

『法華経』(梵本)から見た 『妙法華』の問題点

荻谷 定彦

はじめに

インド初期大乘經典の一つ『法華経』思想の解明において、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』(=『妙法華』)のもつ重要性は謂うまでもないが、「梵漢対照」してそこに差異があると、これまでは現存する法華経梵本写本に比してその翻訳年代の古さから、安易に『妙法華』をもって本来の『法華経』と見なされてきた。しかし、『妙法華』は鳩摩羅什(=羅什)による翻訳であって、梵本から見れば二次的資料であり、梵本と同等の資料的価値を持つものは、羅什が所依とした梵本写本(=『所依梵本』)である。しかしながら『所依梵本』が現存しない以上、梵漢対照の差異が『所依梵本』に依るのか、それとも訳者羅什に依るのかを慎重に検討する必要がある。なぜなら、『妙法華』は『所依梵本』と等質等量ではないからである。もし『妙法華』をもって『所依梵本』の忠実な翻訳と見るならば、それはかえって中国仏教における卓越せる仏教学者としての羅什をしてコンピューターの自動翻訳機と見なすものであって、これほど不遜なことはないであろう。

『妙法華』は羅什がその深い学識をもって翻訳したものに他ならないから、今日、『法華経』思想の研究において、『妙法華』からいかほどの裨益を蒙っているかは計り知れないが、その場合、羅什の仏教的立場が問題となるであろう。すなわち、羅什は『法華経』の所説や文意が自己の立場と相違した場合、はたして『所依梵本』の通りに忠実に訳出したであろうか。恐らくは、彼が仏教教理に精通し、その上にたって自己の確たる立場を保持する限り、優れた学者であればあるだけ一層のこと、『法華経』の文意を出来る限りは自己の立場に引き寄せて理解し、自己の立場に合致するように、そうは出来なくてもせめては抵触しないように訳出したであろうと考えることは許されよう。すなわち『妙法華』は『所依梵本』の一字一句の忠実な翻訳ではなく、羅什の意図的改変が随所に加えられていると考えねばならないのである。

—

このような視点に立って、これまで六篇の拙稿⁽¹⁾で、梵漢対照による差異が『所依梵本』に依るのか、それとも翻訳者羅什の意図的な改変によるのかを検討し、それらの考察を通して、

羅什の仏教的立場がいかなるものかを明らかにしてきた。ここに、それを結論的に言うならば、羅什は『法華経』前半部の主題である〈一仏乗〉思想を『般若経』の立場に立って解釈しているのであり、中国仏教で云えば、『妙法華』の出現後の〈一仏乗〉解釈をめぐる「三車家・四車家」論争における「三車家」的立場にあるものである。

インド初期大乘仏教の中において『法華経』は、自身に先行し大乘の主流をなす『般若経』の大乘・菩薩乗の立場を批判し、それを乗り越える〈仏乗〉という立場を打ち出し、それが「一乗」であることを主張する⁽²⁾。その場合、『法華経』作者は、今自己の存する時点が〈仏滅後〉一すでに仏陀陀尊の入滅後数百年を経過した仏不在の時代にして、宗教的意味における悪世だ—という確たる歴史認識と、そこにおいて自分自身は大乘・菩薩乗の出家の比丘でありながら凡夫にすぎないという厳しい自己認識に立って、その自己の成仏しうる絶対的根拠を「およそ衆生たるもの、一人の例外もなく、本来からぼさつ（成仏確定者）である」にあるとし、これの論証不可である故に、これを「仏知見」(tathāgata-jñāna-darśana) — 仏智、正覚内容そのもの—とするものである⁽³⁾。これを表明せんと『法華経』は「如来が世に出現する唯一の任務は何か」(『土田本』⁽⁴⁾ (以下、省略) p.37, 4~6) と問い、それに答えて「如来はぼさつを教化すること (bodhisattva-samādāpana) のために世に出現する。(即ち) 衆生に仏知見 (=一切衆生は本来からぼさつである) を示す (samdarśana) ために、衆生に仏知見を理解させる (avatāraṇa) ために、衆生に仏知見を悟認させる (pratibodhana) ために、衆生を仏知見の道に入れる (mārga-avatāraṇa、=ぼさつ行を實踐させる) ために世に出現する」⁽⁵⁾と言う。かくして「ぼさつを教化すること」は、本来からぼさつである一切衆生に本来からぼさつであること (=仏知見) を示し、それを理解させ、悟認させた上で、仏知見の道に入れる即ちぼさつ行を實踐せしめることである故に、それは一切衆生が仏に成る教えであり、〈仏乗〉(buddha-yāna) と名付け、衆生を全て包摂し尽くす故に、必然的に「乗は唯一つ」すなわち「一乗」(eka-yāna) であるとしたのである。

これに対して、『法華経』に先行した『般若経』は、自己をもって凡夫ではあっても菩薩 (bodhisattva) すなわち「菩提 (bodhi) を求める有情 (sattva)⁽⁶⁾」としていつか成仏するもの (成仏可能者) であり、これに対して従来の伝統的正統仏教を声聞乗と呼び、これに独覚乗を加えた二乗は成阿羅漢・不成仏の教説にして、小乗 (hīna-yāna、劣った乗) であって、声聞、独覚の二乗を自己の大乘・菩薩乗に廻心・転向せしめんとするものである。この立場は『法華経』に存する「化城喩」の立場⁽⁷⁾と全く同じであって、それは「二乗廻心の一乗説」と呼ばれる。この『般若経』の出現によって仏教は小乗たる声聞乗と独覚乗の二乗と自らを大乘であるとする菩薩乗との合わせて三乗の存するところとなったが、これを仏教の内部分裂、大・小乗の対立抗争、真の仏教の喪失と見て取った比丘が『法華経』の作者に他ならない。それ故に『法華経』は〈仏乗〉をもって大・小乗の対立を止揚し、三乗を内に包摂する唯一の乗にし

て、これこそが真の仏教であると主張した⁽⁸⁾。

この『法華経』が羅什によって翻訳され、中国に『妙法華』として登場すると、〈一仏乗〉の解釈をめぐる「三車家・四車家」論争が興った。これは今日の『法華経』研究においても議論の絶えないところ⁽⁹⁾で、その原因は現行の『法華経』自体に三車家的立場の所説すなわち「化城喩」が後分(=後代の異質の付加部分)として存するからであるが、その上に、羅什は『法華経』の〈仏乗〉を、特にそれと三乗との関係において「化城喩」の立場一大乗・菩薩乗=仏乗とする『般若経』の立場そのもの—にたって翻訳したからである。このことは第七品の名が現存梵本の全てに‘pūrvayoga-parivarta’(宿世からの繋がり)の章)とあって「化城喩」とは全く無関係であるのに、『妙法華』のみ「化城喩品」とあり、それが羅什の意図的改変と考えられる⁽¹⁰⁾ことから明白である。こうして、羅什は『法華経』〈仏乗〉のもつ『般若経』批判を全く認めず、逆に『法華経』をして『般若経』の傘下に引きずり込み、もって『般若経』を支持する経典の一つにしようとしたのである。本稿では『妙法華』の持つ更なる問題点をいくつか取り上げて検討する。

二

『法華経』は〈仏乗〉とは何かを明かすべく、およそ仏は「唯一つの仕事(eka-kṛtya)、唯一つの任務(eka-karaṇīya)のため、大なる仕事(mahā-kṛtya)、大なる任務(mahā-karaṇīya)のため」(p.37, 2~4)世に出現するとする。これを『妙法華』は「諸仏世尊唯以一大事因縁故出現於世」(『大正蔵』九、(以下は省略)七頁上)とし、その「一にして大なる事(=仕事)」とは何かを明かして、次のように言う。

「諸仏世尊 欲令衆生開仏知見使得清浄故出現於世 欲示衆生仏知見故出現於世 欲令衆生悟仏知見故出現於世 欲令衆生入仏知見道故出現於世 舍利弗 是為諸仏唯以一大事因縁故出現於世」(七頁上)

これは、従来「仏知見の開示悟入」(四仏知見)と言われてきたが、「開仏知見使得清浄」という語句は、それ自体は勿論のこと、それに近い意味を表す語句すら当該の箇所以外には全く見いだせないし、また、仏出現の「事」(任務)は「一」(唯一つ)だと云うも、「仏知見の開示悟入」と四項目で表されており、問題がある。ところがこの一文の直後に次のようにある。

「仏告 舍利弗 諸仏如来 但教化菩薩 諸有所作常為一事 唯以仏之知見示悟衆生」(七頁上~中)

これに依れば、上記の疑問は二つとも解消する。すなわち、「開仏知見使得清浄」はここにはなく、それに代わって「但教化菩薩」とあり、しかも「諸有所作常為一事」即ち諸仏のあらゆる所作(=説法)は究極的には常に「但教化菩薩」という唯一つの仕事のためであるとあ

て、仏が世に出現する「一にして大なる事」とは「但教化菩薩」に他ならないことが明言されている。そして「仏知見の示悟入」は「但教化菩薩」の意味内容を説き明かすものに他ならない。すなわち一事とは「仏知見の開示悟入」(四仏知見)ではなく、「但教化菩薩」であり、その内容を説明して「仏知見の示悟入」と言っていることが明らかである。

この「諸有所作常為一事」の文は現存梵本にはなく、羅什の附加であるとしか考えられないが、なぜ彼はここにこれを附加したのか。それは恐らく羅什においても我々と同様、仏出現の究極的任務は「一」であると云いながら、初出の箇所ではそれが「仏知見の開示悟入」(四仏知見)とある点に不審を懐いていたからであろう。ところが、この箇所に来たって『所依梵本』には、現存梵本の内唯一つ所謂「ペトロフスキー本」には 'bodhisattva-samādāpaka' (ぼさつを教化するもの) とある⁽⁴¹⁾が、それと同じ語句があったのであり、羅什はこれを「但教化菩薩」と訳出し、これこそが「一事」即ち仏出現の唯一つの任務であると了解し、疑念は解消したのである。この点をはっきりと示すべく、「諸有所作常為一事」と附加したものと考えられる。さらに、もう一度同じことが出てくる。

「是諸仏 但教化菩薩 欲以仏之知見示衆生故 欲以仏之知見悟衆生故 欲令衆生入仏知見道故」(七頁中)

ここにおいても、先の箇所(第二出)と同様に仏出現の一大事は「但教化菩薩」であり、「仏知見の示悟入」は「但教化菩薩」の意味内容を説き明かすものであることが示されている。そして勿論『所依梵本』もこのようであり、ここには羅什の意図的改変など全くなかったと思われる。

仏出現の唯一の任務を明かす文は『法華経』において六度出てくるが、現存梵本にあっては、唯一の例外を除いて、どの箇所においても 'tathāgata-jñāna-darśana-samādāpana' となっている。しかし、このように『妙法華』の『所依梵本』においても、その第二、第三の二箇所と、現存梵本の内唯一つ所謂「ペトロフスキー本」には 'bodhisattva-samādāpaka' とあることから、つとに、本来の『法華経』にあっては、仏出現の唯一つの任務とは 'bodhisattva-samādāpana' (ぼさつを教化すること) であり、その意味内容を説明して、一切衆生に対する「仏知見の示悟入」となっていたと本文想定した。そして、この本来の文に基づいて、「仏知見」とは「一切衆生は本来からぼさつである」であり、この仏知見の衆生に対する示悟入が 'bodhisattva-samādāpana' (ぼさつを教化すること) であり、これこそが『法華経』のいう〈仏乗〉にほかならないのである⁽⁴²⁾。

問題はこの 'bodhisattva-samādāpana' を羅什が「教化菩薩」ではなく「但教化菩薩」と訳して「但」の字を附加している点である。これは「但、菩薩のみを教化する」と訓読されるように、仏の教化の対象は声聞、独覚、菩薩の三者がある中で、但、菩薩だけを教化するという意味であり、それが〈仏乗〉であると言うのである。これが「二乗廻心の一乗説」であり、

「三車家」である⁽¹³⁾ことは論じるまでもない。それ故、羅什がここに「但」の一字を附加したこと⁽¹⁴⁾は、取りも直さず彼が「二乗廻心の一乗説」の立場にあることを明白に示している。「二乗廻心の一乗説」はまさしく『般若経』の主張であるから、この点からも、羅什は『般若経』的立場にたつて『法華経』に意図的改変を加え、それによって『法華経』のもつ『般若経』批判を出来る限り削ごうとしたと言えよう。

三

『法華経』は、自己も広義においては大乘であるにも拘わらず、「仏知見」においては「一切衆生は本来からぼさつ」とする立場から『般若経』を批判し、「ぼさつ教化」たる〈仏乗〉こそ真の仏教であると主張したのであって、そこに説かれる「声聞授記」は『般若経』批判に他ならない⁽¹⁵⁾。ところが、『妙法華』には『法華経』のもつ『般若経』批判すなわち大乘・菩薩乗批判が完全に、と言えるほど抹消されている。それは羅什が『般若経』の立場から『法華経』を翻訳したのであるから、当然と云えば当然のことであるが、『法華経』において三乗は常に声聞乗、独覚乗、菩薩乗 (bodhisattva-yāna) であるにもかかわらず、『妙法華』には「声聞 辟支仏 仏乗」となっており、そのみならず、『妙法華』全般にわたって 'bodhisattva-yāna' の極めて通例の訳である「菩薩乗」の語は全く見出し得ない⁽¹⁶⁾。これは徹底した「菩薩乗隠し」に他ならない。何故に羅什は菩薩乗の語を抹消しなければならなかったのか。それは、『般若経』においては大乘・菩薩乗は取りも直さず仏乗に他ならなかったからである。ここに、羅什が『般若経』の立場にたつて『法華経』を訳出したことが歴然としているのである。

このように、羅什は多くの意図的改変を加えたが、それは『法華経』の重要な概念そのものの規定にまで及んでいる。その一つの典型的な例が『法華経』における 'upāya-kauśalya' (巧みな方法) 即ち「方便」に対する羅什の解釈(概念規定)である。

『法華経』は方便品の冒頭「およそ仏の智慧は深遠で、見極めがたく、理解しがたく、一切の声聞、独覚、菩薩⁽¹⁷⁾にとって知りがたい」(p.28, 2~5) と言うが、それは、勿論仏智は「菩提道場所得の果」(phalaṃ me bodhimaṇḍasmin、II-4c) であり、「それを説示することは不可能であり、それについての言説はあり得ない」(II-6ab, 『妙法華』「是法不可示 言辞相寂滅」五頁下) からである。これは仏陀釈尊の成道直後の心境であったが、それにも拘わらず釈尊が説法開始したのは「梵天勸請」に依るとするのが原始仏教以来の伝承であった。ところが、『法華経』作者はこれをきっぱりと否定する。すなわち「その時、梵天は私に(説法を)懇請した。そして天帝釈、四天王、大自在天、自在天、コーティ・千の諸天等は全て合掌して立ち敬意を表した。……私が覚りに向けての称讃(=成仏の教え)を語るとして、これら苦に

逼迫された衆生は私の説いた教法を誇り、誇って後に（三）悪趣に墮ちるであろう。私にとっては決して説かないのが良いのだ。今こそ私には涅槃寂靜があるべし」（Ⅱ-115～117）と。ここでは、懇請したのは梵天一人であるけれども、天帝釈をはじめ無数の諸天が勢揃いしたと云って、その場を盛り上げさせながら、それらをばっさりと切り捨てて、私は逆に沈黙しようとした⁽¹⁸⁾とある。

それでは、釈尊はどうして説法開始に方向転換したのか。ここに『法華経』作者が持ち出したのが〈巧みな方法〉‘upāya-kauśalya’（方便）という、『法華経』にあっては仏のみの有する能力である。即ち、作者は釈尊に過去の諸仏はいかに対処したかを尋思させ、彼らが〈巧みな方法〉という仏の能力を行使することによって説法開始したことに気付かせて「今や私もまた（〈巧みな方法〉を用いて）この仏の正覚（＝菩提道場所得の果、仏智）を（先ず）三様（声聞、独覚、菩薩の三乗）に説いて、この世に説き明かそう」（Ⅱ-118）と説法を決意させる⁽¹⁹⁾。すると十方に現在する諸仏が釈尊の前に姿を現して「善い哉、我々もまた最高の境地を覚って後、（〈巧みな方法〉を用いて）（はじめに）三様になして（仏智を）説き明かしている。……いきなり（〈仏乗〉を説いて）仏に成ると言っても信じないであろうから。そこで〈巧みな方法〉を用いて（先ず衆生の種々な志向による）果の欲求を称讃し、（後に〈仏乗〉を説いて）多なるほさつを教化するのだ」（Ⅱ-120～122）と言う⁽²⁰⁾。ここに、いかなる仏と雖も〈巧みな方法〉の行使無くしては教法説示の不可能なることが表明されている。そして、その〈巧みな方法〉の行使とは『法華経』にあっては、先ず三乗の説示であり、その後〈仏乗〉を説くことであって、この説法の順序次第は‘dharmatā’「常の法、きまり」（Ⅱ-134）とされ、羅什はこれを「三世諸仏説法之儀式」（十頁上）と的確に訳している。

このように〈巧みな方法〉（方便）とは「衆生を導くためのすぐれた教化方法、巧みな手段を意味する⁽²¹⁾」のであり、「すべての教説はそれが言語によって世間に現れている点からはことごとく方便施設にほかならない⁽²²⁾」のであって、『法華経』においても三乗の教説は勿論のこと、〈仏乗〉の教説もまた方便による衆生教化のための施設にほかならない。このことは随所に語られているが、一例として、譬喩品の「三車火宅の喩」を述べた後の次の文を挙げよう。

「私は〈巧みな方法〉（方便）を行使してこれら（三界の衆生）に三乗を語る。三界に過患の多くあるを知りて、（衆生をそこから）脱出させるために〈巧みな方法〉（の行使として先ず三乗の教説）を語る」「かくて、息子たち（＝三界の衆生）は、あるものは私に頼って六通三明の大勢力をもった（声聞）となり、あるものは独覚となり、またあるものは不退の菩薩となった」「賢者（舍利弗）よ。私はその時それら子どもたちに等しくこの勝れた喩え（＝三車火宅の喩）でもって唯一なる〈仏乗〉を語る。（これを）しっかりと把握せよ。（そうすれば）一切（衆生）はジナ（＝仏）と成るであろう」（Ⅲ-89～91）……

「この最も優れた宝造りの乗りもの（＝〈仏乗〉）がここにある。それに乗って、多くの苦

「薩たちと仏の(言葉)を聞く声聞たちとが(ともに)菩提の座に赴くのである」(Ⅲ-95、
『妙法華』「与諸菩薩及声聞衆 乘此宝乘 直至道場」(十五頁上))
ここに、方便施設たる三乗によって三界の火宅から脱出した声聞、独覚、菩薩に対し仏が等しく〈仏乗〉を説く時、その〈仏乗〉に声聞と菩薩がともに肩を並べて乗り込み菩提の座に直行するとあって、まさしく「一切衆生皆成仏道」が明かされている。これによって〈仏乗〉もまた一切衆生を仏の悟り(=仏道)に導くための教化手段すなわち方便の行使に他ならないことが明白である。それ故にこそ、『法華経』は、初転法輪以来いまに至るまで説いてきた三乗の教説は「仏のある意趣に基づく所説」(samdhā-bhāṣya, p.28, 10) 即ち衆生の機根に応じた隋宜所説であり、今ここに至ってまさにその「三乗の教説に込められていた仏の意趣を開顕(vivaraṇa)するもの⁽²³⁾」(p.202, 25)として〈仏乗〉を説き明かすのであり、その〈仏乗〉を説き明かすこの品の名が「仏乗品」ではなく、実に「方便品」とあるその理由が理解されるのである。

『妙法華』にも、「仏(=釈尊)以方便力 示以三乗教」(六頁上)とあって、三乗とは声聞乗、独覚乗、菩薩乗の三であり、その上で「舍利弗よ、善逝の説かれることに信順の意を持つものとなれ。ジナ、大仙は間違ったことを言う人ではない。久しくして後(即ち、初転法輪以来永く三乗を説いてきたが、今まさに)最上の義(uttamārtha=〈仏乗〉)を語る」(Ⅱ-19)とあって、その三乗の説示の後に〈仏乗〉がこれまた方便の行使でもって説かれることが示されている。ところが『妙法華』は「舍利弗当知 諸仏語無異 於仏所説法 当生大信力 世尊法⁽²⁴⁾久後 要当説真実」(六頁上)とあって、現存梵本には「真実」を意味する'satya'もしくはそれに類する語はまったく無いにも拘わらず、羅什は、今まさに説かれようとする「最上の義」すなわち〈仏乗〉を指して「真実」と言っているのである。これは、羅什にとっての三乗は、声聞乗、独覚乗、仏乗(=大乘・菩薩乗)であるから、三乗の内でも仏乗は同じ方便をもって説かれたといっても、声聞乗や独覚乗とは区別されるものと見なされていることを示唆している。このことは次の偈頌に対する訳文によってより明確になる。

「世間において、乗(即ち〈仏乗〉)はじつに唯一つであって、第二(の乗)は存在しない。まして第三(の乗)は決して存在しない。人中の最高者(仏)の乗の種々性を説示する(巧みな)方法を別にすれば」(Ⅱ-54)「仏の智慧を説き明かすために世間の保護者は世に出現する。(仏の)任務はじつに(これ)唯一つであって、第二(の任務)など存在しない。諸仏は小乗でもっては(最終的には、決して衆生を)導かないのである」(Ⅱ-55)これを羅什は次のように訳す。

「十方仏土中 唯一乗法 無二亦無三 除仏方便説 但以仮名字 引導於衆生」(八頁上)
「説仏智慧故 諸仏出於世 唯此一事实 余二則非真 終不以小乗 濟度於衆生」⁽²⁵⁾ (八頁上)

まず「方便説」とは「衆生を引導する」ための方法、手段の教説であるとするのはよいが、羅什はそれを「但、仮の名目だけのもの」—このような語句は現存梵本には全くない—と解しているのである。そしてその意味は次偈に出てくる「実」とか「非真」—これらの語もまた現存梵本には全く存しない—という語によって明らかになる。すなわち「此の一事」とは、仏智を説き明かすこと(=〈仏乗〉を説くこと)が仏の世に出現する唯一つの任務であることを指すが、その〈仏乗〉だけが「真実」なのであり、三乗の教説は「仮の名目だけのもの」であるのに対して〈仏乗〉はそうではない、即ち方便の説ではないとするのである。しかもその上、「余の二」即ち「残りの二つの乗」と言うのであるから、三乗とは声聞乗、独覚乗、仏乗(=大乘・菩薩乗)であり、その内の声聞、独覚の二乗は「非真」即ち真実ではなく、「ただ仮の名目だけのもの」だということになる。ここにおいて、羅什にあっては「方便の説」とは「ただ仮に名目だけで説かれたもの」の意であって、「仏以方便力 示以三乗教」とするものの、その実、声聞、独覚の二乗のみが方便の説であり、それに対して仏乗(=大乘・菩薩乗)は真実の説なのである。即ち、羅什においては、方便は真実に対立する概念として解されていることになる⁽²⁶⁾。このことは次に挙げる一連の偈頌⁽²⁷⁾に対する羅什の訳文からより一層明確になる。

「そこで実に(〈巧みな方法〉の行使を)知って、その時私(=釈尊)はヴァーラーナシーに向かった。そしてそこで五比丘に最極寂靜の境地たる仏法(=仏智、正覚内容)を〈巧みな方法〉(を行使すること)によって語った」「こうして私の法輪は転じられた。そして世間に涅槃という言葉が出現した。同様に阿羅漢という言葉が、教法という言葉が、僧伽という言葉がそこに出現した(=仏教の成立)」「(II-125~126)その後の原始仏教、部派仏教、大乘仏教の展開を経て、今「舍利弗よ。私は最上の最勝菩提に発趣したコーティー・千もの多数の兩足尊の子(=ぼさつ)たちを見た」「彼らはすでに(過去世から)〈巧みな方法〉(を行使すること)によって多種多様に(説かれた)ジナ(=仏)たちの教法(=三乗の教説)を聞いたものであったが、全て近づいて来て、敬意をもって合掌して私の前に立った」「その瞬間、私にはこのような思いが起こった。すなわち『(今こそ)私の最勝法(=仏智)を説くべき好機だ。そのために私はこの世界に生まれたのだ』と。(そこで)今やその最勝菩提をここで説き明かすのだ」「今日、相に執着し鈍根で高慢なものたちにはそれ(=最勝菩提を明かす教法、即ち〈仏乗〉)は信じ難いであろう。しかしながら、これらぼさつたちは聞き入れるであろう」「そこで私は無畏となり、歡喜し、あらゆるためらいの心を捨て去って、善逝所生の子(=ぼさつ)たちのまっただなかで(〈仏乗〉を)説いて、実に彼らを正覚に向けて教化するのである」「このような仏の子(=ぼさつ)らを見て、汝(声聞舍利弗)の疑念(=仏は大乘・菩薩乗のものにのみ成仏を説いて、我々声聞にはなぜ説かなかったのか、というこの〈仏乗〉を聞くまでずっと懐いていた思い)

は除去されるべきである。(汝も含めて)これら千二百の阿羅漢(声聞)は全てこの世界で将来、仏に成るのである」(II-128~133)

この箇所は『妙法華』には次のように訳出されている。

「思惟是事已 即趣波羅奈 諸法寂滅相 不可以言宣 以方便力故 為五比丘説」「是名轉法輪 便有涅槃音 及以阿羅漢 法僧差別名」……「舍利弗当知 我見仏子等 志求仏道者 無量千萬億 咸以恭敬心 皆來至仏所 曾從諸仏聞 方便所説法」「我即作是念 如來所以出 為説仏慧故 今正是其時」「舍利弗当知 鈍根小智人 著相憍慢者 不能信是法」「今我喜無畏 於諸菩薩中 正直捨方便 但説無上道」「菩薩⁽²⁸⁾聞是法 疑網皆已除 千二百羅漢 悉亦当作仏」(十頁上)

ここに謂う「最勝菩提に発趣したコーティ・千もの多数の両足尊の子ら」とは、「すでに(過去世から)〈巧みな方法〉(を行使すること)によって多種多様に(説かれた)ジナ(=仏)たちの教法(=三乗の教説)を聞いたものであった」(偈129cd)とあるように声聞、独覚、菩薩の三乗のもの全てを指すのであり、「全て近づいて来て、敬意をもって合掌して私の前に立った」(偈129ab)とは、それらがこの『法華経』会座に続々と参集したことをいう。この『法華経』会座の三乗のものを指して 'bodhisattva' (ぼさつ) とすることは、もとより「一切衆生は本来からぼさつ」という「仏知見」に依るのであるが、直接的には後述の「法師品」冒頭に明白に示されているところでもある。それ故、ここにある「両足尊の子」、「善逝所生の子」、「仏の子」などはすべて〈仏乗〉のぼさつの意味であって、決して三乗の中の大乘・菩薩乗のものを指すのではない。そしてこの会座に参集したぼさつたちならば「最勝菩提をここで説き明か」せば聞き入れるであろうと思に至ったという。

さて、問題はこの後にある。ここにおいて仏陀釈尊は喜び勇んで、「最勝菩提」(仏智)を説き明かそうと、それが果たして受け入れられるかどうかという「ためらいの心をまったく捨て去り、ぼさつたちに〈仏乗〉を説いたのだ」とする。それは「一切衆生本来からぼさつ」という「仏知見」の衆生に対する「示悟入」すなわち 'bodhisattva-samādāpana' (ぼさつを教化すること)であり、まさしく「彼ら(ぼさつ)を正覚に向けて教化する」(偈132d)ことに他ならない。ところが、『妙法華』を見ると、「正直捨方便 但説無上道」とあって、現存梵本とはわずかに「捨」の 'vivarjayitva' と一致する他は、まったく別のものになっている。しかし、これを『所依梵本』の相違に帰すことは決して出来ない。上述したように、羅什は梵本に従って「仏以方便力 示以三乗教」と訳出するも、『般若経』に依拠する故に、三乗は声聞、独覚の小乗と、大乘たる仏乗(=菩薩乗)の三であり、しかも声聞、独覚の二乗は「但、仮の名目だけのもの」であり、「真実ではない」、「非真」であった。すなわち二乗の教説は仏乗という真実を明かすまでの仮の手段であった。このことをより明確に言い表そうと、「捨てて」という語があるのを幸いに「方便を捨てて」と、それも「正直に」という形容までして、『法

華経』においては勿論のこと、インドにあっても全く考えられない概念をここに表出しているのである。なぜなら、およそ 'upāya' (方便) とは目的を達成するための手段・方法に他ならないが、その手段・方法に仮の手段、暫定的な手段とそうでない手段、本当の手段というような別があるであろうか。そのようなことはありうべくもない。そもそも手段・方法を捨ててしまえば、目的を達成することなど決して出来ない。ここで言えば、梵天勧請によって逆に「我寧不説法」とした釈尊が「尋念過去仏 所行方便力」によって説法を開始したのであって、それは「言辞相寂滅」の世界から言辞の世界へ出たのだと言えようが、それが出来たのはひとえに方便の行使に依るのである⁽²⁹⁾。ところがここに来たって、その「方便を捨てて」というのであるから、それならば、どうして「説無上道」が可能であろうか。ここにおいて『妙法華』はその所説自体において矛盾していると言わざるを得ないであろう。

このように羅什が方便を真実と対立する概念として捉えていたことは、先に触れた「法師品」の 'parama-saṃdhā-bhāṣita-vivaraṇo hy ayaṃ dharmaparyāyas' (この法門 (= 仏乗) は三乗の教説に込められていた仏の意趣を開顕する最高のものである) という文を、羅什が「此経開方便門 示真實相」(31頁下) と、全く梵本とはかけ離れた訳をしているところにも明白に窺い得る。これも決して『所依梵本』の相違ではない。羅什にとって、仏のある意趣 (saṃdhā) に基づいて説かれてきた (bhāṣita) 三乗とは声聞、独覚、仏乗の三であり、そのうち声聞、独覚の二乗は「但以仮名字 引導於衆生」の仮の手段としての方便であり、それに対してその仏の意趣を開顕 (vivaraṇa) した仏乗は決して方便の説ではなく、真実に他ならないからして、ここに「この経はこれまで方便 (仮の手段) として説かれてきた二乗の教説、それは真実に入る門なのであるが、それを開いて仏乗という真実の姿 (実相) を顕示するものである」という訳文が成ったのであろう⁽³⁰⁾。しかし、それがこの経文の謂わんとするところと全く隔絶していることは言うまでもない。

四

このような羅什の『妙法華』における意図的改変は、その行き着くところ、「法師品」冒頭の次の一節の『妙法華』に見られるような重大な問題を引き起こすに至っている。

「その時、世尊は薬王菩薩・大士を始めとする八万の菩薩たちに告げられた。『薬王よ、この会座に多くの天、龍、……人・非人、(中でも) 比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷 (= 四衆)、(すなわち) 声聞乗のもの (śrāvaka-yāniya)、独覚乗のもの (pratyekabuddha-yāniya)、菩薩乗のもの (bodhisattva-yāniya) たちがいて、如来に面と向かい合っていて (= 仏在世時) この法門を聞いている。そうだろう』。彼らは言った『世尊よ、その通りです。善逝よ、その通りです』。世尊は言われた『薬王よ、実に彼ら全ては (本来から)

ほさつ・大士なのである。(それ故)この集会で(この法門の)僅か一偈でも、僅か一句でも聞き、この経に僅か一瞬の心の生起ででも随喜するならば、薬王よ、私はそれら全ての四衆に無上正覚における記別を授ける(=仏に成ると予言する)のである。

さらに、薬王よ、如来の滅後において、誰か善男子か善女人(がいるとして、彼らもまた全てほさつ・大士であるから、彼ら)がこの法門を僅か一偈でも、僅か一句でも聞いて、僅か一瞬の心の生起ででも随喜するならば、薬王よ、私はその善男子か善女人にも無上正覚における記別を授ける』と(p.196, 1~15.)

『妙法華』には次のようにある。

「爾時世尊因薬王菩薩告八万大士 薬王汝見是大衆中無量諸天竜王……人与非人 及比丘比丘尼優婆塞優婆夷 求声聞者 求辟支仏者 求仏道者 如是等類 咸於仏前 聞妙法華経 一偈一句乃至一念随喜者 我皆与授記 当得阿耨多羅三藐三菩提 仏告薬王 又如來滅度之後 若有人聞妙法華経乃至一偈一句一念随喜者 我亦与授 阿耨多羅三藐三菩提記」(三十頁中~下)

ここに梵漢対照して一目瞭然、明白なことは、「薬王よ、実に彼ら全てはほさつ・大士なのである」(‘sarve khalv ete bhaiṣajyarāja bodhisattvā mahāsattvā’)という現存梵本のすべてにある⁽³¹⁾文が『妙法華』には全く存しないことである。これは単に『所依梵本』の相違に帰しうのような次元のことではない。

そもそも『法華経』において、ここでいま釈尊の面前でこの法門(=〈仏乗〉、正確には序品からここまでの部分)を聴聞しているところの声聞乗のもの、独覚乗のもの、さらに大乘・菩薩乗のもの(=三乗のもの)全てを指して、「実に彼ら全てはほさつ・大士である」(‘sarve khalv ete bodhisattvā mahāsattvā’)と言っているのは、方便品において「仏智」(=仏知見)は「一切衆生は本来からほさつ」とするからであり、この仏知見に基づいてこそ、これまで不成仏とされてきた声聞も本来よりほさつ(成仏確定者)に他ならないのであり、このことを証明するべく、舍利弗を始めとして会座の声聞全てに成仏の記別を授けてきたのである。「方便品」以降「授学無学人記品」に至るまで説かれてきた所謂「声聞授記」は、声聞不成仏と主張する『般若経』に対する痛烈な批判であり、『法華経』作者の根本主張たる「一切衆生は本来からほさつ」を鮮明にするためであった。そしてこの「法師品」冒頭の一節は、その対象をこれまでの声聞から一挙に、この会座にあって仏から直にこの法門(=〈仏乗〉)を聴聞している全てのものすなわち声聞、独覚のみならず菩薩乗のものにまで広げ、そのものたちが全て本来からほさつであることを高らかに宣言して、『法華経』の根本主張が「一切衆生は本来からほさつ」であることを明かしているのである。こうして、三乗のものが全て〈仏乗〉のほさつ(成仏確定者)であるからこそ、釈尊は彼らに対し、たとえこの法門の一偈一句を聞き、一念随喜するだけであっても、授記し得たのである。その場合、なぜ仏智においては「一切衆生は

本来からほさつ」であるにも拘わらず、授記は三乗のもの全てといっても決して無条件・無制限ではなく、あくまでもこの会座にあって仏から直にこの法門を聴聞しているものに限定されているのか。それは偏に「一切衆生は本来からほさつ」と明かすのは、無数の経々の中で「この法門」ひいては『法華経』を措いて他には決して無いからである。

このように、「薬王よ、実に彼ら全てはほさつ・大士なのである」の文は、この一節において文脈上極めて重要な位置を占めており、欠くべからざるものであるにも拘わらず、『妙法華』はこの文を欠いているのである。これは、その原因を『所依梵本』に帰すことは決して出来ないのであって、羅什の意図的な削除の結果とするよりほか無い。すなわち、『所依梵本』には存したにも拘わらず、羅什は意図的にこの文を削除したのである。ここで仏陀釈尊が薬王に「汝見は大衆中…求声聞者 求辟支仏者 求仏道者⁽³²⁾」と言ったのは「薬王よ、実に彼ら全てはほさつ・大士なのである」と言わんがためであったが、羅什はそれを削除してしまったために、『妙法華』では、なぜ仏がここでこと新たに、わざわざ会座の聴衆を列挙したのか、意味不明となり、文全体がまったく意味をなさないものになっている。しかも、ここに「薬王よ、実に彼ら全てはほさつ・大士なのである」の文がないため、『法華経』という経は、誰であろうと仏の面前でこの経を聞くもの全てに無差別にただ授記するものであり、次下の「如来滅度之後 若有人聞妙法華経乃至一偈一句一念随喜者 我亦与授 阿耨多羅三藐三菩提記」と合わせると、仏の在世、滅後の別なく、誰彼なしに手当たり次第にまさしく授記を乱発するものとししか解されないことになってしまったのである。なぜ、羅什はこの一文を削除しなければならなかったのか。それは偏に羅什が、声聞、独覚の二乗は不成仏の教（小乗）、それに対して自己の立場は成仏を目指す大乘・菩薩乗だとする『般若経』に依拠する大乘仏教学者であり、そのため『法華経』の「一切衆生は本来からほさつ」という主張は到底認めることが出来なかったからに他ならないであろう。

おわりに、諸賢の厳しい叱正を乞う。

注

- (1) ①「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点(1)」(『密教学』第20・21合併号、昭60) pp.61~78. ②「同(2)」(『大崎学報』第139号、昭60) pp.114~123. ③「同(3)」(『印仏研』34-II) pp.289~296. ④「同(4)」(『印仏研』36-II) pp.320~327. ⑤「『妙法華』における「大乘」の語について」(『大崎学報』第145号、昭63) pp.69~86. ⑥「『妙法華』における「小乗」の語について」(『印仏研』39-II) pp.12~18. 尚、これら六篇について「勝呂信静『羅什は法華経思想を改竄したか』(『日蓮教学の諸問題—浅井圓道先生古稀記念論文集』平9、pp.735~780)」の批判があり、これに応答すべく別途に拙稿を準備して

- いる。(『桂林学叢』第20号(近刊)に掲載予定)
- (2) 拙稿「法華経出現の過程—初期大乘仏教とはなにか—」(『桂林学叢』第19号、法華宗教学研究所、2005) pp.1~51. 参照。
- (3) 拙稿「『法華経』「如来神力品」の考察」(『望月海淑博士喜寿記念論集』に掲載予定) 参照。
- (4) 『土田本』=『改訂梵文法華経』Saddharmapuṇḍarīka-sūtram romanized and revised text ed. U.Wogihara and C.Tsuchida, Tokyo, 1994. 但し、偈頌については、章—偈番号のみを記す。
- (5) 拙稿「四仏知見の本文想定」(『印仏研』12- I) pp.170~173. 及び拙著『法華経—仏乗の思想』(東方出版、昭58. 以下、拙著『一仏乗』) pp.88~112. 参照。
- (6) 拙稿「ボサツ(仏の前生)から菩薩(菩提を求める有情)へ」(『印仏研』54- I) pp.(205)~(213). 参照。
- (7) 拙著『一仏乗』pp.359~368. 参照。
- (8) 拙著『一仏乗』pp.23~38. 参照。
- (9) 斎藤 明「一乗と三乗」(『岩波講座 東洋思想第10巻 インド仏教 3』1989, pp.46~74.) は拙著『一仏乗』の見解に対する批判であり、拙稿「『法華経』の「仏乗と三乗」再説」(『日仏学会年報』第59号, pp.17~36.) はそれに応答したものである。
- (10) 前掲拙稿「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点(2)」参照。
- (11) 『梵文法華経写本集成』II, p.167.
- (12) 拙稿「勝呂信静教授の〔書評〕『法華経—仏乗の思想』に就いて」(『法華文化研究』第12号) pp.111~117. 及び拙稿「『法華経』「方便品」再説—仏乗について—」(『印仏研』45-II) pp.186~192. 参照。
- (13) 拙著『一仏乗』pp.359~368. 参照。
- (14) これについて勝呂信静「〔書評〕苅谷定彦著『法華経—仏乗の思想』」(『法華文化研究』第11号, pp.21~28.) に「羅什訳に「但教化菩薩」とある…この言葉の含蓄は「菩薩」の語にあるのではなくて、「但」の一語にあるのである。サンスクリットの bodhisattva-samādāpana ではこの意味は出て来ない。これは法華経の本質を掴んだ羅什のすぐれた意識であるというべきであろう」(pp.23下~24上) とある。このことは逆に、羅什の立場が「二乗廻心の一乗説」であることを示していると言えよう。
- (15) 拙稿「法華経『声聞授記』の意図」(『印仏研』46-II) pp.94~100. 参照。
- (16) 前掲拙稿「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点(4)」参照。
- (17) この「菩薩」の語はすべての現存梵本、『妙法華』に存しないが、直後の偈頌段では、声聞、独覚に続いて、新発意の菩薩から不退の菩薩までを挙げて「不能知」とする(II-

4~17.) 故に、長行の当該箇所にも本来は存したと考えられる故に、補った。

- (18) 下田正弘『『梵天勸請』説話と『法華経』のブツダ観』(『中央学術研究所紀要』第28号、pp.69~99.) は勝れた示唆に富む論考であるが、梵天勸請と方便との繋がりが解明されていないように思われる。これについてはすでに拙著『一仏乗』、pp.180~191でも述べた。
- (19) この「三様に説く」とあるのは、所謂『梵天勸請経』の、池に咲く蓮華の三様と対応する。
- (20) このような過去諸仏や十方現在諸仏の登場はキリスト教の如き唯一絶対者を立てない仏教において、ことの真実を証するには相互連帯保証の他にないからである。
- (21) 『岩波 仏教辞典』(岩波書店、1989)「方便」の項 (p.729右)。
- (22) 『新版 仏教学辞典』(法蔵館、1995)「方便」の項の405頁上。
- (23) 原文は 'parama-saṃdhā-bhāṣita-vivaraṇo hy ayaṃ dharmaparyāyas' (p.202, 25). 『妙法華』は「此経開方便門 示真実相」(31頁下)。
- (24) この「法」は「法として」と訓読されるように「常の法、きまり」'dharmatā' の意であって、梵本に存しないけれども、羅什の的確な補語である。
- (25) これを梵漢対照すると、羅什の『所依梵本』は現存梵本と全同であったと言えるであろうから、梵本と相違する箇所はすべて訳者羅什の見解を示すものと考えられる。
- (26) 事実、『岩波 仏教辞典』(岩波書店、1989)「方便」の項 (p.729右) は、先に記したように「衆生を導くためのすぐれた教化方法、巧みな手段を意味する」とした後、すぐ続けて「方便は真実と対になる概念で、衆生に真実を明かすまでの暫定的な手段を意味する。この方便の思想は、法華経において特に重要視される」とある程であるが、『法華経』において方便は真実と対になる概念では決してない。そこには「真実」という言葉さえない。これは偏に羅什の持ち込んだものである。
- (27) この一連の偈頌の内、偈128~132の解釈については、拙著『一仏乗』(pp.189~191) 以来のこれまでの拙考をここにおいて全面的に改めるものである。
- (28) この「菩薩」の語は現存梵本では「汝 (声聞舍利弗)」であり、そうでなくては文意が通らない。ここにも羅什の意図的改変がある。これについては、前掲拙稿「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点(3)」参照。
- (29) 前掲(注18) 下田正弘『『梵天勸請』説話と『法華経』のブツダ観』は『法華経』において、『方便』は真理を「ことば」として現わし出す方法、能力である。……一度表現されたものは、抛り所 ālaya を得ることによって瞬く間にその躍動を失い、固定化されてしまうのである。ことばによって開顕されたはずの真理は、今度はその言葉そのものによって覆い尽くされてしまうのである。……「方便品」に賞賛される方便とは、真理よりも劣った二次的な手だてなどではなく、隠された真理を実現化させ、顕現させる能力である」

(p.84) という。このような方便の捉え方は次下にとりあげる『妙法華』の「開方便門示真実相」と一脈通じる感がある。『法華経』作者の追求したものは宇宙の統一的真理とか縁起の理などの永遠の真理ではなく、〈仏滅後〉の苦海に没在する凡夫としての自己の仏に成る絶対根拠であった。そしてそれを「一切衆生は本来からぼさつ」に見出した作者はそれを仏智、正覚内容そのものとし、謂わば仏に下駄を預けたのである。『法華経』の方便はこの仏智のことば化に絶対不可欠な仏の能力なのである。

(30) こうして羅什が『妙法華』に持ち込んだ「方便は真実と対になる概念」は、その後、今日に至るまで絶大な力を保持していると言えよう。例せば、前掲(注8) 斎藤 明「一乗と三乗」も、『法華経』の一乗思想について「方便品」の偈頌部(偈113~130)を取り上げ「以上の説明は、ブッダの成道、説法の躊躇、梵天等の勧請、転法輪という仏伝に即して三乗が方便であり一乗が真実であることを巧みに表現している」(p.52)とあり、当然のこととして方便は真実と対になる概念とみなされている。

(31) 『梵文法華経写本集成』VI, p.313.

(32) 「求仏道者」とは梵本の 'bodhisattva-yāniya' (菩薩乗のもの) の訳語であるが、なぜ普通に「菩薩乗者」とせず「求仏道者」としたのか。これが謂うところの“菩薩乗隠し”に他ならない。「求仏道者」は 'bodhisattva-yāniya' の訳語と見なしうるが、「求声聞者」は果たして 'śrāvaka-yāniya' (声聞乗のもの) の訳語と見なしうるであろうか。ここに極めて意図的な“菩薩乗隠し”の瑕瑾が端無くも露呈していると言えよう。

付記 「法師品」の 'sarve khalv ete bhāṣajyarāja bodhisattvā mahāsattvā' の文について、『正法華』を見るに「寧察斯四部衆無央数億天龍鬼神阿須倫迦留羅真陀羅捷沓和摩休勒人与非人 比丘比丘尼清信士清信女 声聞縁覚菩薩 現在目覩欲聞如來說斯經典 一切衆会 聞一頌一偈一発意頃歡喜勸助 仏皆授斯四部之決 当得無上正真道意」(『大正蔵』九、100頁中)とあって、一見、『正法華』の『所依梵本』はこの文を欠いていたように見える。しかし、「一切衆会」とは明らかに 'sarve khalv ete' の訳であるから、この一文が存していたと見てよい。ただ、訳者竺法護にとって、後半の 'bodhisattvā mahāsattvā' は、前にある「声聞縁覚菩薩」の「菩薩」との差異が解せず、同じと見て省略してしまったのであろう。羅什はこれに力を得て、大胆にも全文を削除したものと思われる。