

# 末木文美士氏に答う

拙著『法華経の成立と思想』への批判に対して

勝 呂 信 静

は評者の自由であるから致し方ない。

末木文美士氏が拙著『法華経の成立と思想』に対する批評を出された(『東洋学術研究』第三十二卷第二号『法華経』管見)。はじめは黙視しようと思ったが、拙著の立場がよく理解されていないようであり、また氏の成立史観に疑問があるので、ここに反論の筆をとることにした。

私としては拙著においていろいろのことを論じたつもりであるが、氏が取りあげたのは次の二点のみである。

- (1) 第一類と第二類同時成立説への批判
- (2) 経典作成者の問題

この二点だけにかぎって取りあげられると、拙著が目的とし意図するところとかなりずれているように感ぜられてならないが、これ

末木文美士氏に答う(勝呂)

確実な史料の甚だ乏しいインド仏教史学の現状においては、歴史的知見は程度の差はあっても仮説としての性格をまぬがれることはできないと私は考えている。実証し得る範囲は極めてかぎられているから、論証は情況証拠等による推論にたよらざるを得ない。また仮説であるから、視点の相違に応じて異なった学説を立てることができる。いくつかの仮説が提示し得られるという前提のもとに、それら仮説を相互に比較検討し合い、そのうちもっとも合理的な仮説を真理に近いものとして採用する方法を取るほかないと思うのである。

この場合重要なことは、一部の問題だけに通用し部分的にもっともらしい仮説では意味をなさないのであって、多くの事象・問題点に対して矛盾なく適用できる整合的統一的な仮説が求められねばな

らないということである。

まず(1)の問題について検討しよう。氏は、従来の学説どおり、書写行の有無をもって時代の差を設けることは客観的理由があるものとする。その根拠として、書写行を説かない『金剛般若経』は、その説相の古さのゆえに、書写行を説く『八千頌般若経』より先に成立したとみられるという学説を援用している。

しかし中国の訳経史を見ると、早く二―四世紀の間に『八千頌般若経』はすでに三度にわたって漢訳されているが(そのほかに確実性は乏しいが訳出欠本として伝えられるものが六種ある)、『金剛般若経』は五世紀初頭以降訳出されるようになったものである。この訳経史の事実からすれば、『八千頌般若経』の方が古いとせねばなるまい。(もっとも古い訳である支婁迦讖訳『道行般若経』の中に書写の語が用いられている)、『金剛般若経』の説相の古さを認め、その意義を大きく評価するとしても、よほどの確証がないかぎり、『金剛般若経』の成立を、『八千頌般若経』以前にさかのぼらせることは困難であろうと思う。

書写行の有無、あるいは経巻供養の有無をもって新古の判定の基準とすることは、特定の經典だけでなく初期大乘經典の全般についてこれらの言葉の使用箇所を総合的に調査し、その内容を分析して上記の基準が合理性・必然性を持つものかどうかを判断する必要がある。それを試みる余裕は私にはないが、差し当って『法華経』

の内部の記述についていうと、拙著にもふれておいたが、法師功德品の所説は、六根に関するそれぞれの記述において偈には書写の語が見られないが、長行にはこの語が見られる。この事実を氏の史観にしたがって解釈すれば、法師功德品の偈は長行に先行して成立したとせねばならないが、このことは、一般に第二類においては偈と長行は同時成立とみられていることとどのように整合させられるのであろうか。第二類・第三類は経の受持行を主要な主題としているから、書写・経巻の語が現われる品が多いが、現われない品もある。分類して示すと次のようである。

(甲)書写・経巻の語の現われる品……法師品・宝塔品・勸持品・安樂行品・涌出品・分別功德品・法師功德品・神力品・薬王品・陀羅尼品・普賢品

(乙)右の語が現われない品……提婆品・寿量品・随喜品・不輕品(ただし羅什訳には書写の語あり)・喩累品・妙音品・普門品・妙莊嚴王品

右の分類を見て、書写の語の出る出ないは、主題やそのときどきの経作者の関心事に左右せられたものと考えすることはできないであろうか。氏は、私が「第一類は仏在世を主題としているから書写の言葉を説かないのであろう」と述べたことについて、あたかもそれを決定的な理由とするものであるように解釈しているが、それは誤解である。というのは一応このように説明した次下に私はつぎのよ

うに断わっているからである。「……このように説明しては言いすぎになるかも知れないが、ともかく第一類の文意においては書写の語を出す必要がなかったのであろう」(拙著一四九頁)。つまり文意上理由は種々あるべきであって、仏在世ということが唯一の理由なのではない。上記の(乙)においても文意上書写の語を出さなかったにすぎないと考えることはできないであらうか。

## 二

經典受持の実践にはいろいろの形があるが、一般に五種法師行(五法行。受持・読・誦・誦・解説・書写または受持・読誦・解説・書写・供養)にまとめられている。この中で書写を、受持・読誦あるいは解説(説法)と相対させて見るとき、受持・読誦・解説が書写よりも広く一般的に行われた実践であらうことは、わが国仏教の事例に徴して明らかであるし、常識的にもそのように理解される。したがって經典受持の実践形態は、読誦・解説が主で、書写(または供養)は従であるということができよう。分別功德品に現在四信(一念信解・略解言趣・広為他說・深信觀成)・滅後五品(隨喜・読誦・説法・兼行六度・正行六度)と称される実践が述べられているが、これらの項目の中には、受持・読誦・解説の意味に相当するものは見出されるが、書写に当るものは見出されない。ゆえにここでも書写は「従」とされているのであろう。『法華經』作者が上記(乙)に

末木文美士氏に答う(勝呂)

において、あるいは第一類(方便品↓人記品)において、受持行について述べるときに、書写の事実を知りながら「主」たる読誦・解説を中心にして述べ、「従」たる書写の言葉を省略したという事情も十分にあり得ることであるとしなければならぬであらう。

また仏陀の教えは一般に「法」の言葉によって代表されるが、この教えが成文化された場合が「經」(sūtra, sūtrānta)または「法門」(dharmaṃparyāya)である。法門という言葉はほとんど經と同義語のように用いられている。『法華經』作者は、仏陀の教えを単に「法」として受け取ることも、また「經」・「法門」として受け取ることもできたわけであるが、五種法師行は經典・法門としての仏陀の教えを前提としているから、後者のように受け取った場合は、「書写」に言及する機会が多くなり、これに対し、前者のように受け取った場合はその機会が少なくなるということが考えられるであらう。

このことを確かめるために、『法華經』各品の中に「經」及び「法門」の語がどの程度においてあらわれるか、その出現度を調べてみることにする。調査は伊藤瑞毅博士等編『梵文法華經荻原・土田本総索引』における統計数を利用して頂いた。<sup>(註)</sup>

- (1) 序品 「經」六・「法門」七
- (2) 方便品 「經」五・「法門」一
- (3) 譬喻品 「經」二一・「法門」一

- (4) 信解品 「経」〇・「法門」一  
 (5) 菓草喩品 「経」〇・「法門」一  
 (6) 授記品 「経」一・「法門」〇  
 (7) 化城喩品 「経」四・「法門」五  
 (8) 五百弟子品 「経」〇・「法門」〇  
 (9) 人記品 「経」〇・「法門」〇  
 (10) 法師品 「経」一六・「法門」二一  
 (11) 宝塔品・提婆品 「経」二八・「法門」一五  
 (12) 勸持品 「経」六・「法門」七  
 (13) 安樂行品 「経」一三・「法門」二〇  
 (14) 涌出品 「経」〇・「法門」五  
 (15) 寿量品 「経」〇・「法門」七  
 (16) 分別功德品 「経」七・「法門」二二  
 (17) 隨喜品 「経」五・「法門」一〇  
 (18) 法師功德品 「経」一二・「法門」六  
 (19) 不輕品 「経」八・「法門」一五  
 (20) 神力品 「経」一〇・「法門」一一  
 (21) 陀羅尼品 「経」四・「法門」五  
 (22) 藥王品 「経」九・「法門」二三  
 (23) 妙音品 「経」〇・「法門」〇  
 (24) 普門品 「経」〇・「法門」〇  
 (25) 妙莊嚴王品 「経」〇・「法門」七  
 (26) 普賢品 「経」一八以上・「法門」二九  
 (27) 囑累品 「経」〇・「法門」二

右の出現度数を見ると、第一類(方便品↓人記品)と第二・三類(序品。法師品↓囑累品)の間に著しい相違のあることに気づく。經と法門の両語を合計した数を見ると、第一類には三九回、第二・三類には三七五回出現する。この比率は大体一対一〇である。第一類のうち飛び抜けて經の語が多く出るのは譬喩品の二一回である。

これは当品の最後段の偈(第一〇五偈以降)において、世尊が舍利弗に対し、『法華經』を誹謗するものの受けるべき罰をこと細かに述べられたのちに、「この經を説け」とくり返しすすめているところに集中的に出ているものであって、二〇回を数える。このように出現度数の多いことは第一類において異例であるが、いまは一般的な傾向を見るのであるから、この部分を特殊な傾向のものとして除くと、第一類には經・法門の語が合計一九回だけ出ていることになり、上述の比率は約一対二〇となる。第一類は比較的長編の品が多く、その分量は荻原梵本のページ数で数えると『法華經』全体の約四三パーセントを占める。この分量からすれば、第一類において両語が用いられている密度は、第二・三類に比してはるかに少ないということができよう。

このように第一類は、經・法門について述べる数が少ないから、これに伴って經典受持の実践にふれることも少なく、たいていそれについて述べるとしても受持行を主要テーマとするものでないから、その叙述は簡単であると見られるのである。このようなことが、文

意上第一類において「書写」に言及する機会をなくしたのであって、経作者が書写の事実を知らなかったのではないと考えられるのである。(なお第一類においては「妙法蓮華法門……大方広経」の呼称が譬喩品・化城喩品に一回ずつ見られ、また化城喩品には「妙法蓮華方広経」の呼称が一回、「妙法蓮華法門」が四回見られる。これにより第一類において經典としての『法華経』の概念がすでに確立していたことが知られるのである。)

なお氏が「もし第一類が仏生前のことであるから、経巻供養を説かないというのであるならば、仏塔もまた仏滅後の問題であるから同様のはずである」と述べているのは、意味がよく判らないが、仏塔信仰は仏滅後に流行したということを前提としてこのようにいったのではないかと思われる。一応そう解釈して反論を述べると、宝塔品における宝塔と多宝如来(過去仏)の例で知られるように、仏生前中にも塔(過去仏の塔)が建てられているというのが經典作者の認識であった。方便品の偈文の中でとくに塔信仰について詳しく述べているのは、いわゆる五仏章の中の過去仏章の箇所である。アショーカー王の碑文によって、同王が過去七仏の一人コーナーカマナ仏の塔を修理・供養したという史実が知られるから、この信仰の古さから推して、あるいは歴史的事実としても、釈尊時代に過去仏とその塔に対する信仰が実際に行なわれた可能性を否定することはできないように思われるのである。

### 三

つぎに、(2)「經典作成者の問題」に移るが、これに関連して氏は、私の問題処理法に多くの疑問を持っているようなので、とくにこのことを中心に答えておきたい。

そもそも私の発想法のもととなったことは、『法華経』は諸品の間に、あるいは諸部分の間に、説相の相違(ときには齟齬)がしばしば見出され、諸品の独立性を強く感じさせる場面が少なくないが、このようなことはこの経が歴史的段階的に形成された結果ではなくて、本来この経の編纂法の特徴に由来するものであろうということにあった。歴史的段階的成立説は、その根拠として説相の相違をあげること以外には、明証というべき確実な証拠をほとんど提示してはいないと思う。このことを私は拙著の第一章第二節において論じたつもりである。氏が「客観的な根拠は多く段階説を支持している」といつているのは、おそらくこの部分を読まなかったからに違いない。

ところで私がこの経の編纂法を推定して「法華経はグループによって編纂されたであろうが、おそらく一品の作成ごとに編纂者の会議が持たれ、その合議によって主題が設定されるという方法が取られたのであるまいか」という仮説を提示したことに對し、氏は「慎重に会議まで開いて構成を協議したのに、最終的なチェックを行わ

ずに、各品間の齟齬をそのまま残したというのは、説明として一貫していないように思われる。ご都合主義的な解釈と云うべきであろう」と決めつけている。

しかし私がこのように述べたのは、かつて『瑜伽論』の成立問題を検討したときの印象に基づくものであった。『瑜伽論』は現存の形態から見るかぎり、一貫した方針と構成により統一編纂されたことは確かなものように思われ、したがって編纂作業に関して一時の成立であることも疑いないように思われるのである。しかし至るところに細かい点において説相の相違が認められる。これはおそらく『瑜伽論』は先行する多くの教説や編纂者(複数)の各種の教説を素材として編纂をすすめたため、説相に相違・齟齬を来すようになったが、統一編纂の際にもそれを保存しあえて除去をはからなかったためにこのような結果になったと考えられるのである。つまり全体として教義が大きく統一されていけば、細部の説明の相違はそのまま放置するというのが、仏教聖典において一般的でないにしても有力な編纂法であったように考えられるのである。

また私が「会議」といったのは、仏教の伝統的な編纂法である結集(saṅgīti 合唱・合議)をさす。どんな經典でもかならずグループ(教団)の承認を得て流布されたものであって、個人の資格において自由に經典を作成し、あるいは増広・削除を加えるようなことは許されなかったに違いない。もしこれが許されたならば各種各様

の『法華經』が流布されてしかるべきであるが、事實は二十七品(二十八品)の『法華經』が流布されているだけである。グループによる公認が必要なことは、經典が一時に作成されたにしても長期にわたったにしても変りがないはずであるから、經典の編纂形成には当然そこに何らかのチェック機能がはたらいていたであろう。

このことを具体的に知るために、『法華經』において編入の事実が確認される唯一の例である提婆品の成立(『薩曇分陀利經』の挿入)についてみてみよう。これを研究された塚本啓祥博士はつぎのように指摘している。すなわち『正法華經』七宝塔品(見宝塔品と提婆品に相当)の叙述は大体において『薩曇分陀利經』の文章をそのまま挿入した形を示している。しかし挿入により、この經の二〇行ほど(大正藏經の行に依る)の文章が前後齟齬を来し文意を乱していることから、この部分を削除することによって成立したのが、一般の諸テキストにおける宝塔品(提婆品)である——と。(『提婆品の成立と背景』〔金倉円照編『法華經の成立と展開』所収])

このように編入に際し齟齬を除去したことが確認できるのであるが、しかし編纂者はそれを徹底して行なったわけではない。というのは宝塔品(提婆品を含む)の叙述は、はじめに娑婆世界が浄土に変じ、ために諸山がなくなつて平正になり、釈尊は虚空に昇つたと説かれているが、のちの提婆品相当部分では、靈鷲山が存在し釈尊はそこに住しているとされているのである。これは明らかに矛盾で

あるが、この程度の矛盾は手を加えずそのままにして置くというのが編集の方針であったのであろう。拙著にも述べておいたが、經典作者の目的は教義・信条・教訓等を読者に伝えることにあるのであって、物語の事件を逐一矛盾なく伝えることが目的なのではないと見られるのである。

氏は同時編纂の場合は矛盾を除去し、異時（段階的）編纂の場合にはそうしないと考えているかも知れないが、このような区別を立てがたいことは、いまの例で明らかであろう。

私の卒直な感想を述べると、一般に歴史的段階的成立論者はあまりにも気軽に、諸品の中の異相・異質性とその付加挿入を言いすぎると思う。第一類・第二類・第三類の間の異相はしばらくおいて、ある品がその前後の品と異相・異質であるという主張、あるいはある品に文章の付加挿入があるという主張は、私が気づいただけでも、藥草喻品・化城喻品・法師品・勸持品・安樂行品・寿命品・分別功德品・不輕品・妙音品・普門品・妙莊嚴王品等はまだ多くにのぼっている。しかも多くの場合、十分な（ときには何らの）根拠も示さないでこのように主張しているのである。一体、このような長期にわたるおびただしい小さきみな付加増広によって、一個の大乗經典が作成されたというようなことが実際にあり得たかどうか、問い直してみる必要があるのではなからうか。

#### 四

ところで氏はその段階的成立説に基づいて『八千頌般若經』の成立に先行する原始『法華經』を想定し、第一類がそれに相当すると見ている。つまり原始『法華經』は大乗經典の最古層に属するものである。さらに段階的成立説を認めながら、この經の内容に連続性・一貫性を見るような『法華經』解釈が必要であるとして、この解明のために一乗の教義を取り上げる。この「一乗思想の解釈」の問題が氏の批評の後半の部分をなすのである。

ここで氏が対象とするのは苾芻博士著『法華經一仏乗の思想』であって、直接拙著を対象としていない。しかし内容的には拙著の所論と大いに関係するので、この問題に関して以下に卑見を述べることにしたい。

氏は苾芻博士が一乗を「一切衆生皆悉ぼさつ」（声聞もぼさつ）・「声聞は本来よりぼさつ」と解釈・表現されたことをすぐれた見解としてこれを支持する。博士のこの解釈は、二乗廻心（廻小向大）の一乗説を排除・否定することに重要なポイントがあるが、この点についても氏は苾芻説を支持するように理解される。ところで氏は「一切衆生皆悉ぼさつ」の思想は「一切衆生悉有仏性」の思想と距離のないものとして如来藏思想（この原理は実体視せられるという）に基礎を求めることにならざるを得ないと考える。そしてこ

の立場から、如来藏思想を排除する意図をもって刈谷説を改造し、「過去世において声聞が釈迦仏より教化を受けた」(釈迦仏と声聞との人格的關係)ということがこの經の教義の原点をなすとし、これを基本として一乘の解釈を示し、さらにこの經の成立問題を論じているのである。

しかしこのことを述べた二頁ほど(六四・六五頁)の氏の所論は難解(あるいは説明不足)であって、一体ここで氏は何を考えているのか、意味がさっぱり分らないものである。氏は、「前世に声聞が教化を受けた」(①)という因縁を根拠として「声聞もほさつ」(②)であることが成立するというのであるが、一体これによって氏は何を主張しようとするのであるか。②は①の意味する内容を現代の学者が理論化して表現したものにすぎない。両者の間に論理的關係があるとするれば、②の理論を根拠として①の説話が成立するというべきであろう。

氏は、前世において教化せられた「声聞」ということを、重要な契機として自説を展開しているようであるが、この考えはおそらく正しくないであろう。前世において「声聞が教化せられた」のではなく、「一切衆生が無上菩提に向けて菩薩」として教化せられたのである。もちろん一切衆生の中には声聞が含まれるから、このかぎりでは、声聞が教化せられたと言っても差支えないのであるが、この場合声聞たることに重要性はない。その証拠に、舍利弗・富樓那・

阿難・羅睺羅等についてかれらの前世が声聞であったということは『法華經』のどこにも説かれていないと思う。かれらはすべて前世において菩薩であった。ただ富樓那は、前世において「菩薩行を行じた」とまで称されるれっきとした菩薩なのであるが、衆生教化のために声聞の姿を現じている(応化声聞)と述べられているのである。

しかるに舍利弗らは、このような前世の自分の姿をすっかり忘れて、このため現在は声聞の位置にとどまっているのであるが、釈尊は『法華經』を説いてそれを思い出させ、菩薩たることを自覚せしめるといっているのである。これは声聞も本来菩薩であって仏と成ることのできる可能性を有しているということに外ならない。この可能性の思想を『法華經』のような説話をもって表現するか、あるいは如来藏・仏性のような哲学的な教義として表明するかは、仏教徒のそれぞれの立場の相違(おそらくは教理思想の発展段階の差)によることであって、両者は基本的に同じ性質の思想であるとみてよいであろう。

さらに述べれば、『法華經』の所説は声聞の前世を語ることで一貫しているわけではないことに注意する必要がある。たしかに舍利弗・富樓那・阿難・羅睺羅についてはその前世が述べられているが、須菩提ら四大声聞、摩訶波闍波提・耶輸陀羅については前世に触れていない。須菩提ら四人においては有名な長者窮子の譬話が説かれ



ているが、これは小乗の心を大乘の心に変えるというもので、廻心（廻小向大）の趣旨をあらわすものである。また摩訶波闍波提らの声聞は未来に菩薩・法師となるであろうと説かれているから、これも廻小向大の趣旨をあらわす。声聞の本質が廻心するものであるならば、成仏の理由としてかならずしも前世が菩薩であることを前提にする必要はないわけである。要するに『法華経』は、声聞の本質は菩薩であるゆえに廻心し得ることを説いているのであって、廻心の思想を排除しているのではない。

さてここまでは氏の説は批評さるべきであるにしても一応理解できるのであるが、次下が意味の分らないところである。

氏は、上記の氏の説（「声聞もぼさつ」の説）のごとく一乗を解釈すれば、「この経が大・小乗の対立を前提としない」ものであり、また「この経の第一類の成立が『般若経』より古いと考えられる」ことが知られるという。その理由は何かということも疑問に思うところであろうが、これについて氏は何も説明していない。説明がないのであるから、理解のしようもないことである。

のみならずこの文意は前後矛盾しているように感ぜられる。すなわち次下につきのように述べているからである。

「一切衆生皆悉ぼさつ」と主張するグループが、まずぶつからなければならなかったのは、当時の部派教団であり、そこにへ声聞もぼさつ」と主張する第一類が成立した必然性があった。こ

末本文美士氏に答う（勝呂）

れに対し第二類の（法華者団自身のぼさつ行）は最初明文化される必要がなかったが、ある程度進んだ段階でさまざまな迫害を受け、その行動が反省・自覚されるに至って第二類が成立した。このように考えれば、段階的成立説を採用しても第一類と第二類の思想の一貫性を認めることができる（取意、傍点筆者）

この文意は、あきらかに、大・小乗の対立を前提とするものであるから、さきに「大・小乗の対立を前提としない」と言ったことと矛盾するのであるまいか。

また「このように考えれば第一類と第二類の思想の一貫性を認めることができる」と述べているが、これは第一類も第二類もともに「菩薩行」を主旨とするということであるから、『法華経』が大乗仏教であるかぎり、当然至極のことであって、今さらいうまでもないことである。この場合、第一類と第二類に共通した概念や思想を持ち出したところで問題にならない。両者の間に異なった概念や異なった形式の思想が認められるときに、それらが思想内容において一貫しているかどうかということが問題になるのである。

## 五

拙著にも述べておいたが、私見によると、『法華経』の一乗思想の内容には、二つの形が認められると思う。

第一は、声聞・縁覚・菩薩の三乗が一仏乘によって肯定的に包摂

され止揚・統一されるといふものであって、いわゆる「三乗方便説」がこれに当る。これは声聞が廻心し、その身分を捨てて菩薩に転じ、三十二相のごとき仏果を実現するということを必要としない。声聞(阿羅漢)が一乗の法を信受し、その法と仏に対する決定心(信心)を確立するときには、その身分・地位のままでどういう形によってか仏智にふれ、仏の悟りの世界に包摂され帰入することができるのである。

第二は、声聞・縁覚の二乗が否定せられ廻心して菩薩乘(＝仏乗)に転ずるといふ一乗説であって、「二乗方便説」といえる。この場合は、声聞(阿羅漢)はその身分を捨てて菩薩に転じ、歴劫の修行を経て仏果(三十二相等の実現)に達するのである。つまり声聞↓縁覚↓菩薩(仏)というように、修行行位の進展とともに修行者の身分も変化・進展するのである。

右の二種の一乗説は、二種の成仏観ということもできるが、この二つをはっきり区別しないと『法華経』の一乗説は正確に理解されないのではないかと思う。いまこの二つの形が比較的よく認識されるものとして信解品・授記品における四大声聞の成仏についてみてみよう。

信解品の長行において、声聞の須菩提らは積尊から聞かされた一乗の教えを信受することによって「一切智性」(サンスクリット文に依る)を得たことを自覚する。一切智性は仏智であるから、仏智を得たと

いうことは結局は成仏したというのと同じことになるであろう。しかしこれは究竟位の仏果に達しそれを実現したということと決して同じでない。この長行に対応する偈を見ると、羅什訳によって引用するが、須菩提らは「大智」「道」「果」を得たと言ひ、つづいてつぎのように述べている。

我らは今、真に是れ声聞なり。仏道の声を以て一切を聞かしむべし。

我らは今、真に阿羅漢なり。諸の世間・天・魔・梵に於て普く其の中に於て供養を受くべし。

須菩提らは仏智(一切智性)を得たという自覚を持ったが、それは同時にみずからが真の声聞・阿羅漢であるという自覚を持ったことに外ならないといわれているのである。かれらは声聞・阿羅漢の身分のままで、すなわち菩薩に転ずることがないままに仏智を得、仏陀と同じ境地に達しているのである。これは声聞・阿羅漢あるいは縁覚がそのままの姿・地位において仏陀の境地に合一し仏陀との一体観を得たことを意味しよう。このように三乗は肯定的に一仏乘に止揚統一されるのである。

右が一乗思想の第一の形を示すとみられるものであるが、『法華経』はつぎの授記品において第二の形の一乗思想を表明している。すなわち四大声聞に対する授記作仏がここに説かれているのである。授記作仏は未来成仏であるから、声聞が菩薩に転じ歴劫の修行を経

て仏果に達することを意味する。菩薩に転ずるということは一般に經文には明瞭な形では説かれていないが、勸持品において摩訶波闍波提比丘尼ら声聞の授記作仏を説く際に、「かの女らは、將來菩薩・大士・法師となるであろう。その後、菩薩行を円満（完成）して仏となるであろう（未來形動詞を用いる）」と述べられていることよって、これを知ることができる。すなわち廻心（廻小向大）の一乗説である。声聞の授記作仏についての『法華經』の所説は、未來に実現すべき仏名から仏国土の様相に至るまでのことをかならず詳しく記しているから、この一乗説は、仏果の実現ということを視野に入れて説かれていることが知られる。

私見によれば、第一の形の一乗思想は『般若經』の思想に基づいて一層それを徹底させたもの、第二の形における一乗と成仏の思想は、第一に基づいて一層その徹底化をはかったものとみられるが、古來、声聞の成仏は『法華經』独特の説とされるから、この經の独自の立場はむしろ第二の形の一乗思想にあるとすべきであろう。すなわち廻心の一乗説を明らかにしたことに『法華經』の独自性があるのである。

## 六

ごく大ざっぱな推測であるが、初期の大乗仏教徒は既成仏教（小乗部派仏教）に対して思想的には批判的立場に立っていたが、

まだ独自の教団の組織を形成していなかったもので、教団の力関係においては、既成の小乗教団に従属し、それと協調するような立場に立っていたと思われる。しかし大乗仏教運動が進展すると、教団の独立意識が高まり、既成教団に拮抗し、あるいはそれに優位する立場に立つことを意図するようになった。これは当然既成教団の存在意義を消極的に評価しそれを否定視することになる。

『法華經』の授記作仏、すなわち廻心の一乗説は、声聞の身分を捨てて菩薩に転ずることを求めるものであるから、これは小乗教団の独立的存在意義を認めない立場であるということができよう。こういう点においてこの一乗説は、大乗仏教運動のもっとも高揚したものであり、もっとも急進的な思想を表現するものであったと推定されるのである。（ただし『法華經』に描写される未來の仏の淨土の光景においては、そこに声聞が存在するように説かれているから、全面的に小乗教団の存在意義を否定したのではなく、大乗教団に従属すべきものとしてはその存在意義を認めたと見るべきかもしれない）

『法華經』のこのような立場については、古來、『般若經』の思想は「法開會」、『法華經』は「人開會」といわれていることが参考になるであろう。前者は教法・思想の統一、後者は人格・教団（人格の集合体）の統一といえる。前者は後者を前提としなくても成立するが、後者は前者の意味をも含むものである。このような教団の統

一を指向するような思想は、大乘仏教運動が成熟したことを示すもので、したがって『法華経』は初期大乘仏教の中でも比較的に発達した新しい段階に属する經典であるまいかと私は考えている。

声聞（阿羅漢）の授記作仏は、その思想の急進性のゆえに、当時の仏教界において過激な思想として受け取られた可能性がある。このことは『大智度論』の次の記事によって推知されるようである。同論の卷一〇〇に經典の付囑に関連して『般若経』と『法華経』の相違について次のように述べている。

「般若波羅蜜は秘密の法に非ず。而も法華等の諸経に阿羅漢の受決（受記）作仏を説く。大菩薩のみ能く受持し用う。譬えば大薬師の毒を以て薬と為すが如し」

右において「毒」（劇薬）に譬えられているように、『法華経』は強烈な衝撃を与える過激な思想として受け取られたのであるまいか。またここで「秘密」の意味はかならずしも明らかでないが（『法華経』はみずからの教えを秘密と称している）、当時『般若経』の思想が一般的であったのに対し、『法華経』の思想はすぐれた特殊な教えのようにみなされたことが示唆されるようである。

『法華経』の中には、とくに第二類の叙述において顕著なことであるが、仏滅後にこの経の信奉者が非難・迫害を受けるようなことが起るであろうが、それを耐え忍んで経を弘むべきであるということが説かれている。このような記述は、上に述べたような事情を反

映したものであるまいか。迫害を加えたのはおそらく阿羅漢を究極の立場とする既成の小乗部派教団であつたろう。

この場合の『法華経』の叙述を見ると、『法華経』自体がこの経を指示してその信仰と弘通をすすめているように見えるから、それは当該の『法華経』が、先行するある種の既成の『法華経』の存在を前提にしなければ言い得ないことであろうという見方がなされ、それが段階的成立説の有力な根拠となっているようである。

たしかにこれはもっともらしいことではある。しかし經典は単に教義を述べたものでなくて実践の表現を本質とするものである。したがって經典の作成は、その傍らに実践活動を伴ったものであり、經典の作成と実践は原則的に同時でなければならぬと思う。もちろん宗教的実践が先行して行なわれ、後にその内容が明文化されて經典として編纂された場合、あるいは經典の教義が後になって実践化されて社会的影響を及ぼしたというような場合がないとはいえないが、大乘仏教のようにおびただしい数の經典がつぎつぎと作成されたような情況下においては、經典の作成そのことがただちに実践の表現とみられるものであつたろう。

第一類における一乗・声聞成仏の教義が主張せられたとき同時にそれは実践化されたが、それは既成教団の存在を否定するものとして受け取られ、その反動としてただちに既成教団からの『法華経』信奉者に対する非難・迫害が呼び起されたであろう。そしてこれが

第二類の作成につながって行ったと考えられるのである。このように見れば、第一類と第二類の作成は時間的にそれほどへだたったものとは思われず、一連の編纂作業の中におけるものとして「同時」と考えられるのである。

氏は私の同時成立説と従来の歴史的段階説とはそれほど隔ったものではないと言っているが、二―三世紀を要してこの経典が成立したという段階的成立説（布施・岩本・田村等）と私の説とが同じでないことは、誰の目にも明らかであろう。

最後に氏が『法華経』の思想の非寛容の側面を指摘・強調したことは同感である。この非寛容性は声聞成仏、廻心の一乗説から、結果として必然的に導き出されるものであることは、上來私が論じたことから察知されると思う。

(注) 収録されているSinhalaの語の中には「糸」の意味に用いられているものも含まれているので、それを除いて数えた。また dharmaparyaya (法門) には、各品のタイトルに用いられている場合も収録されているので、それを除いて数えた。

〔付記〕

拙著第一章第二節二（「経形成の素材の問題」）において論じたように、私は『法華経』がそれに先行する何らの教説あるいは経典を素材として形成された可能性を否定するものではない。こうしたものを素材としながら『法華経』は、ほぼ現形（提婆品を除く二十七品）のごとき体裁をもって「一時」に編纂され成立したと見るのである。そしてその「一時」におけ

末末文美士氏に答う（勝呂）

一連の継続的な編纂作業の過程において、編纂者たちの間で討議が行なわれ、その思想・教説が発展していると考えるのである。ただこの私の仮説においては、素材となったであろう教説（おそらくその多くのものは、独立した経典の形において伝承せられたものではなかったらうと思う）を具体的に指摘、取り出すに至っておらず、考察が粗雑であることは、補強を要する点であると自認している。