

〔書評〕

法華經研究 Ⅱ

塚本啓祥編『法華經の文化と基盤』

湯田 豊

I

塚本啓祥編『法華經の文化と基盤』は、昭和52—53年度の文部省科学研究費による総合研究(A)『法華經文化形成の背景と基盤』の研究成果の一部である。本書のあとがきのなかで、立正大学の久留宮圓秀氏はこの総合研究の目的に関して、(A)法華經の成立に影響を与えた関連文化との交流〔法華經の成立〕、(B)法華經に現われる諸文化の形態とその社会的背景〔法華經文化とその背景〕、(C)西北インドにおける法華經文化形成の歴史的基盤としての諸条件〔法華經文化形成の歴史的基盤〕、(D)西域・中国・日本における法華經傳播の背景と歴史的基盤〔法華經傳播の背景と法華經の流伝〕を挙げている。(A)から(D)に至るこれらの四つが、法華經研究の四つの部門である。これら四つの部門において法華經を総合的に研究し、法華經文化の形成された背景、およびその基盤を明らかにするのが、本書における総合研究の目的である。

さて、本書は四篇から構成され、本文だけでも七三八ページに及ぶ大論集である。しかもその上に、山崎守一氏による二三ページの英文要旨も添えられている。本書の書評を行なう前に、本書に寄稿した学者の名前とテーマを列記して置きたいと思う。

第一篇 法華經の成立

第一章 大乘仏教の成立と法華經の關係 平川 彰 (早稲田大学)

第二章 菩薩の捨身行——ジャータカと法華經の交渉の側面—— 杉本 卓洲 (金沢大学)

第三章 十地思想と法華思想——華嚴十地經より見たる法華經の特質—— 伊藤 瑞叡 (立正大学)

第四章 如来藏思想と法華經の交渉 中村 瑞隆 (立正大学)

第五章 唯識思想と法華經の交渉——このころの概念を中心として—— 勝呂 信静 (立正大学)

第二篇 法華經文化とその背景

第一章 法華經と外教の問題——方法論的考索(試論)—— 山口 恵照 (大阪大学)

第二章 法華經に現われる権化思想とその背景 北條 賢三 (大正大学)

第三章 梵文法華經写本拾遺 久留宮圓秀 (立正大学)

第三篇 法華經文化形成の歴史的基盤

第一章 西北インドの歴史と仏教——法華經成立の文化史的基盤—— 塚本 啓祥 (東北大学)

第二章 インドにおける外教と仏教の交渉——特にガウダーバードについて—— 金倉 圓照 (日本学士院会員)

第三章 西北インドにおける密教と法華經の交渉 松長 有慶 (高野山大学)

第四章 浄土思想と法華經の交渉 石上 善應 (大正大学)

第五章 西北インドの有部と法華經の關係 河村 孝照 (東洋大学)

第四篇 法華經傳播の背景と歴史的基盤

第一章 敦煌壁画にみる法華經信仰の仏具 坂輪 宣敬 (立正大学)

第二章 中国における禅と法華經の交渉 桜井 秀雄 (駒沢大学)

第三章 經錄における法華經 佐々木孝憲 (立正大学)

第四章 中国における法華經「三草二木」の受容と変容 丸山 孝雄 (信州大学)

第五章 天台教学における三惑論形成の一考察 三友 健容 (立正大学)

第六章 〈願文〉研究序説——日本における法華經受容の歴史の基 高木 豊 (立正大学)

第七章 日本における法華經の受容と展開 浅井 円道 (立正大学)

本書に対して、立正大学並びに全国各大学の二十名の研究者が寄稿している。これらの研究者の論文のすべてについて公平に書評することは、もとより不可能である。現代の学問と生活の立場から見ても興味深く思われる論文をめぐって、わたくしはささやかな書評を試みたい。

## II

現代においてこの上なく悲劇的な特徴の一つは、われわれがまったく不要な二分法に直面していることである。一方においては知的に清潔で厳密な人々がいる。彼らは学的に厳密であり、最高に分析的である。しかし彼らは、小さくて、しかも些細な問題しか扱わない。しかるに、他方にはトインビーや実存主義者のように人生の大問題を扱う人々がいる。彼らは大きくて、しかも興味深い問題と取り組む。しかしながら、分析の能力に欠ける彼らの取り扱い方には問題がある。彼らには燃えるような情熱が感じられる。しかし、彼らの言うことは信頼に値しない。ドイツの実存主義は、限界状況についてのおしゃべりにすぎない。分析と人生への情熱は、現代においては救いようがないほど分裂している。これが現代の精神的な状況である。分析と人生へ

の情熱——この二つを一つに統合することが、われわれの理想でなければならぬ。

第一篇 法華經の成立、第三章 十地思想と法華思想 において、伊藤瑞叡氏は透徹した分析的な論文をわれわれの前に提示する。氏の論証は実証的、論理的である。そして、氏の論理の糸を辿るのは困難である。しかしながら、氏は小さくて些細な問題を扱ってはいない。氏は大乘仏教の基本問題を扱うことを決して拒否しない。「十地思想と法華思想」の筆者は最高に分析的でありながら、しかも大乘仏教の基本問題に対する情熱的な関心をもっている。「十地思想と法華思想」は、大乘仏教の精神界との接触を失わない。「十地思想と法華思想」において、分析と人生への情熱とは一つに融けている。

人文科学を研究する目的の一つは、ウィジョンを獲得することである。人が見ないものを見ることが——これが人文科学の目標の一つである。何一つ言うこともないのに論文を書くのは犯罪である、と言っても決して過言ではない。今日においては、何一つ見ないのに発言する人の数は決して少なくない。知的盲目は学問の敵である。第一篇 法華經の成立、第二章 菩薩の捨身行 を読んでわたくしが感じたことは、杉本卓洲氏が言うべきことをもっている、ということである。杉本氏はジャータカ(=ブッダの前身である菩薩の過去世における修業物語)における菩薩のイメージを根底から覆えしてしまった。杉本氏はジャータカを精読し、従来他の人々が見落したものを明瞭に見とった。『ヤスパースと仏教』という著述において、わたくしはヤスパースの仏教に関する記述が全然信頼に値しないことを繰り返し繰り返し強調したが、杉本論文に関する限り、それは信頼に値するだけでなく、啓発的でもある。

物理学は、われわれに宇宙の構造を教えてくれる。巨視的な大宇宙、あるいは微視的な小宇宙は、わたくしの心に驚異の念を植えつける。しかし、人間にとってもっとも不可思議なのは、自己自身の心である。しかし、自己の

心を知る人は少ない。自己自身、および人間の心一般に関する知識は、われわれにとって不可欠である。「心の発見」は、わたくしにとってもっとも魅力的なテーマの一つである。しかし考えて見れば、インド哲学および仏教の主要課題は、心の発見ではなからうか？ 特に大乘仏教哲学の一つである唯識の体系においては、心の構造を知ることが中心的なテーマである。唯識の体系の研究者として知られる勝呂信静教授は、ころの概念をめぐって、第一篇において「唯識思想と法華経の交渉」を論じている。勝呂論文はあまりにも言語分析にエネルギーを傾注している嫌いがなければいけないけれども、その論述は最高に興味深いものがある。

第三篇 法華経文化形成の歴史的基盤、第二章 インドにおける外教と仏教の交渉 において、金倉圓照博士はヴェーダーンタの思想家ガウダーパーダについて報告している。金倉博士がここで試みているのはガウダーパーダの研究についてのレポートである。博士によれば、ガウダーパーダについて最初に論じたのは、ドイツ人、次いで、ヴァレーザー、バッタチャリヤ、カルマルカル、および中村元である。わたくしはここで金倉博士のガウダーパーダ研究史のアウトラインに関するレポートについてレポートするつもりはない。ここでは、博士が西欧のアカデミックな伝統に忠実であることに、わたくしは読者の注意を喚起したい。イスラム教の大家キャントウエル・スミスによれば、このような学風は、十九世紀の西欧の特色を示すものである。キャントウエル・スミスは、ある論文において、西欧のアカデミックな伝統について次のように述べている——「以前には学者は、理想的には、公平なアカデミックな知性として、没个性的に、ほとんど堂々とその資料を概観し、それについて客観的にレポートしていることが知られた。そのような概念は西欧のアカデミックな伝統の特色を示すものであった。それは特に十九世紀の西欧の特色を示すものである、と付け加えるほど十分に人は大胆であるかもしれない」(『宗教学方法論における試論』、一九五九年。ミルキア・エリアードお

びジョセフ・M・キタガワ編。四四ページ)。しかしながら、第二次大戦後のドイツにおいてさえ、人文科学におけるドイツの教授および学生の長所は、レフエリーレン (Referieren)、すなわち、レポートすることである。戦後のドイツにおいては、テキストの綿密な批判は実質的には知られていないと言っている。

第三篇 法華経文化形成の歴史的基盤、第三章 西北インドにおける密教と法華経の交渉 は、極めて魅力のある論文である。筆者の松長有慶教授の筆致は特にタントリズムにおける悪の肯定というテーマにおいて軽快である。松長論文は、一 包摂と純化、二 タントリズムにおける悪の肯定、三 陀羅尼の機能 という三つの章から構成されている。そのなかで、二 タントリズムにおける悪の肯定 のなかには、1 タントリズムと倫理、2 性の肯定、3 殺の肯定、4 三毒の肯定 という四つの小項目が含まれている。わたくしの関心する限り、仏教のタントラについて説得的な説明は乏しい。この点において、松長論文は仏教のタントラについてある程度詳しく説明している。しかしながら、タントリズムのもつ非倫理性、非社会的な性格について松長論文は実質的にメスを入れていると言えらるであろうか？ そうはいうものの、仏教のタントラを知る上で、松長論文はもっとも平易な密教入門の一つであると言っている。

### III

第一篇 法華経の成立 のなかには平川彰博士の成立と法華経の関係、杉本卓洲氏の菩薩の捨身行、伊藤瑞叡氏の十地思想と法華思想、中村瑞隆博士の如来蔵思想と法華経の交渉、および勝呂信静氏の唯識思想と法華経の交渉の五章が収められている。「大乘仏教の成立と法華経の関係」において、平川博士は、問題を 一 法華経の組織とその成立年代、二 一乘

の意味、三 仏塔信仰と經典受持 の観点から考察している。法華經の組織と成立に関して、平川博士はまず最初に次のように述べている——

……インド仏教の資料としては、法華經のギルギット写本の年代が六世紀ごろと見られている。ネパール本の写本の成立年代は、これより遙かにおくれるのである。これに対して竺法護が『正法華經』を翻訳したのは「大康七年」（二八六）と言われるから、現存梵語写本の成立年代よりも、漢訳年代の方が遙かに古い……

竺法護の訳した『正法華經』十卷は、二十七品より成るが、第十一「七宝塔品」に「提婆達多品」に相当する内容を含んでおり、内容的には二十八品の法華經と同じである。即ち法華經としては、ほぼ完成した形を持っている。これにたいして羅什の訳した『妙法蓮華經』は、現存の形は二十八品となっているが、本来は「提婆品」を含んでいなかった。『妙法華』には本来「提婆品」が無かったことは、法雲の『法華經義記』や、聖徳太子の『法華義疏』に提婆品の註釈がないことから明らかである（四ページ）。

サンسكريット仏典には年代が明記されていないため、年代を確定するには人は漢訳資料に頼らざるを得ない。それゆえ、平川博士もまた、竺法護の訳した『正法華』、および羅什の訳した『妙法蓮華經』の年代に拠って、法華經の成立年代を算定しようとした。法華經の年代の算定に関して、平川博士は次のように述べている——「ともかく『正法華』梵文原典よりも、『妙法華』の依拠した梵本の方が古い形を保存していることは、一般に学者の認めるところである。したがって『妙法華』は、『正法華』の訳出年代（二八六年）よりも、かなり早く成立していたことが判る」（六ページ）、と。『妙法華』最古層の成立年代に関して、平川博士は「したがって『方便品』を中心とす

る最古の法華經の核心は、西暦五一〇年以前には成立していたに相違ないであろうし、或いは西紀一〇〇年ごろまで遡ることも可能であろう」（二四―五ページ）と述べている。博士によれば、『妙法華』の最古の核心は「方便品」第二から「授学無学人記品」第九までの八品である。

法華經の中心思想は「一乗」である。声聞・独覺・菩薩の三乗に対して一乗を説くのが法華經の最大の特徴である。平川博士はこの点に関して次のように言う——「仏の知見を、特定の人に得しめるのでなしに、一切衆生に得しめるのであるから、一乗以外の教えは必要でなくなるのである。一乗の教えが、すべての衆生に妥当するからである。故にそれまで仏教内に行われていた三乗の教えは、不要であるということになり、三乗の教えは方便であり、一乗の教えのみが真実であるということになる」（二七ページ）、と。さらに平川博士は法華經の一乗を般若經の一乗と比較している。博士の比較研究によれば、般若經の一乗は「一つの教え」というほどの意味である。博士自身は、般若經の一乗には「法華經のように三乗を開会して、一乗を導き出すという意味はない」（二六ページ）のである。般若經の一乗は、「三乗の一としての仏乗・菩薩乗を指すのである」（同上）。しかし、般若經においては、一切は空であるという哲理が説かれるから、空においては一乗でさえ成立しないはずである。「したがって般若經は、一乗を説きつつも、一乗を積極的に主張せんとする立場ではない」（同上）という結論が得られる。

平川博士の第三のテーマは、仏塔信仰と經典受持である。平川博士は法華經のなかでも特に「方便品」を重視する。そして、博士によれば、仏道を成ずる主な行法は「仏塔を建立したり、それを礼拝すること、及び仏像を作ったり、仏像を画き、これを礼拝し、供養すること（七八―九六偈）等である」（三二ページ）。すなわち、「仏塔信仰が成仏の行の主なるものとなっている」（同上）、と博士は言う。博士によれば、法華經は仏塔信仰のなから現われた（三三ページ）のである。もしも博士の言うことが正しいとすれば、法華經

信仰を、崇拜の道として特徴づけることが出来るであろう。平川博士によれば、経巻受持は仏塔信仰と並んで重要である。経典受持には仏培植養と等しい功德、あるいはそれ以上の功德がある、と博士は考えている(三五ページ)。法華経は、自己の生命を犠牲にする危険を冒してさえ、スートラ(『経』)を受持することの重要性を強調する。ここでもまた、博士は般若経と法華経を比較している。般若経においては、般若波羅蜜は呪文(明呪)とみなされ、これに不思議な力があるからこれを受持せよ、と言われる。しかるに法華経には、経文を呪文とみなす考えはない。法華経の場合には、「正法を後世に伝える目的で、経典の受持・読誦等を勧めている」(三六ページ)のである。

しかしながら、平川説によれば、法華経における経巻受持の行法は般若経からの模倣であり、決して法華経独自のものではない。法華経に関する限り、「方便品」に説かれる「一乗思想が「固有の思想」(同上)であると言わねばならない。われわれは法華経ないし「方便品」の中心思想が一乗の思想であることを、あらためてここで再認識しなければならない。かつてヘーゲルは、精神の道は回り道(Umweg)であると言った。平川博士の思考の歩みは、直線的ではなく理想的である。それは幾重にも重なり、絶えず曲折している。しかしながら、それは回り道をしながら常に原点に復帰する。平川論文は、一旦読み始めたらストップすることは出来ない。

杉本卓洲氏の論文「菩薩の捨身行」は、われわれに、軽いカルチャー・ショックを与える。杉本氏はジャータカにおける菩薩に関して次のように述べている——「まずその典型的な例をあげてみると、菩薩が盗賊の首領となり、追剥によって生計を立てたり、夫となると見せて女を襲い気絶させ、装身具を剥ぎ取ったあげく、恋い離る女を捨て去った話などがある。また菩薩が婦女の誘惑に負け、身を持つることの出来なくなった話も少なくない。何故このような菩薩の登場が見られるのか、菩薩の修行といかなる関わりがあるのか、甚だ奇異といわざるを得ない」(三九ページ)、と。しかしながら、

他方においては、「菩薩の智慧方便の巧みなること、大いなる出家、布施行等が語られ、正に菩薩の菩提を求めての修行物語として応しい内容」(同上)がジャータカに含まれているのは周知の事実に属する。これら二つの菩薩観を比較して、杉本氏は当惑したのである。そして氏は次のような結論を認めざるを得なかった——

これらの点に配慮する時、ジャータカ及び菩薩のいずれもが、一概に同一の性格を持つものと解することは無理なのではないか、という疑問が湧く。つまり、ジャータカとは、菩薩が登場するとしても、必ずしも菩薩の偉業を宣揚することを意図した話ではなかったものと、専ら菩薩の威徳や捨身の行為を称えるための物語との、種類を異にしたものがあるのではないかと、いうことである。これは菩薩自体に関しても言える点であり、そこには菩薩観の相違の存在をも想定せざるを得ないのである。(四〇ページ)

杉本氏によれば、パリー語のジャータカのなかに見いだされる菩薩は道徳的に弱く、肉の誘惑に負けてしまう。しかるに漢訳のなかに現われる菩薩は、恐れを知らない戦士として描かれている。これらの菩薩は自己の首をはね、自己の身体を焼くことによって自己を犠牲にする英雄である。杉本氏自身はこのような菩薩観の変遷に関して次のように述べている——「このように、血の匂いが漂い、非常な悲壮さを帯びたジャータカの誕生の背景には、活気旺盛なる尚武の民の文化的要素の作用を想定せざるを得ない。今までの平和のどかな、動物と人間の交遊する物語を生んだ農耕民とは異質の、移動と戦闘とをその生活常態とする遊牧民族のもつ思念の働きがあったものと考えられる。そして、こうした特徴が見られるのは西北インド一帯の一般的な特徴であり、それは中央アジア出身の遊牧民クシャーナ族の支配と無縁ではなからう」(五七ページ)。

しかしながら、氏がここで述べていることは、一つの示唆にすぎない。英雄のイメージをもつ菩薩が何時、如何なる歴史的な形態において西北インドに登場したか、ということが説明されなければならない。しかし、杉本氏はこの問いに答えていない。「……今この点に更に立ち入れる段階にない」(六一ページ)と氏は言う。しかし、「菩薩観のコペルニクスの転回」は、単なる仏教の文献の考証によっては解明されない。英雄としての菩薩が登場した当時における西北インドについて、われわれは社会的、経済的、政治的、および文化的な諸要素を徹底的に究明しなければならない。要するに、西北インドの歴史的な研究は、英雄としての菩薩を理解する上で不可避であろう。

杉本論文は、法華経における菩薩にも言及している。ここで氏は法華経における菩薩の捨身の事例を二つだけ挙げ、それらについて論じている。杉本氏はまず國王本生談(第十一章「ストウーバの示現」、漢訳「提婆達多品」第十二)を実例に挙げ、ある聖仙の足下にひれ伏して奴隷となり自己の身体・生命さえも犠牲にしようとした菩薩(『ブッダの前身』)について論じている。杉本氏はさらに薬王菩薩の前身因縁(第二十二章、漢訳「薬王菩薩本事品」第二十三)について論じる。ここでもまた、自己の身体を放棄する菩薩が話題になっている。法華経においては、菩薩の捨身の動機は正法の受持である(六四―七三ページ)。

要するに杉本論文は、菩薩の捨身の行為をテーマとするジャータカの成立に関して、「未熟者から勇士へ」という菩薩観の転換(七三ページ)を指摘し、法華経における菩薩の捨身の事例を二つだけ取り上げ、その源流を尋ねて若干の考察を試みたのである。しかし、杉本氏自身も示唆しているように、法華経における菩薩に関しては、われわれは、今後、さらに検討していくべきであろう。

「十地思想と法華思想」執筆の目的に関して、伊藤瑞叡氏は次のように述べている——「ここでは一乗思想三乗説について、華嚴十地経と法華経とに

おける意義の異同を、対比研究してみよう」(七七ページ)、と。伊藤氏は、華嚴経の一部である『十地経』、および『法華経』の間の類似と相違を、一乗と三乗の見地から確認しようとして、「十地思想と法華思想」を書いたのである。十地経と法華経の類似と相違を一乗と三乗の見地から確認するためには、一乗とは何か、三乗とは何か、ということ定義する必要がある。このように考えて、伊藤氏はまず最初に一乗と三乗を定義し、その後でこの二つが『十地経』および『法華経』にそれぞれどのように関係するかを論究する。それと同時に、氏は『十地経』と『法華経』の関係を歴史的な観念形態という展望から検討する。

伊藤氏は文献学的方法に抛り、歴史的な観念形態の立場に立脚し、しかも哲学的な思考を武器として、十地経と法華経の一般的な特徴を略説し、この二つの経の精神的な性質、教説、これら二つの経に共通の点、一乗と三乗の関係などについて詳細に論じる。氏によれば、これらの諸点を検討することによって、『十地経』と『法華経』の体系的な組織が明白になるのである。彼自身の論議を立証するために、伊藤氏は次のような考えを明らかにした。すなわち、『十地経』においては「三乗」の意味は世俗諦(*samvrti-satya*)に、「一乗」の意味は真諦(*paramartha-satya*)に対応する。他方、『法華経』においては、「三乗」は「随宜所説」(*samvaha-bhāṣya*)の付帯的な意味であり、「一乗」は「随宜所説意趣」すなわち、その真意(*abhipreya*)である。氏は自己のこの結論を豊富な資料によって論証する。法華経は一乗の教えである。しかし、一乗を概念把握するためには三乗の概念を明らかにしなければならない。一乗と三乗の関係は、法華経理解の鍵である。法華経の中心思想を理解するために、伊藤氏は徹底的に分析的に、しかも総合的な見地に立脚して大乘仏教の核心に迫った。

さて、伊藤氏は十地経における一乗と三乗の関係について論じ、「一乗は菩薩乗と不一にして不異でありながら、根柢において連続しておりはしない

かということである」(九五ページ)という結論に到達した。そして氏は、法華經における一乗思想三乗説に関連して、「菩薩乘の目的は無上菩提であるが、しかしこのことより直接には仏乘であると知られるのである」(一二二ページ)と述べている。法華經における一乗と三乗の関係について、氏は三乗の説示を方便とみなし、この方便によって真に示されるところの眞実を一仏乘であると解釈する。すなわち、氏によれば「三乗は隨宜所説であり一乗はその意趣であり、真に実在するのはその一仏乘である」(一二六ページ)ということになる。三乗即一乗というのが、法華經における一乗と三乗の関係についての氏の解釈である。この点に関して、氏は次のように説明する——「一乗は三乗の本質としての眞実性であり、三乗は一乗の根拠としての統一性について、分別し顯説されたものであるから、三乗は根拠を一乗にもち一乗の主体性へと止揚されるべきものである」(一一八ページ)。

伊藤氏の「十地思想と法華思想」は、分析的な論文である。しかし、氏は大乘仏教の基本問題を扱うことを拒否しない。言語分析を行ないながら、氏は同時に大乘仏教における一乗と三乗の関係を哲学的な論理を用いて検討することを志向する。結論において、氏は十地經と法華經を対比させ、次のような結論を下している——

華嚴十地經は一乗をば、大乘||菩薩乘に包摂せられる十地の中、前七地の波羅蜜乘に対して、後三地の清淨菩薩乘を予想し、菩薩乘に善巧となつて十力の力と一切の仏法の証成とを成ずるものとして想定する。これは一乗が菩薩乘と波羅蜜乘とにおいて不一であり清淨菩薩乘において不異であつて、菩薩乘と不一不異で根柢において連続していることを理論的に意味するのみであり、したがつて一乗は三乗に対しては直接的なつながりをもたず、次元の異なりを予想する。

法華經は一乗をば、大乘||菩薩乘という相対的なるものに対して、如來

の(と同一の)般涅槃をもつて般涅槃せしめる唯一の大乘||仏乘という絶對的なるものとして想定する。これは一乗と菩薩乘との直接的な連続性を意味し、したがつて一乗と三乗との不一不異で根柢において連続していることを予想する(一二〇ページ)。

伊藤氏の終局的な解釈は、次の通りである——

華嚴では三乗は世俗諦であり一乗は眞諦である。法華經では三乗は方便に含意せられ隨宜所説であり、一乗はその眞意すなわち隨宜所説意趣である。そのところどころで三乗に強く具体的に連結する。このことは華嚴教學において華嚴の一乗が三乗に別異する別教一乗とせられ、法華經のが共同(=三一和合)不異(=分諸乘融本末)の同教一乗とせられるのに所以なしとしないであらう。

兩經は共に三乗は眞理であり一乗は眞理の眞理であることを表明する。そこには思想史的にはオットー・シュトラウスの言葉をかりて言うなら、「一(Einheit)と多(Pluralität)の問題、存在(Sein)と生成(Werden)の問題」の提起があり、「一への探索、あるいは別の仕方では表現すれば、多を克服しようとする志向」が作用していると言えるであらう(一二二ページ)。

ここでわたくしの関心をそそのめるのは、氏が大乘仏教の主要問題と眞正面から取り組む姿勢を示していることである。氏はオットー・シュトラウスを引き合いに出し、一乗と三乗をひと多、存在と生成の見地から考察している。わたくしはここでハンス・ヴォルフガング・シューマンのことは引用しよう——

大乘仏教は、みずからを、一つの主要問題に集中させる。すなわち、絶對

的なものに対する多様性、解脱に対する輪廻の関係がそれである。世界を構成する現象の多様性、および一切のなかに予感され救済を求めるすべての人によって体験に即して認識されるに違いない絶対的に一つであるもの(Gas absolute Eine)——この二つが、それらのなかで大乘的な思考が運動するところの両極である。空性の二重価値的な概念は、現実性の両面を一元論的な括弧としてまとめるところのものである(『仏教 創始者、学派および体系』、一九七六年。一七七ページ)。

シューマンによれば、大乘仏教を新たに創始した哲学者たちの主要業績は次の二点に横たわっている。すなわち、一つは新しいヴィジョンである。この新しいヴィジョンの下に彼らは古いテキストの思想をきわ立った体系に総括したのである。彼らのもう一つの主要業績は、哲学的な論理を仕上げたことである(『仏教 創始者、学派および体系』、一七七ページ)。「十地思想と法華思想」の筆者は、大乘仏教の新しいヴィジョン、および哲学的な論理について論じている。このことを、わたくしは評価したい。

第一篇 法華経の成立 には、平川、杉本、伊藤三氏の論文以外に中村瑞隆博士の「如来蔵思想と法華経の交渉」、および勝呂信静氏の「唯識思想と法華経の交渉」が含まれている。宝性論の研究者として有名な中村博士は、この論文のなかで 一 菩薩の四種莊嚴、二 菩薩の八種の光明、三 菩薩の十六種の大悲、四 菩薩の三十二種の不共業 というテーマの下に豊富な資料を提供する。中村博士は宝性論のサンスクリットのオリジナルを提示し、それに対する和訳を示し、さらに大正蔵経のなから晋訳と涼訳を列挙する。しかもその上に、中村博士はチベット語訳をも試みている。中村博士の「如来蔵思想と法華経の交渉」は、宝性論を研究する上で貴重な資料をわれわれに提供する。

## IV

第二篇 法華経文化とその背景 には、山口恵照博士の「法華経と外教の問題」、北條賢三氏の「法華経に現われる権化思想とその背景」、久留宮圓秀氏の「梵文法華経写本拾遺」の三つが収められている。そのなかで、久留宮氏の「梵文法華経写本拾遺」は山口論文、および北條論文とは性格を異にする。久留宮氏は、ここで法華経写本に関して堅実な基礎研究をしている。法華経写本の転写は、法華経研究にとって基礎的な作業である。久留宮氏は、ここで労多くして酬われることの少ない作業に従事している。氏の並々ならぬ努力と力量を、わたくしは高く評価したい。久留宮氏は、自己の仕事に関して次のように述べている——「写本をとりまく、歴史的社会的状態を調査することも勿論、学術的に重要なことではあるが、写本の研究は、現状においては、まず現存写本の整理と批判が最優先とされるべきであると考えられる」(二五八ページ)。確かに、現存写本の整理と批判は、極めて重要な基礎作業である。久留宮氏による断簡386のローマ字転写は、『法華経の文化と基盤』法華経研究Ⅱの二五九—二六四ページに収められている。

山口恵照博士の論文「法華経と外教の問題」は、一 序に代えて、二 方便品を手がかりとする問題について、三 声聞・菩薩を手がかりとする問題について、および 四 仏教興起の思想的背景の問題について、という四つの部分から構成されている。山口論文は大胆であり、しかも斬新である。山口博士の視野は広く、博士の論文は問題をはらんでいる。しかしながら、若干の点について、わたくしは博士と見解を異にする。この機会に、非礼を顧みず、山口論文に対して少しばかり自己の考えを述べたい。一 序に代えてにおいて山口博士は法華経を、ウパニシャッドとバガヴァッド・ギーターと比較している。そして博士はここでもまたバガヴァッド・ギーターに関して、それが「すべての人間をカースト(Caste)の桎梏から解放するという、超カ



「イストの平等な立場に立っている」(一九七ページ)という考えを再確認した。博士によれば、クリシナは「種々な『随宜所説』をもって遂にアルジュナを帰依させることに成功した」(二七九ページ)のである。しかしながら、一序に代えてのなかで展開される論旨は、中村瑞隆編著『法華経の思想と基盤』(昭和五十五年)のなかに含まれている博士の「法華経とインド哲学」に接続するものである。しかも、一序に代えてには新しい視点は見いだされない。ウパニシャッドおよびバガヴァッド・ギーターの関係に関する博士の所論に対して、わたくしは『法華文化研究』第七号(昭和五十六年三月。一八一―二二ページ)において詳しく批判した。ここでは、特に言うことはない。

「法華経と外教の問題」において、山口博士はウパニシャッドを法華経なしいし仏教と結びつけようと試みている。山口博士は、ウパニシャッドをいわば仏教化しようとしている。三 声聞・独覚・菩薩を手がかりとする問題について、というテーマにおいて、博士はウパニシャッドのなかに声聞的学習および独覚的な生き方を見いだそうとした。博士は、次のように述べている

……当時、バラモンの学園において、師弟相對待し、ブラフマンの論究を行なっていて、すでに声聞的学習が展開していたことが知られるのである。これは、しかし、単にブラフマン・アートマンの論議に終始するのではなくて、ブラフマン・アートマンの認識が解脱への道であり、したがって、学究の立場を超えて離欲の托鉢行において証明されねばならない、という意味において、いわば、学究者の日々の生活が主体的に離欲を果たさしめるごとき実践的認識を勤めている点で、独覚の行き方を想わしめるであろう(二二―二二ページ)。

しかも山口博士は、ウパニシャッドのなかに菩薩のイメージさえ認めよう

とする。そして博士は、引き続き次のように言う――

そしてこの点については、学究位・嬰童位・牟尼位・非牟尼位を乗り超えて真のバラモン位に赴くことを説いたヤージニャヴァルキヤにおいて、独覚位からさらに自利利他の「菩薩位」が要請されていたことが注目されるべきであろう(二二二―二二三ページ)。

ウパニシャッドのなかに声聞的学習は見いだされるのであろうか？ あるいは、独覚的な生き方が存在するのであろうか？ 声聞・独覚は、大乘仏典においては非大乘仏教徒、すなわち、小乗仏教徒を意味する。ウパニシャッドの哲人たちが小乗仏教徒のような存在であるとは、到底わたくしには思えない。ウパニシャッド最大の哲人ヤージニャヴァルキヤが「菩薩位」にあった、ということは、わたくしには夢想だにされない。ヤージニャヴァルキヤは二人の妻を捨てて漂然としていずこかへ消え去ってしまった、彼の消息については誰も知らない。この哲人が生きとし生けるもののために生きたという証拠は、ウパニシャッド文献には見いだされない。生きとし生けるものし、あわせは、決して彼の目的ではない。彼は悩み苦しんでいる衆生を救うために自己を犠牲にしようという意図をもっていなかった。私見によれば、ヤージニャヴァルキヤは大乘の菩薩とはまったく異なった類型に属する。

四 仏教興起の思想的背景の問題について という項目において、山口博士は「法華経の思想のみならず、総じて大乘仏教思想がウパニシャッドの思想にどのように連関するのか？」という問いを発している。博士によれば、法華経は総じて方便思想に基づいて展開された方便円教である。善巧方便(*upaya-kauśalya*)の起源を、山口博士はヤージニャヴァルキヤのなかに見いだす。もしもこのような考えを認めれば、われわれはウパニシャッドが宗教的な宣教の目的のために書かれたことを承認せざるを得ない。そして山口博

士は、このように考える。博士は、次のように言う――

……歴史的な人格である教主の善巧方便を核とみなすとき、ウバニヤットの哲人を教主とする教えにおいても、これに対応するものをいうことができるのである。鹿野苑における教主の初転法輪は仏教サンガ(教団)の成立を意味する事蹟であるが、五比丘との邂逅の際に直ちに成功したのではなくて善巧方便のいざないが実った結果である、ということとは仏伝によって明らかである。一方、哲人ヤージニヤヴァアキヤがジャンカ王に対して教えの伝達に成功したのは、文献の伝承によれば第三回目の会合においてであった。第三回目の会合においてはじめて、ヤージニヤヴァアキヤはジャンカ王をして心から帰依せしめ、導師に対する敬礼をもって教えを聞かすめ信受させている。……また、マイトレヤ夫人に対する説教は、永別(準「涅槃」)の機が熟した結果というべきであって、深い思いやり、慈悲の方便なしには考えられない。深い思いやりとは、この場合、単に夫妻の間の思いやり(相思相愛)ではなくて、すべての衆生を平等にいつくしみ恵むもの、一切衆生平等愛というべき底のものであり、まさしく慈悲であるということがきる。慈悲の方便がまさしく到来して、哲人教主の教えが夫人(弥勒)に付託されることになった(二二〇―二二一ページ)。

ブッダは教主である。しかし、ヤージニヤヴァアキヤはウバニヤットの教主ではなく、多くの哲学者のなかの一人にすぎない。ヤージニヤヴァアルキヤはジャンカ王、およびマイトレヤ夫人などと対話し、他のバラモン衆と討論する。彼はひたむきに對話・討論を通じて真理を探究した。しかし、彼はブッダのように一つの教団を創始しようという意図をもたなかった。彼の教えは真理の探究へ向けられたが、それは決して生きとし生けるものを救うための善巧方便ではない――わたくしはこのように考える。山口博士によれば、

ば、ヤージニヤヴァアキヤとその妻マイトレヤの對話の底流は一切の衆生に対する平等な愛である。しかし、わたくしはこの對話のなかに慈悲の精神を見いだすことは出来ない。私見によれば、この對話において話題になっているのは不死のアートマン、真実の自己である。そこには、一切衆生に対する平等な愛の精神は存在しないと思う。そして、この自己は内面的な体験を通じて認識されるべきものであった。しかるに、山口博士はこの對話について、「すべての衆生を平等にいつくしみ恵むもの、一切衆生平等愛というべき底のものであり、まさしく慈悲であるということが出来る」と述べている。ウバニヤットに関する博士とわたくしの理解は完全に食い違っている。この相違は、何に由来するのであろうか？ 博士は仏教の立場からウバニヤットを観察し、両者の間に本質的な類似を認める。しかるにわたくしは、ウバニヤットおよび仏教をそれぞれユニークな性格のものとし、両者の間の相違点を認識する。博士とわたくしの見解の相違は、普遍的な立場に立脚するか、あるいは思想のユニークさを尊重するかという、視点の相違のなかに求められると言ってもよい。

北條賢三氏は「法華経に現われる権化思想とその背景」において、いわゆる「権化」をめぐって論じている。北條氏によれば、この権化の思想は、法華経においては、仏身観として展開される。もちろん、仏身観の理論的基礎をなすものは三身説である。三身は応身、報身、および法身を指す。北條氏は、法華経における仏身について次のように述べている――

ところで、『法華経』において仏身観に関する所説は、明確に体系化されて叙述されているのではなく、法身・報身・応身などの語も、それに類する術語も示されているわけではない。ただ内容的に諸処に散見しうるにすぎない。その所説を統合してもそれらは明らかに三身説に基づくとは主張しえないが、それを示唆するかの如き内容を展開している。つまり、

「法身」はいうまでもなく、浄土における「報身」についても諸如来の出現として叙述している。さらに、穢土に成仏しあるいは示現し、衆生の機根・現身に応じて自らを変化させて等質等位に身を置き、その上で化導してゆく「応身」の立場を承認していることは明らかである。すなわち、インドに現われた現身の釈尊を、真実には久遠常住の法身が垂迹し化現したものと考える態度で、『法華経』全体が形成されている一仏乗という基本的意識からも知られる(二二八ページ)。

北條氏は、二『法華経』に現われる応化の型という項目において、法身の顕現する形態に四つの型を認める。氏によれば、第一の型は「久遠常住の法身仏が如来として展現し、如来の姿で方便力を駆使する型を示している」(二三三―二三ページ)。氏によれば、第二の型として「方便によって身を変えて声聞・縁覚の身を現じて衆生の教化を実現するということが主として説かれる」(二三三―二三ページ)。この型について、氏は「本来菩薩行を営む菩薩でありながら外面的には声聞・縁覚として身を現じて衆生の側に立ち、三乗を一乗に導くための方便を行ずる」(同上)、と述べている。第三の型について、北條氏は次のように言う——「第三の型として、分身説が抽出せられるであろう。例えば、『爾時釈迦牟尼分身諸仏、從無量千萬億他方国土來者』云々といひ、あるいは、『爾時釈迦牟尼仏、令十方來諸分身仏各還本土、而作是言』云々と述べるように、応化の身という概念にこれを加えても妥当な分身説が、ここに説かれていることは、化他のため変化のあらゆる可能性を追求する上で、当然出べき性質のものであった」(二三四―二三ページ)。仏教の教えを広めるために法身が報身を諸國に送ることを、ここで北條氏は説いている。第四の型に關して、氏は次のように言う——「それは『妙音菩薩品第二十四』及び『觀世音菩薩普門品第二十五』における、菩薩が衆生を教化・加護するため対応する者の求めに応じて種々に變化した身を現わし、応身である身が更に応身を

を現出するという二重の構造を生み出してゆく」(二三五―二三ページ)。さらに氏は次のように言う——「例えば、居士に対しては自らも居士に變幻し、地獄・餓鬼・畜生に対しても、それ相應の身を現じて拔苦・与樂によって救済する」(同上)、と。

さて、北條氏は權化の四つの型をわれわれに示したが、氏は法華経における權化(アヴァターラ)説の原型を求め、權化説発祥の原因を推測する。まず最初に、氏は法華経におけるアヴァターラ説がバガヴァッド・ギーターにおけるヴィシュヌの權化としてのクリシナに由来すると考える。しかし、クリシナの思想が法華経に影響を及ぼしたと想像することは可能であろうか？クリシナについて、北條氏は次のように述べている——

ここに些かであっても推察できるのは、神の寛恕の精神や、『ギーター』全般に亘る恩愛を超越せる正義の觀念、そしてこの神にすがろうとする大衆の熱烈な一神への信仰などであろう。その神ヴィシュヌが世を救うため幾度となくこの世に權かりの姿を現わすのが權化思想であり、『ギーター』ではクリシナが主とされている(二四七―二四八ページ)。

北條氏は、神の寛恕の精神に言及する。しかしギーターのクリシナは、アルジュナ王子に対して、自己の骨肉と戦い、彼らを殺害するように迫る神である。敵を殺害するのがクシャトリアの義務である、というのがギーターの階級論理の骨組である。しかも、このクリシナは地獄について語り、人々が呪われて地獄に落ちるのを当然のこととみなすのである(ギーター、16・16以下参照)。

北條氏によれば、ギーター全般にわたって「恩愛を超越した正義の觀念」が存在する。しかし、この正義の觀念は何を指すのであろうか？クリシナは、なぜ、人間の形を帯びてこの地上に降下したのであろうか？善人を

保護し、悪人を破滅させるため、正義を確立するために、クリシナは繰り返し繰り返しの世に現われる(ギーター、4・8)。つまり、クリシナは悪人を破滅させるために彼らを罰することもいとわれない。そして、カルマ・ヨーガの理論は、インド的な意味での階級を正当化する。クリシナは階級(『ヴァルナ』)の創始者である(ギーター、4・13)。人はどれほどみじめな社会的地位にしようと、彼は与えられた地位に満足すべきである! このような社会思想が、「恩愛を超越した正義の観念」の根底にあると言ってよいのであろうか? ギーターには、正義は存在するのであろうか?

そして北條氏は、「この神にすがろうとする大衆の熱烈な一神への信仰」について語る。そして、その神ヴィシュヌがこの世を救うため幾度となくこの世に仮の姿を取って現われる、というふうには北條氏は言う。ここで氏が言うおうとしているのは、神への愛(『バクティ』)であろう。ここには確かに「神の恩寵」が感じられる。しかし、クリシナは選ばれた僅かの人々に自己の真の姿、すなわち、ヴィシュヌ自身をあらわにする(ギーター、11・8以下)。しかし、これは神の選んだエリートに示される恩寵の行為である。

## V

第三篇 法華経文化形成の歴史的基盤 には、塚本啓祥博士の「西北インドの歴史と仏教」、金倉圓照博士の「インドにおける外教と仏教の交渉」、松長有慶博士の「西北インドにおける密教と法華経の交渉」、石上善應氏の「浄土思想と法華経の交渉」、および河村孝照博士の「西北インドの有部と法華経の関係」が含まれている。そして第四篇 法華経伝播の背景と歴史的基盤のなかには、坂輪宣敬氏の「敦煌壁画にみる法華経信仰の仏具」、桜井秀雄博士の「中国における禅と法華経の交渉」、佐々木孝憲氏の「経録における法華経」、丸山孝雄氏の「中国における法華経『三草二本』の受容と変容」、三友健容氏の「天台教学における三惑論形成の一考察」、高木豊氏の「願文

研究序説」、および浅井円道氏の「日本における法華経の受容と展開」が収められている。

これらの論考のなかで歴史的に考察しているのは塚本博士の「西北インドの歴史と仏教」、および浅井円道氏の「日本における法華経の受容と展開」の二つであろう。金倉博士と共同で『古代インドとギリシア文化』を英語から翻訳した塚本啓祥博士は、問題の所在について論じてから、西北インドの歴史、西北インドの仏教、西北インドにおける仏教展開の拠点に関して、実に一〇一ページに及ぶ長い論文を書いた。「西北インドの歴史と仏教」は、博士の力作である。『上古日本天台本門思想史』を著わした浅井円道氏の「日本における法華経の受容と展開」は、簡明な日蓮宗史である。この論文において、浅井氏は法華経の伝来と定着、最澄の天台の法華宗開創、日本天台の密教化と法華思想、日蓮の末法相應の法華信仰について、第一次資料に基づいて簡明に論述している。

河村、坂輪、桜井、佐々木、丸山の諸氏の論考は、貴重な資料集である。これらはすべて、仏教研究の基礎資料として役立つに違いない。

松長論文は、わたくしの眼から見て、『法華経の文化と基盤』のなかでもっとも興味深く、しかも読みやすい論文の一つである。石上善應氏の「浄土思想と法華経の交渉」は、念の原語について語源的な考察をめぐらした論文である。本論文は、念の変遷、専門品における念と称、法華経と阿弥陀信仰を扱っている。念の変遷において、石上氏は念仏の念がサンスクリットの *saṃ-ānu-√smi*、あるいは単に *√smi*、あるいは *manasi-√ky* から派生したという、浄土宗の考えを紹介している。しかし、これらの語源に関する限り、口称の意味を見いだすことは出来ない(石上論文、四五七ページ)。石上氏は浄土宗と類似しているとみなされるバガヴァッド・ギーターの文句を幾つか列挙して、ギーターと浄土宗を比較し(四五五ページ)、さらに法華経方便品のなかの *saṃ-ānu-√smi*、安樂行品のなかの *anusmṛti* などの言語形態に注意を

払っている。

石上氏は法華經の普門品における念と称について論述する(四六二—四六六ページ)。氏によれば、大声で呼ぶ(akrandam kutyuh)ことが、観自在を念ずる(smarato)行為に対応する(四六五ページ)。そして、名を唱えることは、氏によれば「称える」という意味である(四六六ページ)。このようにして、氏は普門品における「念」と「称」について説明を加えてから、法華經と阿弥陀信仰について論じる。氏は普門品に現われる阿弥陀信仰に注目し、普門品においては阿弥陀に対する信仰、すなわち、阿弥陀信仰が強調されると言う(四六九—四七一ページ)。法華經も、浄土宗も西北インドで成立したと言われる。そして、石上氏の考えによれば、普門品における阿弥陀信仰によって例証されるように、法華經は阿弥陀教によって影響されたのである。この点に、法華經と阿弥陀教の関係が横たわっている。「浄土思想と法華經の交渉」を、石上氏は次のようにしめくくっている——

最初に述べたように、阿弥陀仏を念ずる行為が、わが国では「念仏」の代表とされてきたものの、その念の原語も一定していないものの、本来、原語に口称の意味のないものが、法華經の解説によって、口称の意味をもつようになり、その内容を漢訳者が充分に汲みとって翻訳し、中国ではごく普通に受容されるという経過を知ることにもなったという点、重視しなければならぬ。このような経過のもとに、法華經では多様な意味をもった思想内容も、やがて浄土教の発達とともに展開していったことを知るのである。このような意味でも法華經のもつ意義は多大である(四七〇—一ページ)。

浄土宗とギータの比較は、わたくしにとつて興味をそそるテーマの一つである。石上氏はギータの文句を幾つか挙げてゐる。そのなかで、わたく

しは氏の「臨終時に神のみを憶念し」(smaran)という箇所注目したい。

氏はここでギータ、8・5を挙げてゐる。しかし、わたくしはここではギータ、8・6と合わせて考察したい。思想的には浄土宗の「念」の源流は、ギータのなかに求められるべきではなく、ウパニシャッドのなかに求められるべきであろう。臨終時の思いが死後の状態を決定するという思想は、チャンドーギヤ・ウパニシャッド、3・14・1、およびブラジュナー・ウパニシャッド、3・10のなかに見いだされる。チャンドーギヤ・ウパニシャッド、3・14・1において、ウパニシャッドの哲人シャーンディリヤは、次のように宣言する——「まことに、人間は意図から成っている。この世で彼の意図があるように、人間はこの世を去った後にはその意図に応じたものになる。そのように彼は意図を定めるべきである」と。臨終の際の人間の心の持ち方が死後の状態を決定するというこのシャーンディリヤの思想は、ギータのなかでさらに一層発展することになった(ギータ、8・6)。

三友健容氏の「天台教学における三惑論形成の一考察」は、一 問題の所在、二 智顛時代の中國註釈家の説、三 『勝鬘經』等の煩惱論、四 結論から構成されている。三友氏がこの論文を執筆したのは、「三惑」(≡三つのクレイシヤ)に関する学説が天台大師智顛(西歴紀元五三八—五九七)によって發展させられた天台の教説、および実践にとつてもっとも顕著な特徴の一つであるため、これについて論究しようと思つたからである。三友氏によれば、智顛の「惑」はブラジュナー(慧)を前提とする。このブラジュナーによつて「惑」は根絶されるゆえ、ブラジュナーは極めて重要である。このように考へて、三友氏は智顛がブラジュナーの教へに基づく著述「三智三観」を書いてから、三つの「惑」についての学説を展開したという結論に到達した。三友氏自身は、次のようなことばをもつて「天台教学における三惑論形成の一考察」を終えている——

かくして、天台教学における塵沙惑は、インド仏教古来の考え方ではなく、智顛によって考え出された煩惱論であることがわかる。『台宗二百題』では『勝鬘經』によるのではないとされていたのであるが、実際は『大智度論』の三智説に対するものとして『勝鬘經』から引用され、三智三観説の発達にもなって断ぜられるべき煩惱として三種類が必要となり、五住惑の他に塵沙惑を設定したのであることがわかる。この塵沙惑という考え方は、智顛が最初ではなく、すでに淨影慧遠によって使われており、直接慧遠の影響を受けたとは言えないが、北地系の仏教学者からヒントを得たとも考えられるのである(六九〇ページ)。

高木豊氏の論文「〈願文〉研究序説」は、日本における法華經受容の歴史的背景を考察した序説である。高木氏は、日本における法華經受容の歴史的背景を説明するための一つの手掛りとして〈願文〉を選び、これについて検討することを意図している。しかし、「願文をその手掛りにしていくためには、先ず以て、願文の特質と史料性を問うておかねばならない」(七二二ページ)、と氏は言う。「〈願文〉研究序説」において、氏は願文の特質とその史料性について考察している。氏の次の課題は、法華講会等の願文や法華信仰を表明する願文の考察である。

氏によれば、『国語学辞典』(一九八〇年、東京堂出版)における山岸徳平・筑島裕両氏による願文の解説が、現在における、もっとも典型的なもの(六九七―八ページ)である。願文に関する高木氏自身の定義は、「願文とは、神仏に対する祈願を叙べた文章である」(七二〇ページ)、ということに尽きる。これが、高木流の「願文の特質」である。そして、氏によれば、この願文は法華經の歴史的な背景における不明瞭な点の幾つかを説明するのを助ける手掛りになるかもしれない。しかし、願文を使用するためには、われわれは願文のなかに含まれている資料の特質、および価値を問わねばならない——こ

のように考えて、氏は多数の願文を「分析」した(七〇〇―九ページ)。しかし、氏はその研究序説において真の意味で願文のなかに含まれている資料の特質、および価値を問うているのであろうか？

## VI

『法華經の文化と基盤』法華經研究Ⅱは、本文だけでも七四〇ページに及ぶ、大なる一大論集である。本書を一読するだけでも、多大の労苦と長い時間を必要とする。しかし『法華經』は、大乘仏教經典のなかでも特に重要であり、これを総合的に研究するためには多くの学者の協力が不可欠である。本書を編集した塚本啓祥博士は、序のなかで法華經が「他の諸經典に比して、多くの文化的な証跡を残している」と言い、さらに「例えば、三乗(菩薩乘・独覺乘・声聞乘)の統一、仏塔信仰、観音信仰、陀羅尼呪、普賢信仰、阿彌陀信仰、提婆達多の宗教、ナーガ信仰など、当時のインドにおける宗教・文化との交渉と融合の諸相を反映している」と述べている。

法華經の中心思想は、一乗思想である。法華經を始めとする一乗の意味については、平川博士が詳論している。法華經の方便品における一乗思想の特色については、平川博士は簡潔に論じている(二七―八ページ)。十地經と法華經の類似と相違を比較し、両經に現われる一乗と三乗の思想を哲学的な論理の観点から論じたのが、伊藤氏の「十地思想と法華思想」である(法華經における一乗思想三乗説については、九七ページ以下参照)。仏塔信仰については、平川博士の叙述は信頼に値する。博士の学説によれば、法華經の前半が仏塔供養と深い関係がある(三二二ページ以下)。崇拜の道としての仏塔信仰は特に法華經の方便品に見いだされるが、これは大乘仏教の救済への道として極めて重要である。

観音信仰については、塚本博士が言及している(二六九ページ)し、陀羅尼呪については松長博士が詳論している(四二二ページ以下)。阿彌陀信仰につい

ては、石上氏が浄土宗の立場から論じている(四六八―四七一ページ)。石上氏は、法華経のなかの二箇所に見られる阿弥陀に資料を限定して論じている。

ブッダのいとこである提婆達多については、河村博士が扱っている(五一〇ページ以下)。塚本博士が序のなかで言及した大乘仏教の主要問題の大部分は、本書のなかであるいは簡潔に、あるいは詳細に扱われている。しかも、それだけではない。ジャータカをめぐる杉本氏の菩薩観、勝呂氏の唯識思想の解明など、仏教の根本問題が本書において詳論されている。長年、唯識の体系を研究している勝呂氏の論述は、非常に興味深い。氏はヴィジュナプティ(Vijñāna)を「対象化された表象」あるいは無造作に「表象」として理解している(六八ページ)。これは一つの見識である。しかし、わたくし自身はヴィジュナプティを単純に「認識」と解釈する。わたくしにとって、ヴィジュナプティは精神であり、心であり、認識である。

法華経とウパニシャッドを比較しているのが山口博士の論文である。ヴェーダーとウパニシャッド、すなわち、初期のヒンドゥー教を山口博士は伝道の宗教とみなしている。宗教学においては、世界の三大宗教、すなわち、キリスト教、仏教、およびイスラム教が伝道の宗教であるのに対し、ヒンドゥー教とユダヤ教は布教をしない宗教とみなされている。しかるに、博士は「法華経と外教の問題」において、ヴェーダーとウパニシャッドに関して独自の解釈を試みた。しかしながら、法華経ないし大乘仏教との比較に値するのは、ウパニシャッドよりもむしろバガヴァッド・ギーターではなからうか？

ヒンドゥーの聖典のなかでもっとも通俗的で、しかも多くの人々に愛され、影響力のあるのはバガヴァッド・ギーターである。ギーターはウパニシャッドに極めて近い聖典である。そしてギーターは、初期仏教に対する応答であった。大乘仏教は、ギーターによって代表されるバクティ(神への愛)の強調に対する一つの反作用である。大乘仏教ないし法華経とギーターの関係は、今後、益々検討されねばならないであろう。『法華経の文化と基盤』におい

ては、何人かの研究者がギーターに言及している。山口博士は、『法華経の思想と基盤』に発表されたギーター観をここで僅かに発展させている(一九七ページ)。北條氏は法華経における仏身観の原型をギーターにおけるヴィシュヌの化身クリシナに求め、クリシナについて詳論している(二四四ページ以下)。石上氏は浄土宗の「念」をギーターの思想と対比させている(四五九ページ)。これらの学者たちは、いずれも大乘仏教ないし法華経とギーターの間を重視していると解釈することが出来る。

しかし、本書において扱われているのはインドだけではなく。中国、および日本の仏教も、その文化史的な関連の下に扱われている。中国仏教に関しては、桜井秀雄博士の「中国における禅と法華経の交渉」は示唆的である(五二九―五五九ページ)。法華経の完訳と言われる六本のうち三本だけが現存し、他の三本は失われたと伝えられるが、それらの三本が果して存在していたかどうかは疑わしいという意味のことを、佐々木氏は言う(五六―六四四ページ)。中国における法華経「三草二木」の受容と変容を扱ったのが丸山氏の論文である(六四五―六七三ページ)。三友氏の「天台教学における三感論形成の一考察」は、すでに見たように、中国の天台宗の開祖智顛の著述を扱ったものである。

日本仏教の枠組において法華経を考察したのは、高木氏の「願文」研究序説」および浅井円道氏の「日本における法華経の受容と展開」である。浅井氏は、「日蓮が当時の既成仏教の来世的存在であるいは呪術的な信仰体質を拒否して、法華経精神に基づいた宗教を樹立すべく折伏伝導した為に、生涯を迫害多難の中に送らねばならなかったことは周知の事である」(七二二ページ)と述べている。氏のこの文句は、わたくしにとって印象的である。熟知されているからといって認識されているわけではない――ヘーゲルは『精神現象学』の序言のなかで、このような意味のことを言った。わたくしは、来世的な信仰体質、あるいは呪術的な信仰体質を拒否する法華経の精神を知りたい

と思う。このような法華經の精神とは、一体、何であろうか？ また、法華經の真髓を含む日蓮の著述として、われわれは何を最初に挙げるべきであろうか？

『法華經の文化と基盤』は、法華經の文化とその歴史的な背景を扱った基礎的な文献の一つである。本書は単に法華經の研究者にとっただけでなく、広く大乘仏教に関心を抱く人々にとっても有益であろう。あまりにも多忙な現代において、大乘教典の白眉である『法華經』の世界のなかに暫く遊ぶのも、一つの慰めになるかもしれない。

(京都 平楽寺書店、一九八二年 二月 七四八ページ、英文レジюме、二三ページ、索引、一四ページ 定価、一一、〇〇〇円)