

荻谷定彦博士に答う

——拙著『法華経の成立と思想』に対する書評を読んで——

勝 呂 信 静

荻谷定彦博士が拙著『法華経の成立と思想』に対する書評を出されたので（『宗教研究』第六八巻第一輯第三〇〇号）、以下にそれに対する反論を述べたい。

氏の書評は、拙著の章節の諸項（ただし全部でなく約三三項存する中の一四項）について、それぞれその内容の要点を紹介したのちに、著者の所説に対して全面反対・全面否定の意を述べるといふ体裁で書かれているものである。人間関係の極めて親密なわが国社会において、批評を行なうのはいろいろな点で差支えが多いから、書評はおおむね微温的、悪くいえばなれあいになりやすい。またきびしい批評をしようとする場合でも、一応相手の立場を是認し儀礼的に賛辞を述べた上であるのが普通である。こうした中で氏のように賛辞抜ききりの全面否定というのはまことに珍しい。私としては少しは自分の主張を認めて貰いたかったのであるが、氏にとってはそうは

荻谷定彦博士に答う（勝呂）

行かなかったらしい。

はなはだ言いにくいことではあるが、かつて氏の著作『法華経一仏乗の思想』を読んだとき（そして私はそれを批評した——『法華文化研究』第二号）、氏には特有の性癖のあることを痛感した。すなわち他人の創見は容易に認めないが、自分の創見と信ずることについては強くこれを固執しつづけることである。したがって大方の学者の所説は氏の論難の対象となる。また氏は、自説と共通性を持つ他人の学説あるいは他人から示唆・教示を得たとと思われる所説については黙して語らないが、他人の弱点と思われる学説に対しては声を大にして論ずるといふ傾向がある。今回の書評を読んで私はははからずもかつての社会党を思い出した。社会党は「何でも反対党」と呼ばれたように反対のための反対をして来たが、政権を取ってみればその内容は何もないことが分った。氏の批評に内容がないとは言い

たくないが(後述するように一点だけ妥当と思われるものがある)、反対のための反対でないことを希望する。

さて順にしたがって氏の批評に対する反論を述べよう。

拙著第二章第三節の五(偈頌作成の目的)において私は、長行と偈頌の間に説相の相違が認められる例を五点ほどあげてその意義を考察しているが、氏はその一部の要旨を紹介したのちに、結論として「これらは經文の表面をなぞるだけのつじつま合せの感があり『会通』という外はない。このことは本書全体について言えるものであって、つとに末木文美士氏は『ご都合主義的な解釈』と評されている」と述べている。

もともと私の研究がめざしたことは、『法華經』には諸所に説相の相違が認められるが、それは歴史的なものでなく、一時期における經典編纂者の編纂法の変化に基づくものであるとして、この説相の相違に対しその「統一的解釈」を試みたことである。統一的解釈であるからそれは「会通」である。会通を試みているものに対して会通だからといって非難するのは何の意味もない。それよりか氏は長行と偈頌の同時成立を主張しているのであるから、ここに引用されている五点ほどの説相の相違について、それをどのように理解しどのように解釈するか自分の見解を披瀝される必要があろう。氏は私の説を「經文の表面をなぞるだけのつじつま合せ」というのであるから強度の不満をもっていることが分るが、それならばなおさら

自説を述べる必要がある。

「經文の……つじつま合せ」というからには、經文の説相に相違があることは氏自身も認めているはずであるから、まずこの事実に対する氏の認識をはっきり述べ、その上でこれをどう理解するか見解を示さなければならぬ。これを行なってはじめて批評が成り立つのであって、このままでは内容のない批評、反対のための反対といわれても仕方ないであろう。なお末木氏がいう「ご都合主義的な解釈」(氏の引用とは文脈が違ふ)については本誌第二〇号に反論を述べて置いたから往見されたい。

つぎに拙著第二章第四節の一(第一類・第二類断層説の検討——舍利塔崇拜と經典崇拜——)においては、とくに私がストゥパ崇拜とチャイティヤ崇拜について論じたことを取りあげて批評されている。ここで氏は私が引用した法師品の經文の解釈をめぐって「そこ(チャイティヤ)に一片の舍利すらも置く必要のないことは自明の理であろう」と述べているが、これは私の解釈からすれば言わずもがなの言葉のようである。私の解釈は「ストゥパ(と呼ばれる禮拜の場所)に舍利を安置してもしなくても、そこに經卷を奉安しあるいはそこを場所として『法華經』受持の実践を行なうとき、それはチャイティヤと称されるのであり(この点でストゥパ崇拜とチャイティヤ崇拜は連続する)、またストゥパ以外の場所でも經卷を奉安し受持を行なうときそれはチャイティヤと称される」というもの

である。

また分別功德品の文の解釈をめぐって、「過去の生において舍利供養がなされた。またストゥパが建てられた」と読解し、舍利塔崇拜を過去（前生）の信仰、チャイティヤ崇拜を現在（今生）の信仰とみるごとき解釈を示し、その上で「今生でなすべきことは経の弘通のみ」という意味である」と述べている。ここで「のみ」というのであるから、今生には舍利崇拜を行なわないという意味に受け取れる。そうだとすれば氏の考えは無意味であるかあるいは誤りであろう。過去の、あるいは過去仏の舍利（または舍利塔）であつても、それが現在まで存続していることに意味があるのである。『法華経』全体を通読して、舍利（塔）崇拜を行なわないと解すべき理由は何もないと思う。経巻を奉安した場所（チャイティヤ）でもそれを舍利塔と同じものとして礼拝するというのが『法華経』の立場であろう。現実には舍利塔が存在し、信者がそれを礼拝しているということをお前提にして経の教えが説かれているのである。だからこそ多宝塔はストゥパと称されているのであろう。氏のより詳細な研究を望むものである。

この箇所の評の結びにおいても氏は、「しかし、仏在世から滅後へ、声聞から菩薩へと主題の転換がはかられた理由や必然性については全く述べられていない」として例のごとく全面否定の旨を述べている。私はこの理由と必然性を不十分ではあろうが述べたつもり

刈谷定彦博士に答う（勝呂）

であるが、氏はこれに気づかれなかったか、あるいは気づいても故意に無視したのであろう。私のことは拙著を読み直して頂くとして、ここは氏がこの問題をどう考えられるのか、その見解を是非ともお聞きしたいところである。

つぎに第二章第四節の四において、私が第一類と第二類の対応性を指摘したのに関して「田村説と五十歩百歩といえよう」と批評される。しかし田村氏は両者の成立に時代差（五〇年の間隔）を認めて區別して論じているが、両者における諸品の対応性は述べていない。当否は別としてこれを論じたのは私をはじめであろう。

また私は『法華経』の成立期間を「一連の継続的な編纂過程における期間で一代を限度とする」と述べたが、第一類と第二類の年代差など計算するはずはない。二十年云々というのは氏の曲解であろう。ところで『法華経』程度の分量の作品であれば、今日の作家は数年で書き上げると思うが、段階的成立論者が数世紀（布施説は二五〇年、岩本説は三〇〇年、田村説は二〇〇年）を要してこの経が完成されたと見ているのは、何とも迂遠（遠隔の意）なことであるまいか。しかし宗教作品であるからそう簡単に完成するものでないとするれば、もとより全くの想像ではあるが、一〇―二〇年は要したとすべきであろうか。かりにこの期間とすると、一連の編纂過程において前の部分を模して後の部分で作られるということはあり得ることであろう。

つぎに第三章第一節（法華経思想の発展的構成）において私が『法

『法華經』の思想的文脈を論じたことに関して「しかし、それは二十七品同時成立説に立つからであって、別のものと見るならば、歴史的段階的成立論となるであろう」と評している。この評言が次下の意味のようなものであれば、あるいは是認してよいかも知れない。すなわち私は『法華經』の内部に認められる説相の相違は、段階的成立論者がいうように歴史的形成の結果でなく、一時期における編纂法の変化に依ると見るのであるから、これは同じ事実を対象にしなから、視点を変えて論じているということになるからである。しかしここに重要な相違がある。それは段階的成立論者の所説は經の内部に断層を認めるものであるから、私のいう文脈を形成しないということである。これは基本的な問題であるが、これを無視して、私と段階的成立論者の所説が同じであるようにいわれるのは学者の批評として無責任きわまるものである。氏の書評にはこのような無責任な論法が各所に見える。注意してほしいと思う。

つぎに第三章第三節(一乗思想における信と信解)について「*pradhā* = 真実 = 一乗とあるのは解せない。三乗の教説といえども仏の言葉であり、信の対象であろう」と評しているが、これは私が信(*śraddhā*)と信解(*adhimukti*)の概念の思想構造を明らかにするため、両者を対比して図式的に説明したところである。つまり対比上の図式であるが、これを百も承知で氏は難くせをつけているのである。私は三乗の教説が仏の言葉でないなどとはいつていないし、

信の対象ではないともいつていない。もっとも真の意味で信の対象とするべきものは方便の三乗教でなく真実の一乗教であることは明らかである。

この次下の一〇行ほどの文(引用を省略)も私への批評を意図したものであるが、ここで氏が何を言わんとしているのか何度か文章を読み直したのであるが、私にはよく判らなかつた。もっと論旨を整えて意味が通ずるように説明されるべきであろう。

つぎに第三章第四節(仏陀の衆生救済の永遠性)において私が「大通智勝仏が入滅されることは説かれていない」と述べたのは、氏の指摘するごとく誤りであつたから撤回したい。私は拙著を執筆する際、化城喩品の長行を中心にして読み偈の文章を読み落したので、あのように書いたのであるが、出版後に自分の誤りに気づいた。ここに訂正する。

この箇所においても氏は結びに例のごとく「しかしここには、寿量品は釈尊の久遠本仏を明かすとする伝統教学のままに論じられており、第二類の主題たる仏滅後とのかかわりは、言及されていない」として全面否定の旨を述べている。しかし、これには大いに異議がある。私の説が第二類の主題たる仏滅後とのかかわりに言及しないというのは明らかに、そでである。私がここでとくに意を用いたのは、第二類においては仏滅後の經典の流布・弘通が述べられているのであるが、それは原始的な法身の思想の表現に外ならないと解釈し、

そしてそれを重要な軸として寿量品の仏陀観への展開を考察することであった。仏滅後の經典の流布を法身の表現として把握したのは私をはじめではないかと考えている（私は見聞がせまいので外に同じことを述べている人がいるかも知れない。先学の書を精読すればこの趣旨のことが述べられているかも知れない）。氏はこのことを無視しているのであるが、これも故意に他人の創見を認めようとしない氏の無責任な論法のあらわれである。

なお「伝統教学」云々と言っているが、これは氏が伝統教学に代る新しい知見を持たれているということであろうか。そうであれば是非とも披瀝していただきたいものである。

つぎに第三章第五節（声聞成仏の思想）についてであるが、ここは氏と私の学説が真っ向から対立するところである。私は二乗廻心の成仏（一乗説）は『法華經』が本領とする教説でその独自性をあらわすものとみるのであるが、氏は二乗廻心は本来の正当な法華經思想に対し異質であり排除されるべき思想であると主張されるのである。したがって氏は私の所論をすべて無視する。私としては反論すべきことは多々あるが、論点は明確なので、紙数の都合もあるゆえに一切立ち入らないことにしたい。なお前記末木氏への反論の中にこの問題にふれておいたので往見されたい。

つぎに第三章第六節（弘經菩薩像の深化発展）についても、例のごとく私の説を要約したのちに、結びとして「しかし、著者のこの

地涌菩薩の解釈には啞然とする外ない」と全面否定している。啞然とした理由は次下に三行ほど述べている事柄にあるらしい。率直にいうと、この程度のことでは啞然としたとは、言われた私の方が啞然とするくらいであって、もはや論議する必要もないことであろう。

つぎに第三章第七節（寿量品次下における思想の展開）についてであるが、本節における私の論証はその一つの方法として、部分的には消極的に評価される事柄が、全体的視野に依るときには積極的に評価されるものに転化発展するという論法でなされているので、部分を取りあげて論難するタイプの氏にとっては、批評しやすいところであつたらう。当面氏が非難の意を表明されている事柄にかぎって説明すると、私は、(1)法師ははじめ比較的地位の低い菩薩をさしてこのように称したものであろうと論じつつ（氏はこれを法師蔑視の思想として難ずる）、その法師が崇高な使命を荷った聖なる如来使のイメージに発展する旨を述べている。(2)不輕菩薩は社会の底辺にいた菩薩であらうと論じつつ、この菩薩の像が積尊の人格に帰一し、上行等菩薩の像に包容される旨を述べている。(3)不輕菩薩の菩薩行は形式的には經典受持行の放棄であると論じつつ内実は『法華經』行者の修行である旨を述べる。（あくまでも形式についていうのであるが、不輕は臨終のときにはじめて『法華經』を聞いたのであるから、それ以前の菩薩行は『法華經』受持行とは別であらう。）(4)本質的には『法華經』受持行に自行と化他の区別があるはずはな

いが(この旨は拙著においても強調している)、実践の外的形態として自行と化他を分けて論じている。

ところでこの批評の末尾において氏は、私が「神力品はサンスクリット本によるとそのはじめのところに文殊菩薩が出るが、これは『正法華経』・『妙法華経』には見られないから、サンスクリット本の系統において後に付加されたものであろう」と論じたのを取りあげ、成立論上「軽率」であると難じている。その理由は、ここに文殊菩薩が出ることによって、付嘱の形式的手続きが整うことになるからというのであるが、なぜそういうことが言えるのか私には一向に分からない。もう少し親切に説明する必要がある。一般論ではあるが、現存のサンスクリット諸本よりも『正法華経』・『妙法華経』の原典の方が古いと見られているのであるから、これはサンスクリット本における付加挿入と見るのが常識的ではあるまいかと思う。以上を総括して氏は結語を述べられるのであるが、ここで上記の問題点を再び提示し、さらに若干の問題点をつけ加えて「これらの疑問を解決して、はじめて著者の仮説は実証されよう」と結んでいる。しかしこの発言には根本的な認識の不足がある。

インド仏教史学の実情においては、利用しうる史料は極めて僅少であるから、歴史学的知識は程度の差はあるにしてもいずれも仮説としての性格をまぬがれることはできない。氏が提示した問題が「実証」によって解明される可能性が全くないとはいわないが、ま

ずは不可能であろう。実証できないのであるから仮説に依らざるを得ないのである。すなわち情況証拠、論理的推論等によって証明される仮説の内容がどれほどの合理性・妥当性を持つかによって、その仮説の真理性と是非が論ぜられるべきである。『法華経』成立論の場面において実証の可能性(条件)があり、そしてほぼ実証せられつつあると思われるのは、若干の付加的部分(普門品偈・葉草喻品後半等)を除けば、『薩曇分陀利経』が別行している提婆品の挿入だけである。歴史的段階的成立論の視点からさまざまな学説が提示されているが、それらのほとんどは仮説であって実証せられたものではない。それは私の二十七品同時成立説が仮説であるのと何ら異ならないというべきであろう。二十七品(二十八品)以外の形態の『法華経』が存在したという確実な伝承はどこにもないし、またそれが流布したという痕跡も見出されない。この事実からすれば、二十七品同時成立説の方が自然であって、歴史的段階的成立説の方がむしろ不自然である。それにもかかわらず段階的成立説の方が真理であるように見られているのは、現在学界の偏向を示すものであろう。

氏の成立論の全容を私は知らないが、上記著書によれば、第一類のうち葉草喻品と化城喻品——その全文ではないが——は後代の付加挿入であると主張されている。これは仮説であって何ら実証されたものでないが、仮説としても——率直にいうが——論証のほとん

ど成立していないものである。もとより氏はこのような仮説を提示する権利を有する。しかしこれよりすすんで薬草喩と化城喩の所説は本来の『法華経』の思想に対し異質であって、『法華経』が排除するところの思想であるというに至っては、もはや成立論の問題でなく『法華経』思想の本質に対する理解・解釈の問題である。それゆえ私は拙著において、二十七品同時成立の仮説のもとに、薬草喩と化城喩の所説を『法華経』思想の内部に正当に位置させるべく、この経の思想の統一の解釈を試みたのである（氏が自分の仮説を主張されるのは自由であるが、もしこれを証明しようとするならば、この異質の思想が『法華経』の中に付加・編入された必然性を説明しなければならぬ。それをしていないのは、例の無責任な論法であらわれである。）

さきに引用した結びの言葉の少し前に、氏は拙著に対する総評として「そこには、数多く存する問題を自己の仮説に合うように解釈し、つじつまを合わせていこうとする、所謂『会通』ばかりであって、経の内部に踏み込んでその思想を究明し、そこから成立を考えるという姿勢は窺いえない」と述べている。

ここで「会通」というのはさきにも述べたように「統一の解釈」であるから当然のことである。「つじつまを合わせていこうする」のも会通（統一の解釈）だから当然である。「自己の仮説に合うように解釈し」というのも仮説を提示するかぎり当然である。氏は当然

のことを嫌味たっぷりに難くせをつけて表現しているにすぎない。ただ「経の内部に踏み込んでその思想を究明しない」ということについては、私は自分の研究を決して十分なものとは思っていないから、この言葉を謙虚に受けとめたい（ただし氏の批評が正当だという意味ではない）。

失礼ながら、氏は他人の学説を批判する前に自分の説をもっと精研すべきではあるまいか。氏の学説の根幹をなし、そして私の目から見れば明白に誤謬であるところの特異な主張、すなわち「法華経の思想は二乗廻心の成仏を排除するものである」とする主張（これにより氏は羅什訳『妙法華経』は訳者が法華経思想に対する誤解に基づいて訳出したとする）について、もっとすじの通った説得力ある論旨を開陳すべきではあるまいか。氏の説は批判されるべき十分な理由があると私は考えている。

付記。反論を書き終ってみると、評者が拙著のかなりの部分を取りあげていないことが分った。著者が及ばずながら創意を表明しようと思ったのは、むしろこの部分に多い。ここを無視されたのは遺憾である。