔偈102〕に「この “法の導き” (dharmanetrī) は常に存続する (sadā sthītika, = 不変にして、不動) である」という、この “法” (dharma) や “法の導き” (dharmanetrī) をもって、なんとこの「見道」に謂うところの “正性決定”、ここに謂う ‘dharma-sthiti’ と見做し、 “正性離生” をまさしく ‘dharma-niyāmatā’ であるに違いないと、誤解したのであり、その者が〔偈100〕や〔偈102〕の注釈としてここに付加・挿入したところの、後代の書写生の誤解の産物に他ならないのである。

(8)

次からは、長行部「現在仏章」に一往は相応する所である。

〔偈104〕 (この娑婆世界の) 十方の処に、人・天に供養された、洹河沙の如き (無数の) 仏たちが在^あ在^らす (のであって) (ye)、それら (te、諸仏) もまた、この最高の正覚 (= 「大乘・菩薩乗」 の説き明かす覚りの境地) を安楽の獲得のために (sukha-āpana-artham) 一切の生類らに語っている。

と言い、続けて、次の三偈がある。但し、それらには口承において錯乱があるのであって、私に校定するに、

〔校訂偈105〕 (A) (その場合、諸仏は) “方便” を (行使して) まず始めに “仮施設” (たる “仮の教え”) を説き明かす。(即ち) 種々の乗 (vividhāni yānāni, = 声聞乗と独覚乗) を説示する。(〔偈105ab〕) (B) それら (= 諸仏) は、一切の身体を有する者 (= 衆生) の所行 (carita)、(さらには) どのような意向や過去に修習されたこと (niṣevita) (など) を知って (jāniya) (=〔偈106ab〕)、

〔校訂偈106〕 (A) また、それら (衆生) の精進努力 (vīrya) や力勢 (sthāma) を知って、(さらには) 強い志向 (adhimukti) を知って (“方便” を行使してそれらに応同した諸の乗を) 説き明かしている (=〔偈106cd〕)。(B) (即ち) 導師たちは己の有する智慧の能力でもって多くの比喩や原因、多くの理由 (などの “方便” を行使して) 説示している。(=〔偈107ab〕)

〔校訂偈107〕 (このように) 衆生が様々な強い志向を有することを知って、(それらに応同して) 様々な “能演” (abhinirhāra, = 種々の乗を説示するというパフォーマンス) を顯示する。(=〔偈107cd〕) (B) (このようにして、最後には、じつに) この至高なる寂靜の境地 (uttama-sāntabhūmi, = 正覚) を覚った (諸仏たちは) “唯一の” (ekam) 乗 (= 「大乘・菩薩乗」) を光顕している (paridipayanti) (のである)。(=〔偈105cd〕)

このように校定することによって、〔偈104〕～〔校訂偈107〕は文脈が首尾一貫するのであって、それは、〔偈71〕～〔偈97〕、〔偈98〕～〔偈103〕とほぼ同一内容、即ち、それら諸仏は全て始めに“方便”を行使して、“仮の教え”として声聞乗、独覚乗の小乗を説くも、最後に至っては、その“方便”を捨てて、“真実の教え”たる「大乘・菩薩乗」を説くと主張するものである。それ故、これらは全て、オリジナル「法華経」の〈仏乗〉に真向から反駁する「『般若経』の“巻き返し”」に他ならないのであるが、その場合、同じく「法華経」〈仏乗〉に対する「般若経」の反駁であるけれども、その理由については、それこそ一言半句の言及もせず、ただ「大乘・菩薩乗」こそが“方便”を捨てて説き明かされた“真実の教え”に他ならないと主張するだけのものなのであって、これまた、長行部の語り手とは全く別の者の手になるものにして、長行部よりは一層、反駁の度合いを過激化したものである。

(9)

次からは、長行部の「五仏同道段」の「釈迦仏章」に一往は相応するのであるが、これもまた、長行の説く所とは大きく相違する。そのみならず、これは、これまでの「過去仏章」～「現在仏章」とは趣きを異にしており、その語り手のこれまでとは全く別人の作であること明白である。

〔偈108〕私 (= 釈尊) もまた、じつに今、ここにジナ・インドラ・導師として、衆生の安楽獲得のために出現したのであって、この(己の) 覚った正覚を様々な千・コーティもの“能演” (= “説法” というパフォーマンス) でもって顯示する。

〔偈109〕生類の強い志向 (adhimukti) や意欲 (adhyāśaya) を知って、多なる種類の教法 (dharma) を示し、種々の“方便” (upāya) でもって歓喜せしめるのである。これが私の (所有する、仏としての) 個有の智力なのだ。

〔偈110〕私はまた見る。(即ち) 智恵と福分を欠き、貧窮の衆生、輪

廻に沈み込み、離処に閉じ込められ、幾度も苦の連続に沈んでいる衆生を。

[偈111]（それら衆生は）ヤクが（己の）尾に（執着する）ように、ここに（己の）渴愛に執着し、常時、愛欲（kāma）によって盲^{めい}られて、偉大な威力のある（mahā-anubhāva）仏を求めようとせず、苦の滅に達する教法を歩もうとしない。

[偈112]（その上）六趣に心は捉えられおり、邪見の見解から動^{うご}くことなく、（そこに）住しており、苦の真只中で苦に呻吟しているのである。けれども（tu）、私には（じつに）彼ら（衆生）に対して大変な（balavat）慈愍（kāruṇa）が存する（ことは謂うまでもない）。

このようなことは長行では全く出てこない事項であり、さらには、次のように述べられており、ここにおいても、長行部の「釈迦仏章」とこの偈頌との間には同じ『般若経』の反駁といっても大なる相違が存するのである。

[偈113] この当の私は（so' ham）（衆生のこのような有様（artha）を）知って、菩提道場の中央にあって、満三週間、滞まって、じつにその処で、大樹を仰ぎ見ながら（＝瞑想に入って）、かくの如きの事柄を思念した。

[偈114]（即ち、私は）まばたきもせずに、インドラ神（の如き）大樹を仰ぎ見（＝瞑想に入り）、（また、）じつにその樹下^{きんひん}で経行したのである。（私がそこで得たものは）極めて秀でた稀有なる智慧である。（しかし乍ら、仏の責務としてその智慧を説き聞かせるべき、その当の）これら衆生は迷妄^{めい}に盲せられ、無知である。

そこで、釈尊は、これでは到底、説法など不可能であるという思いで、説法を躊躇したのである。ところが、

[偈115] その時、梵天は私に（説法を）懇請した。（その上）天帝釈、護世の四天王、さらに大自在天や自在天、さらには、幾千・コーティの神々の群までもが、

〔偈116〕 全て合掌し、敬意を懐いて、姿を現わした（のを私は仏眼でもって見た）のである。（そこで、私は）“如何に為すべきか”、事の次第（artha）を思惟した。（即ち）『私が（この獲得した）正覚を讚美して（衆生に）に告げるとしても、衆生は諸苦に圧倒されている（ので、聞く耳を持たない）。

〔偈117〕（それどころか）彼ら（衆生）は愚かにして、私によって語られた教法を放棄するに違いない。（そして）放棄して後は、（この「誹謗正法」の大罪によって）（三）悪趣に赴くであろう。（それ故、むしろ）私にとっては何も語るべきではないのだ。（それ故）私には、今や直ちに涅槃、寂靜（=入滅）があるべきなのだ」（と）。

これは、じつにこれまで部派仏教で伝承されてきた「梵天勧請に依る説法開始」を真向から否定している。それでは、“どうして” 釈尊は初転法輪に踏み切ったのか。それに応えて次のように言う。

〔偈118〕（その時）過去の諸仏（の所行）を想起した私に、それら（過去諸仏）には“方便”（の行使）があったように（yathā）、（そのように）「そうだ（yam tu）。私もまた、この覚った正覚を三様に（tridhā、=声聞乗、独覚乗、さらに「大乘・菩薩乗」）に区分けして（vibhajyā）、ここで説き明かすべきだ」（と）。

これは、これまでの「梵天勧請」に代って「方便」の発動による説法開始」という過去諸仏のとった行動を真に“手本”とすべきだと、主張するものである。しかし、これまで「阿含」（=初期仏教）にあっては、釈尊は成道後、三週間は獲得した境地を楽しんだのであるが、正覚を目指して出家した当時には、考えてもいなかったところの、その獲得した正覚内容を世間に説き明かすことこそ、今度は仏としてこれから為さなければならぬ責務であることに気付いたのであって、その場合、この“仏教”という新宗教を世間に向って説き出すに際して、すでに世間に存するヒンドゥー教の神である梵天という権威ある神の、謂わば“御墨付き”を必要としたのである。が、しかし乍ら、それから五百年も経過

した今の時代にあっては、なかでも初期大乘仏教にあっては、それとは違う新しい説法開始の「動機付け」が不可欠であって、その一つが、『般若経』を中核とする「大乘・菩薩乗」の説くところの、この過去諸仏の「方便」の発動なのであったのである。

〔偈119〕 このように、この“法” (dharma, =ここでは、仏説法の式次第) が私によって思惟されるや、(突如、他方世界の) 十方に存する他方世界の (ye)、それら (te、諸仏) は私の前に“その自らの姿” (tad-ātmabhāva) を見せた (のであり)、『善い哉』という声を挙げたのである。

〔偈120〕 (即ち、)『善い哉、ムニよ。最高の世間の導師よ。(あなたは) ここで無上なる智慧に到達した後、過去諸仏の(説法を開始するに際して行使した)“方便”に念いを寄せるに至った(vicintayanta)のであり、(しかも、それに)見習おうとされるのは〕。

〔偈121〕 [(じつは) 我々 (= 他方世界の十方の現在諸仏) もまた、その時に、最高の境地 (paramaṃ pada, =ここでは正覚) を覚った後、(その正覚を) 三様に (tridhā, = 声聞乗、独覚乗、そして「大乘・菩薩乗」) なして、説き明かしているのである。それというも (hi)、志向の下劣な (hīna-adhimukta)、無知なる者らは、『お前たちは(将来) 仏の成るであろう』と (告げられても、とてもではないが) 信じきれないであろう (から)。

〔偈122〕 それ故に、我々は (この) 原因 (kāraṇa) をよく把握していることによって、“方便”を行使している者 (niṣevamāna) なのである。(即ち、暫定的な“仮の教え”として) (目先の) 結果 (phala, ここでは“苦の消滅”という果報) に対する願望 (-abhiḷāṣa) を得させる(ところの声聞乗) を称讃している (parikīr tayanta, (= 説き聞かせている)) のである。(が、しかし、その一方では、“方便”を捨てて“真実の教え”たる『般若経』を中核とする「大乘・菩薩乗」(≠ 〈仏乗〉) を説いて) 菩薩を鼓舞している (samādapemaḥ) (のである)。

これら四偈は、これまでの『阿含』の伝承たる「釈尊の説法躊躇→梵天勧請→釈尊自らの池に咲く蓮華の、水中で咲くもの、水面にやっと出て咲くもの、さらに、水面から高く抜ん出て、水に汚されることなく咲くもの三様あるを見て、この水面から抜んで出て咲く華のように、正覚を説き明かす教法を理解し、受け入れうる衆生の存在を知り、説法開始を決意し、“方便” (= 真実を明かすまでの暫定的な、仮の手段、それによって説かれた“仮の教え”) という観念を持ち込んで、その上で、『阿含』では、池に咲く三様の蓮華という比喩であったものを、具体的に声聞乗、独覚乗、「大乘・菩薩乗」の三つとし、その中で、「大乘・菩薩乗」こそ、“方便”による“仮の教え”ではなく、じつに“真実の教え”に他ならないと主張しているのである。これは、長行部における「過去仏章」から「釈迦仏章」の全てにおける、同一文の単調な繰返しに比しても、この“方便”という観念を軸にして過去諸仏や現在諸仏を巻き込んだ“説法開始”という新説を創作した者の力量は、同じ偈頌部での〔偈101〕から始って〔偈107〕に至る間の叙述——‘tathāgata-tva’ (〔偈101]) とか、‘dharma-netrī, ‘dharmāṇa prakṛti’ (〔偈102]), さらに‘dharma-sthiti’や‘dharma-niyamatā’ (現行〔偈103]) など、「法華經」全体においても、当該箇所か、あるいはその他では数回しか出てこないところの『般若經』の極めて論書的術語をもちいてのもの——とは格段の差があるのである。即ち、そもそもオリジナル『法華經』はあくまでも「信仰表明書」にして「語り物」という点からしても、これは極めて相応しいものである。それ故、後分は後分であっても全く別人の手になること明白である。こうして、他方の十方現在諸仏は自らの姿を顕現してまで、自分たちもまた過去諸仏に慣らって、“方便”を行使して説法開始したことを告げたのである。これに対して釈尊は次のように答礼する。

〔偈123〕 その時、(このような) 人中の牡牛 (= 他方の現在仏) たちの快い声を聞いて、私 (= 釈尊) は喜悅した (のであり)、その喜悅の想いでもって、それら救度者たちに告げた。『(私はこのように) 語

られた（vādin）優れた大仙人方（＝十方世界の現在仏）に帰命します（namo ha）。

[偈124] 私もまた賢明なる世間の導師たち（＝ここに出現した現在諸仏）が、告げられているように（yathā）、そのように（evam, “方便”の行使による説法開始）を実行するでありましょう。（というのも、）私もまた恐ろしい濁乱の世に、（即ち）衆生の“濁”の真只中に（sattvānām kaṣāya-madhye）、出現した者です（から、“方便”を行使する外はないのです）]。

こうして、釈尊は、他方世界の十方現在諸仏のわざわざ姿を顕しての、説法開始に向けての激励に甚深の謝意を表して、己の説法開始の決意を表明したのである。

(10)

その上で、今度は、この会座の衆を代表する舍利弗に次のように言う。

[偈125] それ故に、シャーリスタ（＝舍利弗）よ。私はじつに（このこと、即ち、説法開始に当っては“方便”の行使の他にはないことを）知って、その時、ヴァーラーナシーに赴いたのであって、そこで五人からなる比丘らに、“方便”（の行使）でもって、（この）寂靜なる境地（praśānta-bhūmi＝正覚）を教法（dharma）として（世間に）告げたのである。

[偈126] ここから、私の“法輪”（＝説法）は転じられた（＝開始された）のであり、世に“涅槃”（＝一切の苦の消滅）という言葉が存することになった。“応供”（arhat, 尊敬に値する者、＝ここでは正覚を得た仏）という言葉、同様に“教法”（dharma, ＝ここでは仏教）という言葉、そして“教団”（saṅgha）という言葉（合わせて仏・法・僧の三宝）がここに存することになった（＝仏教の成立）。

[偈127]（私は）少なからざる歳月、（こうして教法を）語ってきたのであり、（それによって）涅槃の境地を説明しており、「これこそが輪廻の苦の終焉である」（と）、そのように私は常に告げてきている

(= 初期仏教から部派仏教の出現) ののである。

これに続いて、次の二偈がある。

〔偈128〕 (ところが) ある時、舍利弗よ。私は“両足尊の息子”(= 大乘の菩薩) らを見たのであり、少なからざるコーティ・千の彼らは (ye)、至高なる最高の正党に向けて発趣した者であって (ye)、

〔偈129〕 じつに私の下に近づいてきて、全てが合掌して、尊敬の念を表して立ったのであり、(すでに彼らによって) 多くの“方便”(としての) ジナたちの“教法”が聞かれた(ところの両足尊の息子ら)を(見たのである)。

この二偈は、重複の感があり、所説内容もしっくりしない所がある。

そこで、この二偈は元、次のようであったと、私に校定する。

〔校訂偈128〕 (A) 舍利弗よ。ある時、私は両足尊たちの息子 (= 大乘の菩薩) らを見たのであり (= 現行〔偈128ab〕)、(B) (それらの者) 全ては私の下に近づいて来て (= これは新らしく興ってきた大乘仏教の出現を指して謂う)、合掌して敬意を表し、(面前に) 立ったのである。(偈129ab)

これによって採り残された文言は、恐らく後の書写生によって付加・挿入された注釈的文言であろう。こうして、この〔校訂偈128〕に続いて、次の偈頌がある。

〔偈130〕 それで (tatah)、その瞬間、私には次のような想いが存したのである。『(これは) 私にとって、“最高の教法” (agra-dharma. “方便”) によって説かれた“仮の教え”たる声聞乗に対して、“真実の教え”たる「大乘・菩薩乗」(= 「般若経」を謂う)) を語るべき(絶好の)機会 (samaya) である』(と、認識して)、そのために (yasya artham)、私はここなる世界に出現したところの、その (tam) “最高の教法”を今、ここで説き明かすのである。

〔偈131〕 じつに、それは (etah, = 「大乘・菩薩乗」)、今においても、“相” (mimitta, 一切法の種々の表相) に執着し、知覚の愚かな者にし

て、増上慢の、無知なる者ら（＝伝統的正統派仏教、即ち、声聞乗の者ら）にとっては、信じ難きものであるだろうけれども、しかし乍ら、じつにこれら菩薩は聞き入れるであろう（ことを確信して）、
〔偈132〕それで、その時、私は無所畏となり、歓喜し、“ためらい”を全て捨て去り、“善逝の実子”（＝大乘の菩薩）らの真中で（「大乘・菩薩乗」を）語るのである。こうして、じつに彼らを正覚に向けて鼓舞している（samādapemi）。

これら三偈は、〔偈125〕の鹿野苑での初転法輪に始まる初期仏教から部派仏教の展開、さらに、釈尊入滅後、五百年が経過した紀元前後頃に、それら伝統的正統派仏教と併行して、新らしく“大乘仏教”が興起するに至った仏教の歴史的展開を述べているのであって、しかもその初期大乘仏教の最後に登場したところの、このオリジナル【法華經】は“一切衆生本来からほさつ（＝成仏確定者）”という『仏智の直観』の衆生への示→令理解→令悟認→仏智に至る道への導入という、この“ほさつ・鼓舞”たる〈仏乗〉こそ“唯一つの乗”、究極の乗であると主張したのであるが、それに対して、猛然と反撥した『般若經』がここに持ち込んだところの、「『般若經』の“巻き返し”」に他ならないのである。というのも、この第四句「私は彼らを正覚に向けて鼓舞している」は、一見、本来の【法華經】の「〈仏乗〉＝ほさつ・鼓舞”(bodhisattva-samādāpana)」を指したものであるが、この最終段偈頌部において、〈仏乗〉については、その語すら全く無いのであるからして、これはじつにオリジナル【法華經】の〈仏乗〉思想を“剽窃”して、己の主張たる『般若經』のそれに合うよう摩り替えたものに違いないのである。

〔偈133〕そして、このような“仏の息子”ら（の正覚に向けての仏の鼓舞）を見て、汝（＝舍利弗）の（懐いていた）狐疑（kāṅkṣā）は除かれたものとなるであろう。そして、千二百の無漏なる者ら（ye、＝声聞の阿羅漢）も、“仮の教え”である声聞乗を捨てて、この“真実の教え”である「大乘・菩薩乗」（＝つまりは『般若經』）に帰服するなら

ば、それら全ての者らは (ime sarve) この世で (iha) 仏と成るであろう。

これは、本来の『法華経』にあっては〈巧みな教化方法〉の意味であった 'upāyakaśalya' を“方便”の意味に摩り替えた上で、これまで説かれてきた三乗の教法のうち、声聞乗と独覚乗はあくまでも“仮の教え”であって、この「大乘・菩薩乗」こそ“真実の教え”である故に、〔校訂偈51-(B)〕において、「それらの者 (=〔校訂偈50-(A)〕に謂う“仏の息子”) には“方等經典類” (vaipulya-sūtrāṇi, =「大乘・菩薩乗」、その中核は『般若経』) を告げて、「お前たち (=大乘の菩薩) は将来、(衆生を) 利益し、慈悲を有する“仏”と成るであろう」と語ったのである。それに対して、これまた別の者が千二百の声聞も「大乘・菩薩乗」に帰服すれば必ず仏に成ると主張して、「大乘・菩薩乗」こそ真の仏法であると、重ねて強調しているのである。そして、その上で、

〔偈134〕じつに、これら過去の救世者 (tāyin, = 仏) たちにとっても、また未来のジナたちにとっても、このこと (eśā, = 三乗の教法のうち、声聞、独覚の二乗は“方便”によって説かれた“仮の教え”であり、「大乘・菩薩乗」こそ“真実の教え”であること) は「常の法」 (dharmatā, 普遍の法則) であるように (yathā)、このこと (eśā) はじつに私 (= 釈尊) にとっても、虚妄分別を遠離したもの (= 真理) であって、(それ故) じつにそのように (tathā)、私は今、お前に (「大乘・菩薩乗」を) 説示するであろう (ものなのだ)。

これもまた、まさしく本来の『法華経』が長行〔21-(B)〕で「このことは (eśāh) 十方の世界の一切処において「常の法」 (dharmatā) である」の文を前の〔偈132〕と同じ様に剽窃して、己の主張に都合よく符合させたものなのである。

ところで、本来、オリジナル『法華経』にあっては、〈仏乗〉とは“何”であるかを明かす①「如来一般の章」があり、それを承けて、②「釈尊自身の章」があって、それら一切諸仏は、始めに三乗を説示し、

後に必ず〈仏乗〉を説くのであって、これは、長行 [21] で「『常の法』 (dharmatā, = 普通の法則) である」と明言しており、それでもって、長行部は終わっていた筈のものであった。それに準ずるならば、この偈頌部もまた、[偈134] でもって終わっていてもよいのである。ところが、この後、さらに次のように続いている。

〔偈135〕 いつか、どこかで、何らかの (原因) で、世界に “人中の牡牛” (である仏) たちの出現があるのである。(即ち) “限りなく (見る) 眼を有する者” (= 仏) はある時、世に出現して、「かくの如きの教法」 (etādṛśu dharma, = 「大乘・菩薩乗」 = その中核は「般若経」) を説示する。

〔偈136〕 「このような最高の教法」 (īdṛśu agra-dharma) は劫のコーティ・ナユタの間にあっても得難いであろう (ものである)。(それ故、もし) 「このような最高の教法」を聞いて信じるであろう、そのような衆生は、これまた得難いのである。

〔偈137〕 (それは丁度) ウドゥンバラの華は見難いもので、(それが) ある時、どこかで、何らかの (原因) で見られることがあるようならば (yathā)、それ (tad) は、人々にとって心地好いものであり、天を含む世界において稀有なることなのである。

ここに謂う「かくの如きの教法」や「このような最高の教法」は、三乗のうちの「大乘・菩薩乗」であって、決して本来の「法華経」の、〈仏乗〉では無い。「ウドゥンバラの華は見難いように、『このような最高の教法』はいつか、ある時にのみ説かれる」というのは、「法華経」の “始めに三乗の教法を説くも、後に〈仏乗〉を説く” のは三世十方世界の一切処における「常の法」 (dharmatā) であるという文言とは真向から矛盾する。それ故、これもまた「『般若経』の“巻き返し”」に他ならないのである。

それでこそ、次に、

〔偈138〕 それよりも一層稀有なる事を (私は衆生に) 語る。(しかも、

誰かが「このよく語られた教法」(imaṃ subhāṣitam dharmam, = 仏の善説、「金口直説」=「大乘・菩薩乗」=「般若経」)を聞いて後、随喜して、(その教法のうちの)僅か一つの(eka)言葉(vāca)でも(他人に)告げるならば(bhaneya)、(なんとその者は)一切の仏に対して供養を為した者なのである。

ここで、「(この教法のうちの)一つの言葉でも他人に告げるならば、一切の仏に供養をなした者なのだ」というが、そのようなことはここでのみ述べられているのであって、それ故、この偈は、余程後になってから、それもこの偈頌部、のみならず、本章全体の所説内容を理解すること無き者が、ただウドゥンバラの華の稀有なることに引き摺られて付加した“蛇足”というにも値しないものである。

(11)

〔偈139〕 ここにおいて、お前(=舍利弗)は狐疑(kāṅksā)と懸念(samśaya)を除くべし。私、“教法(を説く)王”(dharma-rāja)は(次のように)宣言する。「私は(こうして「大乘・菩薩乗」を説いて、その大乘の菩薩らを)正覚において鼓舞しているのである」(と)。私には、(声聞乘に盲従していて、成仏不可能な下劣な如何なる)“声聞”というような者は存在しない」(と)。

これは、一見、オリジナル「法華経」〈仏乗〉の「一切衆生本来からほさつ」という「仏智の直観」を衆生に示し、乃至、その「仏智」に至る道に導入するという“ほさつを鼓舞すること(bodhisattva-samādāpana)”を指しているように思えようが、決してそうでは無い。というのも、幾度も言うように、この偈頌部にあつては、偈の数、百七もあるが、〈仏乗〉については、その言葉すら全く出てこず、“乗”と謂えば、もっぱら「声聞乗」と「このような最高の教法」——これは「大乘・菩薩乗」(その中核は「般若経」)であるにも拘らず、この「大乘・菩薩乗」という言葉すらも全く出てこない——との二つだけであるからである。そこからして、この第三句「私は正覚に於いて鼓舞する」は、本来の「法華

経」の長行〔19〕、〔20〕の〈仏乗〉を指して、それは「凡そ如来は“ほさつを鼓舞すること”のために世に出現する」を、これまた“剽窃”して、〈仏乗〉を「大乘・菩薩乗」と改ざんした上での発言に他ならないのである。それ故、「この最高の教法」たる「大乘・菩薩乗」を説き明かす限りは、声聞であってもこの“真実の教え”である「大乘・菩薩乗」に帰服するならばその者は必ず仏に成るのであって、私には下劣にして成仏不可能な“声聞”というような者は一人として存在しないのだ」と誤解されるべきもので、逆に言えば、なんと声聞という者の存在を根底から否定せんとする、これまで以上に極めて過激な観念を主張しているのである。

このようなこれまでの語り手とは全く別の者はさらに、次のように言う。

〔校訂偈140〕 舍利弗よ。これは (etu)、汝にとって “奥義” (rahasya、即ち、学芸や武術などの奥深い肝要な事柄、極意) であるべき (ものなの) である。そして、これら私の全ての声聞ら (ye)、(それらにとっても (同様に) 奥義であるべきものなのである)。これら私の卓越した (pradhāna) 菩薩 (bodhisattva、= 「大乘・菩薩乗」のその菩薩) らは (すでに) この奥義を (しっかりと) 保持している (dhārayanti、「現行本」‘dhārayantu’なれど私に校定) のである。

この偈について、「渡辺詳解」(第五十一回、102下)は「大意 最高の法を一般に公開してはならない、といういましめ」と言うが、そうであるならば、史実として、今仏釈尊は29“出家”(=妻子を始めとして、財産、地位などの世俗の一切の放棄)の後、35成道、その後の初転法輪以降、80入滅に至る四十五年間の“説法教化”は一体“何”であったのか、と反問せざるをえない。「中村瑞訳」(上、59)も、下註に「秘要——みだりに人に示さない要めのこと」とあって、「渡辺詳解」と同様に解している。しかし乍ら、「一般に公開してはならない」などとは、到底、考えられない事である。それ故、この‘rahasya’は、ここでは、“奥義”(=学

芸や武術などの奥深い肝要な事柄、極意)の意味に解すべきものである。こうして、この偈の前半の意趣は、汝、舍利弗をはじめとして声聞乗の者は「須く『大乘・菩薩乗』に帰服し、その奥義を極めるべし。そうすれば、そこに必ず、正覚獲得、即ち、成仏があるのだ」と言うことなのである。そうであるからこそ、「現に今、これら卓越した菩薩らはこの私の正覚獲得の奥義を一心に身に帯している (dhārayanti, = 修行している)」と言っているのである。ところで、この「これら卓越した菩薩」という語句はこれまでは「仏の息子」と言っていたものである。それというのも、「菩薩」と言えば、この偈は「『般若経』の“巻き返し”」という異質の“後分”であることが露見してしまうからであって、一種“カムフラージュ”の語句なのであるが、それがここで思わずボロりと本心が出てしまったのに相違ないのである。それでは、

〔偈141〕 その理由は“何”か。(この娑婆世界は今)五濁の世であって、衆生は卑しく、極悪であり、この世で愛欲によって盲いられ、知覚の愚かな者であって、それらの者には(仏教の根本たる)正覚(獲得)に向けての心などかつて一度も(起こすことは)無かったのであり、

〔偈142〕 かの(過去の)ジナによって説き明かされたもの(=伝統ある真の教法)であった(ところの)私のこの“唯一の乗”(yānam mama ekam, = 「大乘・菩薩乗」≠〈仏乗〉)を聞いても、(それにも拘らず)衆生はただただ困惑するばかりであって、(とどのつまりは、この)経典を誹謗して、未来の時にあって、地獄に追い遣られるであろう(からである)。

この〔偈141〕「その理由は何か」について、「渡辺詳解」は「大意 最高の教法をむやみに公開してはいけない理由を第141頌～第142頌に述べる」(第51回、103下)と言うが、決してそうでは無い。なぜなら、先の〔偈140〕の趣旨は「声聞は須く『大乘・菩薩乗』に帰服して、その奥義を究めよ」であるからである。しかし、それならば、仏は“どうし

で、声聞らに始めから「大乘・菩薩乗」を説かなかったのか。これこそ「その理由は何か」ということなのである。

それであるからこそ、釈尊は、ここで、それに応えて、「今、この娑婆世界は熾烈な五濁の悪世であり、そこに居る衆生は卑しく、…愛欲によって盲いられ、…正覚に向けての心など、かつて一度も起したことが無いからして、この“唯一かいつの乗”、即ち、「大乘・菩薩乗」を聞いても、ただただ困惑するばかりであって、結局は、この經典、即ち“大乘方等經典”（つまりは「般若経」）を謗り（＝「誹謗正法」の大罪を犯し）、挙句の果てに未來時に墮獄するからであり、それで、彼らには始めからこの「大乘・菩薩乗」を説くことが出来ず、そこで“方便”を行使して、まず声聞乗を説いて、彼らが今、現に直面する苦からの解放たる“涅槃”の境地を説き明かしたのであり、決して正覚獲得（＝真の人間完成に至る教法）を説いたのではないと言明しているのである。これを承けて、次に

〔校訂偈143〕（上述の）衆生（即ち、声聞乗の者ら）が、（その後、）慙愧の念を有する者（*lajjin*、＝自らで恥入ることを知った者）で、高潔なる者（*śucin*）となって、「至高にして最高の正覚」に発趣した者となった（*samprasthita*、〔土田本〕は‘*ye prasthita*’と校訂するも、〔版本〕のままとする）ところの（*ye*）、その者らには（*teṣām*）、私（釈尊）は無所畏の者となって、（この）唯一かいつの乗（*ekasya yānasya*）についての限りなき称讃を告げるのである。

この偈について、諸「日本語訳」は、例せば、「中公訳」は冒頭に、「（しかし、他方、）」と言うように、前の二偈で述べられている衆生、即ち“声聞乗の者”とは別の「大乘・菩薩乗」の“菩薩”を指していると解しているが、しかし、決してそうでは無く、あくまでも上記の二偈で述べられている衆生、即ち、“声聞乗”の者なのである。このような声聞乗の者がその後になって、これまでの自分のとってきた行動に恥入る“慙愧”の念を起し、高潔なる衆生、即ち、菩薩と成って（＝転向して）、

その上で、この至高なる最高の正覚獲得に向けて発趣した者となった、つまり「大乘・菩薩乗」に帰服した、その時には、「私は何の躊躇もなく (= 無所畏で)、この“真実の教え”である「大乘・菩薩乗」を説き明かす」というのである。そうであるからこそ、先の〔偈139cd〕「私には、(如何なる下劣にして、不成仏の)“声聞”というような衆生は一人として存在しない」と言明していたのである。こうして、この〔偈143〕は、声聞乗の者、即ち、智慧第一の舎利弗を筆頭にする伝統的正統派仏教の出家修行者たる比丘らに向って、この「大乘・菩薩乗」への帰服、即ち、転向によってのみ、正覚獲得の成就があることを明かしているのであって、ここにおいて、偈頌部はこの〔偈134〕でもって完結していたに違いないのである。

ところが後代になって、これまた、これまでとは全くの別の者がこれだけでは気が済まず、さらに次のような二偈を付加・増広することによって、声聞乗は暫定的な、“仮の教え”であり、「大乘・菩薩乗」こそ「真^{まこと}の仏法」であると、止めを刺しているのである。

〔偈144〕(凡そ)導師たちの“説示”(deśanā、= 釈尊について言えば、35 成道から80入滅に至る45年間の説法教化)は、このようなものなのである。(即ち)これ (idam、= 始めに“声聞乗”という“仮の教え”を説き、後に“真実の教え”たる「大乘・菩薩乗」を明かすという説法の順序次第)は(一切諸仏の)最も秀でた“方便”に他ならないのである。多くの“密意語”(samdhā-vacana)を用いて告げられたところのそれ (etam、= “方便”)は、じつに(お前たち声聞のような、大乘・菩薩乗の)未習学の者らにとっては理解し難いものなのである。

〔偈145〕それ故に、(汝等、声聞は)覚者 (buddha、仏)、世間の(人々の)師匠 (loka-ācariya)、救世者 (tāyin) たちの(説法に際して用いた)“密意語”を(十分に)理解して、(汝等の懐いている)狐疑をばらし、疑念を捨て去って、(= 「大乘・菩薩乗」に転向し、その後になって、はじめて)“仏”に成ることが出来るのである。(その時こそ、

無上の) 歡喜が生じうるのである。

ここに謂う“密意語”とは、'samdhā-bhāsyā' や 'sva-pratyaya dharma', 'prajñapti' などを指すのであり、この二偈の言わんとする所は、要するに「大乘・菩薩乗」について、肝心のその所説内容については殆ど明かすこと無く、やたら秘密めかし(=“秘教”化して)それでもって「大乘・菩薩乗」の“唯一の乗”、“真実の教え”であることを述べて、それへの帰服によってのみ、正覚獲得がある、と主張するものである。それ故、“声聞授記”を説いて声聞救済を明かすというような、これまでの解釈などは程遠いものであって、それどころか、むしろ、全く逆に“声聞乗”をもって“劣乗”(hīna-yāna)、不成仏の教えと、扱き下ろしているのである。

以上から、この偈頌部全体は、オリジナル『法華経』の明かす〈仏乗〉思想に対して、徹底的に反駁する「『般若経』の“巻き返し”」に他ならないのである。しかも、その場合、始めの方では、一往は長行部の重偈という通常の形を採るも、後の方ではそうでは無く、むしろ長行部の主張には満足できず、それとは全くの別人が『般若経』の反駁について、“てんでに”己の見解を發表したものであり、まるで「コンクール」のような感を呈しているのである。

一体、これは“どうしたこと”か。それは、逆に言えば、オリジナル『法華経』の主張する〈仏乗〉は、『般若経』にとって、己の存在基盤を突き崩されるような危機感を懐かせたからである。そもそも初期大乘仏教運動自体が“菩薩”(bodhisattva、=菩提(bodhi)を求める有情(sattva))という、宗教理念を高く掲げた信仰運動であったのであって、その面から見る時、このオリジナル『法華経』の〈仏乗〉の高く掲げる“一切衆生本来からほさつ(成仏確定者)”は、まさしく菩薩思想の極致であり、しかも、それを信仰表明書にして、その上、“語り物”という形でもって世に披瀝したことは、極めて冷徹に“一切法(=森羅万象)の無自性・空なることを主張する『般若経』”にとっては、到底、及ぶところのない

ものであって、それ故に、それこそ、このオリジナル「法華経」は、「般若経」の反駁という謂わば“大津波”に、それも幾度も襲われたのであって、それが、現行「法華経」の実像であり、その実態を如実に示しているのが、この最終段偈頌部、そのみならず、偈頌を伴う文段全体に他ならない、と結論されるのである。

おわりに

以上の「仏乗品」の思想解明によって、本章の主旨は、長行〔18〕「凡そ如来たるもの、^{ただひと}唯一つの乗”によって衆生に「正法」(=真の仏法)を説き明かす(のであって)。即ち(それは)〈仏乗〉である」と述べ、〔19〕で、言う所の「正法」たる〈仏乗〉とは、“ほさうを鼓舞すること”にして、「仏智の直観」を衆生に示し、理解せしめ、さらに悟認せしめた後、その「仏智」に(至る)道に導入すること」であると明かしているのである。ここから「仏智の直観」とは“一切衆生本来からほさう”ということに他ならないのであった。

ところが、このことを明かした後の①〔22〕から以降の長行部、それに続く②最終段偈頌部の全て、さらには、長行〔校訂1〕から〔21〕の間にあっても、③偈頌を伴う文段全体の全てとは、「法華経」の〈仏乗〉思想に反駁せんとして後に持ち込まれたところの「般若経」の“巻き返し”という“後分”、それも、第二次、第三次と幾重にももの“後分”によって「仏乗品」は厚く覆われてしまっているのである。それ故に、この「仏乗品」の中核思想たる、じつに「一切衆生本来からほさう」という「仏智の直観」を衆生に示し、乃至、悟認せしめ、「仏智」に至る道に導入するという、^{ただひと}“唯一つの乗”(=“究極の”乗)にして「正法」(=真の仏法)たる〈仏乗〉は、なんと、この後、二度と、どこにも出て来ないのであり、このことは「仏乗品」だけではなく、続くオリジナル「法華経」にあっても、正面切って言及されることは無いのである。このことは一体、“どのように”考えるべきか。ここに至って、大なる問

題が新しく生起してくるのである。即ち、それでは、そもそも本経の題名たる「[正法・蓮華]という法門」の「蓮華」は単に「正法」に係る形容詞なのか、さらに謂うならば「序品」の「東方一万八千の仏国土の顕現」において、〈仏滅後〉の、仏不在の仏国土、そこにおける仏塔信仰の盛行、そのみならず「仏乗品」における「小善成仏段」で延々と述べられている“仏塔信仰”等々、をいかに解するのか、ということである。

この問題を、ここで別の角度から見ると、[序品]の場合には、長行部のみでのことであり、逆に「仏塔信仰」は偈頌部だけであるように、決して長行部と偈頌部との関係は、「長行部の重偈としての偈頌部」というものではないことに気付かされるのである。さらに、「見宝塔品」における「証明法華」の多宝如来が“血潮の通う美しい生身の姿”を保持しているのはあくまでも仏塔の中であるからであり、それでこそ、今仏釈尊も生身のままに仏塔の中に入り、多宝如来と並坐したのであり、それによって、自身の入滅がこの直後であることを表明しているのも長行部のみである。そこからして、凡そ一切諸仏の入滅という、その真実相を明かす「如来寿量品」の「良医治子喩」が長行部のみで語られており、次の「常不輕菩薩品」では、この“本来からほざつ”たる比丘の行ずべき“お手本”としての常不輕菩薩の“振舞”もじつに長行部のみであるのである。ここからして、オリジナル「法華経」は元々からそれを構成する全ての章は長行部のみであって、偈頌部は全く無ったのであると、考えられるのである。

もっとも、ここでのこのような想定は早急に過ぎることは十分に承知しているが、これからなす「見宝塔品」以降の精査にあたって、一つの指針を与えるもの、と思えるのである。

註

- (1) 拙稿「[法華経][仏乗品]の思想説明(中)」[桂林学叢]第33号。

- (2) 拙稿「『法華経』「仏乗品」の思想解明(上)」『桂林学叢』第32号、令和3年。
- (3) 「現行本」の 'upāyakaśālyā-parivarta' を「仏乗品」(buddhayāna-parivarta) と私に校定したのはこれに依る。
- (4) この 'śrāvaka' を諸「日本語訳」は「弟子」と訳し、「声聞」を指していると解している。筆者自身も拙著『一仏乗』では、そのように解していたが、ここに至って、決してそうではないと考える——ここに、己の未熟を恥じ、詫びる——のであって、それ故、このように訳出したのである。それに対して、諸「日本語訳」が「声聞」と解するのは、『妙』「声聞若菩薩」(8a7) とある——これは『羅什所依梵本』に依るのではなく、羅什の恣意的訳であろう——に引き摺られたものであろう。この点は、『松本思想論』も同じであると思われる。即ち、そこでは、「これらのものたち〔菩薩〕(ime) [a] と、私のこの教誡 (śāsanam ete mahyam) を聞いた (śruta) 導師 (nāyaka) の声聞 (śrāvaka) [b] は」と訳し、「その全てのもの (sarva) [a + b] が菩提〔を得ること〕において疑問は無い」と解している (p. 450)。しかし乍ら、テキストの原文 'ime ca te śrāvaka nāyakasya yehi śrutam śāsanam etam agryam' において、'yehi' (m. p. 1. Inst.) の相関辞は 'ime ca te' であって、それを外にしては何もないのであって、それを切り離して、「これらのものたち〔菩薩〕(ime) [a] と」、「私のこの教誡を聞いた導師の声聞 (śrāvaka) [b] は」と説解することは到底不可能であろう、その上、所説内容から見ても、「私のこの教誡を聞いた声聞が」「どうして」菩薩と共に、「菩提 (bodhi) 〔を得ること〕において、疑問 (saṃśaya) は無い」のか、不審であって、首肯しがたい。
- (5) 「中公訳」はこの〔偈67d〕を「(みずから)涅槃にはいることを彼らに見せもする」(I. 64) と訳出し、しかも「後注」で「仏陀はもともと永遠の仏陀であり(『法華経Ⅱ』第十五章参照)、本来涅槃のなかにあるのであるが、あえて迷いの生から涅槃へという道を行んでみせる」(p. 287) と述べている。しかし、この訳と「後注」は、一体「何」を言わんとしているのか、筆者には、かいてもく理解しがたい。それにしても、「どうして」このような訳と後注がなされたのであろうか、不可解極りないのである。

- (6) この⑦「他の種々の(“行”を為して得た)福德」とは、③「布施」から⑥「智慧」の“六度”の上に、さらに「自利、利他一体の菩薩行」を為して得た“功德”をいうのであろう。
- (7) この〔偈102d〕は、「妙」[仏種從縁起](9b9)と訳されているが、「渡辺詳解」が「この原文を想像することさえできない」(第四十六回、156上)というように、羅什の極めて恣意的な訳であって、決して「羅什所依梵本」に依るものではなく、まして、インド・オリジナル「法華経」とは全く無縁のものである。それでは、羅什は一体、“どうして”このような訳をしたのか、と問われようが、それについての回答は筆者の能力の及ぶところではない。
- (8) ここで、諸「日本語訳」を見るに、この〔偈122〕の和訳は全て誤りであると思える。その訳を「中公訳」を例として採り挙げて説明するに、

〔中公訳〕〔偈122〕それゆえ、われわれはその因縁をよく把握することによって、巧みな方便を使って、(彼らが仏陀になるという)果報を望むことを広く讃えて、多くの菩薩たちを(菩提の道に)導くのである」(I、74)

とあって、これによれば、この〔偈122〕の「彼らが仏陀になる」という“彼ら”とは、「多くの菩薩たち」を指しているのである。が、しかし、直前の〔偈121〕には、

〔偈121〕われわれもまた、(仏陀の)最高の境地をさとしたそのときは、三種(の乗り物)に分けて説くのである。(なぜなら)心の傾向のいやしい無知なる人間たちは、「お前たちはやがて仏陀になるであろう」と言われることを信じきれないであろう。(同、74)

とあり、「心の傾向のいやしい無知なる人間」とは、分けて説かれた三乗のうちの「声聞乗の者ら」を指していることは明白であって、それ故、この〔偈122〕「(彼らが仏陀になるという)果報を望むことを広く讃えて、多くの菩薩たちを(菩提の道に)導くのである」と言うのとは、たちまち“自家撞着”に陥るのである。ここに、この「日本語訳」の誤訳たる根本原因が存するのである。それ故、この〔偈122〕は、史実として、釈尊の35成道以来、凡そ五百年も経過して、初期大乘仏教(その中核は『般若経』)の興起した“今”にあっ

ては、“方便”を捨てて、“真実の教え”たる「大乘・菩薩乗」を説き明かして、じつに正覚に向けて強い志向を懐く「菩薩を鼓舞している」と言っているのである。

(補1) この文段が後になってから持ち込まれた異質の後分であることは、これを承けた重偈であるところの〔偈41〕までは‘Sloka’であったものが、ここからは‘Trishtubhu’に変わっていることから明らかである。

(補2) これは、『渡辺詳解』（第四十回、88下）「貝葉写本多数およびギルギット第二写本の一致するところに従って“ドゥヴァンサイ”と読むのが正しい」とあるに従ったものである。