

# 『法華経』を説く仏への接近

岡 田 行 弘

## 1. はじめに

この論文は、平成22年（2010年）9月11日に立正大学で開催された日本印度学仏教学会学術大会のパネルC「『法華経』の成立問題」において発表した原稿に若干の補足を加えたものである。このテーマをめぐる「いつ、どこで、誰によって」をはじめとするさまざまな視点からのアプローチが考えられる。従来の文献学的研究については今回のパネリストの御一人である伊藤瑞叡博士が包括的かつ論理的に解明され、かつ御自身の見解も提示されておられ、法華経研究を志す者の必読の書となっている<sup>①</sup>。

今回のパネルに参加させていただくことになった時、これまでに発表した法華経に関する一連の拙論（本論文の末尾参照）を読み返してみると、そこに「法華経を仏のことばとして捉える」という一定の方向性があることに気がついた。このような視点から、「法華経を説く仏」という言葉・表現を提起し、経典成立と仏の存在との関係を法華経から読み取っていきたいと考えるものである。

釈迦仏が入滅した世界において、仏弟子たちはブッダのことば—アーガマー—を記憶し、継承していく。アショーク王以降、仏教教団が経済的に安定した時代になると、アビダルマの展開・深化によって涅槃（阿羅漢果）に至る修行過程が整えられ、当然ながら、その道を歩む多数の比丘があった。その一方で、仏にまみえること、さらには仏のことばをもう一度聴きたいと念願した比丘たちは禅定・三昧という方法によって、仏にまみえ、そのことばを再び聴こうと念願した。紀元前後から開始されたと考えられている新たな仏教運動、いわゆる大乘仏教運動はこのような時代の仏教世界を背景としている。その活動の中心は、今我々が知る限りでは、経典を制作するということであった。

いまここで大乘仏説・非仏説について述べる余裕はないが<sup>②</sup>、法華経について考えてみると、「仏」という存在と切り離された作者あるいは編纂者によって、「成仏」—仏となること—を説き明かす経典が成立することが可能であろうか、という私の率直な疑問・感想である。法華経には、たとえば四諦・十二支縁起というような用語も登場する（第7品プールヴァヨーガ）が、法華経はそのような教義を説き明かすための経典ではない。教理の名目や法数の細目につ

いては、弟子が説いたことをブッダ（釈迦仏）が承認する形式で一向さしつかえはないし、アビダルマ論書がその役割を十分にこなうことが可能である。

それでは法華経の独自性はどこに求められるかと言えば、法華経は、仏が自分自身について語り明かす経典であるということにある。このような法華経の核心は仏にしか語れないことであり、仏のことばであることが、法華経の眼目である。

歴史上の釈迦仏の入滅後、仏から直接「あなたは仏になります（なりました）」ということばを与えられない時代が継続していた。しかし、成仏を目標とする仏教者にとっては、それは、仏のことば—「あなたは仏になります」—として開示されて初めて真実となり、実現されるのである。「あなたは仏になります」ということばは、法華経を説く仏によって与えられることになる。この視点から、以下、拙い見解を述べてみたい。

## 2. 仏でなければ説けない経典＝法華経

### —ウダーナ・ヴィヤーカラナ・ヴァイプルヤー

紀元前後から出現した「あらたな経典群」のなかで、仏が経典を説く、という形式・内容を徹底させている典型的な経典が、法華経であると言えよう。法華経は釈迦仏のことばがその中核を形成しているが、それをまず形式・形態の面から確認しておきたい。

法華経は仏説としての伝統的な形式は九分教（そして十二分教）であるとみなしている。すなわち、方便品の後半を占める長大な偈文のなかで、世尊は、次のように伝統的なブッダの教説として九分教を挙げる。

私は、スートラ（複数）を説く。同様にガーター、イティヴリッタカ、ジャータカ、アドブタ、ニダーナ、様々な幾百ものアウパムヤ、また、ゲーヤ、ウパデーシャを説く（45）  
通常の九分教と比較して、法華経の九分教に欠けているのは次の三種である。

vyākaraṇa（授記）、udāna（自説）、vaipulya（方広）

そして、法華経自身の独自性はこれらの三つの分教の形式にしたがって教説を展開していることに認められる。これらは仏でなければ説けない分教の形式であり、法華経を待って初めてその意味が明らかになる。

まず、法華経は本文中で題名を列举する際に、その一つとしてマハーヴァイプルヤと規定している。第45偈のすぐ後の第50偈では釈迦仏は、方広経（ヴァイプルヤスートラ）を説くと述べる。なお、方広経はしばしば大乘経と同義に用いられるが、法華経は拡大された仏説の意味で自らを「方広」と規定しているので、方広を大乘と等値するのは適切ではない。

次の第51偈では、それを聴いた仏子にたいして「未来において仏となるであろう」と授記する。授記は、法華経の方便品以降の前半部の中心的主題である。第6・8・9品は、その品名

にヴィヤーカラナを含んでいる。舍利弗をはじめとする仏弟子たちにたいする授記は、従来の九分十二分教のヴィヤーカラナ（問答・広分別が原義）とは全く異なる重要な「成仏の予言」を意味している。すなわち、授記は法華経の核心的な構成要素であるから、九分教からは、あらかじめ除かれている。

またウダーナは、「ブッダが感興を催した結果、みずから表明された言葉」を意味し、また、問われないのにブッダが自ら説いた、という意味で「無問自説」とも訳される<sup>③</sup>。このウダーナの特性は、以下で示すように方便品に極めてよく当てはまり、法華経作者がウダーナとして方便品をまとめたと見ることができる<sup>④</sup>。

方便品の冒頭、それまで沈黙していたブッダが、説法を開始するが、それまでの状況は、第1品ニダーナ（序品）で詳しく説明される。弥勒の質問に対して、文殊は過去世の因縁（ニダーナ）を語り、これから法華経という偉大な教えが説示されることを聴衆に宣言する。しかし、その内容については、ただ「菩提をもとめて進み始めたものを満足させるだろう」（第99偈後半）とあるだけで、全く触れられていない。さらに注意すべき点は、聴衆の方から、ブッダに対して何かを問いかけを行ったり、説法をお願いするというようなことは一切なされていないことである。

このような序品を受け、方便品の冒頭で、仏は、自身の智慧とさとりを称賛しつつも、意味を秘めた言葉は理解し難いと語り始める。このことは、換言すれば、この仏智にたいして、衆生からの問いかけすら不可能である、仏が自ら説法を決断しない限り、その内容はあきらかにならない、ということにほかならない。まさにこの部分は、「問われていないのにブッダが自ら説いた」（無問自説）という意味で、正にウダーナにあたる。この世尊のことは聞いた聴衆は、その直後、ブッダの真意を理解できないで当惑する。彼らを代表して舍利弗は、世尊に問いかけるわけであるが、その言葉においても、方便品の冒頭が、ウダーナであることが明示される。

あなたに質問する者はいないのに、菩提の座 [でさとられた法] を称賛されます。

だれもあなたに質問しないのに、意味を秘めた言葉を称賛されます（23）

では、なぜこのように方便品が、「無問自説」であることが強調されるのであろうか。経典と言うものは、ブッダに対してある人から何らかの問いかけがあったり、ブッダが何か具体的な事件に遭遇した時に、その解明のために説かれるのが一般的である。しかし、方便品の所説は、対機説法・応病与薬という一般的な経典の説かれ方とはかけ離れている。

方便品の背景にある問いは何か。それは「世尊はなぜ、何のためにこの世に現われたのですか」と「われわれ衆生は仏に成れるのですか」という問題である。

これは、いままでの経典には説かれていなかかったし、そもそもこれは、衆生からの質問にはなりえない。ブッダが決意して初めて説き明かされることなのである。

方便品では、ゴータマ・ブッダの初転法輪における梵天勸請の進行を踏襲する形式に依りながら、すなわち舎利弗の三度の懇請によって実質的な説法が開始される。そして終わり近く、釈迦仏はその心境を次のように明かしている。

その時、私は、自信を持って、歓喜に満ち、あらゆるためらいを捨てて、

善逝自身から生まれた者たちの真中で説き、彼らを菩提に到達させる（132）

このように仏は、みずから決意し、歓喜しつつ方便品を説いた。そして、この偈は先に見たように方便品が「無問自説」として開始されたことと見事に呼応しているのである。

以上のように、法華経の核心的な諸品の形式は、ブッダのことばとして開示されなければならない「授記」であり「ウダーナ」となっている。そのような形式を選択することによって法華経は、それを説く仏の存在を濃厚に示すものとなっている。

### 3. 法華経作者に関する諸見解

a. 法華経成立論において、「二十七品同時成立説」を提唱された勝呂信静博士は、作者について、「憶測を重ねても仕方のないことであるけれども」と断りながらも次のように述べておられる<sup>5)</sup>。

経典が成立するためには、仏陀の悟りを追体験し得たことを自他ともに認める強力な指導者が、宗教運動の中核として存在したことを想定せざるを得ない。おそらく誰か名は知られないが、教祖に類するこのような指導者があらわれて、その下に、彼の体験に共鳴する信者が集まってグループを形成し、一つの宗教運動が展開されてそれが経典を生み出す母体となったと想像されるのである。

これは妥当な見解だと思われる。

b. 農学分野の出身の井本勝幸師は、それまでの法華経成立論を周到に検証し、さらに経中の医学（ハンセン氏病）、農学（井戸・果樹）、音楽（楽器）などに係る記載を分析して、法華経の成立の時代・地域を特定する研究成果を発表された<sup>6)</sup>。

成立の年代に関して、「西紀一五〇年頃から創作が開始され、長く見ても一世代うちに創作を完了したと考えられる」とし、成立地については「西北インド、とりわけガンダーラ地方であった」とされている<sup>7)</sup>。以上の点については賛意を表したい。作者に関して、井本師は讚仏乗の流派に属する馬鳴菩薩であるという仮説を提示している。

c. 昨年、法華経の後半部の解明を主眼とする『法華経〈仏滅後〉の思想—法華経の解明（II）』を公刊された荻谷定彦博士は同書の結論部において、法華経の作者について次のような明確な

見解を述べておられる<sup>8)</sup>。

これまで『法華経』に限らずこれら初期大乘経典について、学問研究の場にあっても、そのような仏に非ざるものを作者として想定し、そのものの創作したものとすることは一種タブー視されてきた感がある。

それに対して、ここでは、『法華経』思想の解明にあたり、はっきりと作者、それも“一人”を想定し、その作者が一つの確固たる信仰（主張）を獲得して、その主張（信仰）を人々に表明するべくそれに見合った構想を立て、それに基づいて首尾一貫した構成をもって創作したものの、それが『法華経』に他ならないと考えるものである。

引用文中の「確固たる信仰」は、法華経作者の「一切衆生は本来からぼさつ（成仏確定者）である」という確信であり、この教義によって自己の成仏が絶対保証される、としておられる（なお漢字書きの菩薩は「成仏可能者」であり、「ぼさつ」とは区別されている）。

d. 津田真一博士は、「「方便品」三世代関与説」を提言し、その中で、第一世代たる『法華経』cultの祖師的人物を次のように説明されている<sup>9)</sup>。

その悟りの体験においてゴータマ・ブッダのそれとは全く違う世界の内実（「諸法実相」）を観たと称する彼は、自身、かのゲニウスに取り憑かれた人という意味における天才（Genie）ではあっても決して世間によくある狂者・誇大妄想者ではなく、自らその悟りの体験をもちろんゴータマ・ブッダを含めた一切諸仏と共通のものとして、またその教説が現実にはそれらを遥かに超えている筈のゴータマ・ブッダないし大乘仏教を、自らが「方便」として説いたものとして救済しようとする冷静さを保持してはいた。（以下略）

以上、法華経作者に関する先学の諸見解に触れた。先学の踏み込んだ見解を論評する力は欠けており、いまここで私見を述べることはできない。しかし、荻谷先生・津田先生の法華経理解と私のそれとは出発点において相違していると考えるところであり、それについては最後に触れたいと思う。

#### 4. 法華経を説く仏の内面—安楽行品の夢

法華経が形式面からみて、仏説であることに周到に配慮・構成されていることは、2で検討した。それでは、その法華経を説く仏がどのような過程を経て誕生したのであろうか。法華経成立の出発点とも言うべき法華経作者の出現について私見を述べたいと思う。

ある修行僧（＝法華経を説く仏になる人物）は、仏にしか語れないこと、つまり仏がこの世界に出現した目的とはなにか、衆生の成仏は可能なのか、というテーマについて瞑想を深め、

そのなかで釈迦仏にまみえ、その言葉を記憶しました。自己のことが釈迦仏のことが同じである、自分は仏の言葉を語るものである、という信念・確信を基礎として初めて、ここに法華経を説く仏が出現したと考える。

今述べたような心の中のプロセスは、実は法華経の「安楽行品」の中に語られている。これについては、拙論（7）で論じているので、その要点と結論のみを述べる。

法華経第13章「安らかな実践生活（sukhavihāra）」（羅什訳の安楽行品第十四）は、いわゆる四安楽行と髻中明珠の比喩を説く（第53偈まで）のであるが、以上の段落が一応完結すると、第54偈以下で、四つの安楽行を実践し、最高の菩提を求めて仏のために仕事（vyāparaṇa）をする人は、様々な善事・功德が伴う、と説かれる（この一連の偈頌は長行の対応部分はない）<sup>49</sup>。

この人は偉大な聖仙（mahārṣi）言われ、釈迦仏が涅槃に入った後、この経典を受持する人は地上で活動している時に夢を見るの。その模様が第60偈以下で仏によって説き明かされる。

彼は夢の中で自分が師子座に坐って、比丘・比丘尼に様々な種類の教えを説き、さらに如来から最高の教えを聴く。彼はブッダの直弟子となり、さらに不退転の知を獲得する（60-64）

彼はブッダから成仏を予言され、さらに広大な（vipulam）教えを聴聞する（65-66）

さらに彼は法の実相に到達してから、三昧を得た彼は、金色の勝利者（ブッダ）にまみえ、法を聴聞し、その法を集会において説き明かす（67-68）

法華経を集会において説く仏（もと偉大な聖仙）は、その活動するイメージから判断すれば過去の釈迦仏と重ね合わさっている。このことは続きの偈頌によって明確に示される<sup>50</sup>。これは実質的には釈迦仏の伝記を要約したものに他ならない。つまり、偉大な聖仙—安楽行を実践し、法華経を受持する人—は、釈迦仏と同じ生涯をたどるのである。

この箇所は、法華経を説く「仏」が釈迦仏の力に導かれて仏となったその自伝・あるいは自画像といえるものである。夢にことよせられて語られているとはいえ、仏にまみえ、仏のことが感得したという見仏者の経験が示されている。

法華経の中では、すでに方便品の長大な偈頌の最後の段落、すなわち108-134偈にわたって釈迦仏自身が、自らの出家・成道・転法輪という事績を語り、いまや衆生を菩提に導くということを表明している（方便品、第132偈）<sup>51</sup>。その仏伝の要点、ブッダの生涯が、この釈迦仏の入滅後の世界において、法華経を受持する人によって、追体験されるのである。法華経は釈迦仏が中心となって教説が展開されていくのであるが、そのことは以上の一連の夢からも確認できた。

以上概観したように、安楽行品の結びの偈文は、夢という形を取りながら、法華経を説く仏の内面が語り明かされおり、まさに法華経作者の自画像と称すべきものとなっている。法華経

を説く人は、釈迦仏を継承し、そのことばを語るという自覚・確信をもっている。彼にとってブッダはあくまでも釈迦仏である。釈迦仏を自分自身に投影し、釈迦仏と一体化することによって、仏のことばたる法華経を説くことが可能になったのである。

## 5. 「仏である」のか「仏になる」のか

方便品の長行において、仏（＝法華経を説く仏）は、一切智性を究極とする一仏乗を説き、この法を聴聞する衆生も無上正等覚を得る（得た、得るであろう）と宣言する<sup>⑩</sup>。これが法華経の核心ともいうべき仏のことばである。衆生はこの仏のことばを聴いて、初めて仏になることが可能になるわけである。ゴータマ・ブッダの在世時代、仏弟子はブッダの言葉によってさとったということ―ブッダと同一のレベルではないにしても一の保証・確認を得ることができた。このことは初転法輪の際、仏弟子として初めてさとったコンダンニャに対してブッダが「アニャータ（さとった）」と呼びかけたというエピソードが象徴的に示している（拙論（5）参照）。

仏のことばが無ければ、菩提もないし、したがって、菩薩も存在しない。衆生は無条件に、成仏しているのではなく、仏のことばを聞いて成仏が可能になる。そこでは衆生の信解（adhimukti 求めるころ<sup>⑪</sup>、心構え、心の志向性）が欠かせない条件である。信解は多様でありまた変化するものである。仏は衆生の信解を洞察し、一切皆成仏という法を善巧方便によって説く。法華経において、仏の存在意義はあくまでも教えを説くという働きにあり、それは過去現在未来にわたって継続する。仏は時間を超越（否定）した存在ではない<sup>⑫</sup>。衆生は、仏のことばを聴聞し、受持して「仏になる」のである。

法華経には「仏の子」という表現・比喩がしばしば登場する。仏子という言葉や比喩物語は仏を衆生との結びつきを象徴し、「あなたは仏になります」という仏のメッセージを端的に表現したものである。しかし、「仏の子」であるということは、仏が我々衆生に対して説き明かす教えなのである<sup>⑬</sup>。なんの前提もなく本来的に衆生が「仏の子」であるのではない。衆生は、仏の言葉を聞き、同時に仏の衆生に対する働きかけがあって、その結果として信解が生まれ、ある時間が経過した後、仏の子であることに目覚めるのである。

ここで「仏になる」（一切皆成仏）ということについて補足しておきたい<sup>⑭</sup>。小善成仏の例が象徴的に示しているように、法華経を説く仏は、衆生はどんな地位・立場にあっても仏のことばを聞き、仏の智慧に触れて、仏に心が向いていれば、そのまま、成仏を達成したのと同じであると説いている。勝呂博士は「仏陀と一体となったという境地を体得する」と表現しておられるが、これが法華経における成仏である<sup>⑮</sup>。

「仏になる」ことを説き明かす法華経は、九分十二分教の形式を遵守し、それを説く仏は、釈迦仏を忠実に継承している。法華経を説く仏の存在は、「仏になる」という立場を明確に示していると言えるであろう。

以上のような法華経を説く仏によって「仏になる」という法華経の基本的構造は、常不軽菩薩の物語（梵本第19章、羅什訳第20品）によく示されていると考えられる。常不軽（サダーパリブータ）は法華経を聴聞する以前から、「あなた方は菩薩行を行いなさい、そうすれば将来仏になるでしょう」と呼びかける。この行為については、伊藤瑞叡博士が指摘されるように、「釈尊の果得をみたます唯一の因行」であり、「釈尊の果徳（の行用）である授記を行ずるのは、因行において果徳を実践的に実現しつつあることを意味する」わけである<sup>⑤</sup>。すなわち彼の行為は釈尊の前世の行為として、それ以外にはありえない菩薩行であり、彼の行為は法華経を説く仏と不可分に結びついている<sup>⑥</sup>。

常不軽菩薩が死期を迎えた時、法華経（サッドルマプンダリーカ）という法門（ダルマパルヤーヤ）<sup>⑦</sup>を聴聞・受持して、分別功德品（梵本第16章）以下で説かれたような六根清浄等の功德を獲得し、さらに法華経と言う法門を得て、四衆に説き広め、ついに無上菩提をさとった。ここでも法華経を聞くことが成仏の契機となることが示されている。その結果、彼は法華経の実践者であることが確定したのである。

法華経を説く仏は、安樂行品で自らの成仏の過程を夢に託して語った。その仏が過去世において菩薩として行っていた実践を端的に示し、その後「仏となった」という過程を示しているのがこの常不軽菩薩の物語である。

## 注

- ① 伊藤瑞叡『法華経成立論史—法華経成立の基礎的研究—』平楽寺書店、平成19年5月
- ② 『釋軌論』で世親は次のように述べている。  
「したがって、それによって「大乘は仏説にあらず」ということが成立するであろうよ  
うな、[仏説の] その本質的特徴 (lakṣaṇa) なるものは存在しない」
- ③ 本庄良文「『釋軌論』第四章—世親の大乘仏説論（下）—」『神戸女子大学文学部紀要』第25巻、平成4年、105頁
- ④ 李鍾徹『世親思想の研究—『釈軌論』を中心として—』山喜房、2001年、63頁以下
- ⑤ 『大智度論』は、「優陀那とは、法有りて、仏必ずまきに説くべきも、しかも問者あることなければ、仏略して問端を開くに名づく」と説明している（大正蔵25、307a）。
- ⑥ 本節は、拙稿（3）の「4. 方便品のウダーナ的性格」においてより詳細に論じている。
- ⑦ 勝呂信静『法華経の成立と思想』大東出版社、1993年、51頁
- ⑧ 井本勝幸「法華経成立に関する私見」『法華學報』第10号、2000年、71—350頁



- ⑦ 前注論文156頁、209頁
- ⑧ 荻谷定彦『法華經〈仏滅後〉の思想—法華經の解明（Ⅱ）—』東方出版、2009年12月、594頁以下
- ⑨ 津田真一「小善成仏から願成就へ、〈「方便品」三世代関与説〉をもってする『法華經』「方便品」の救済論の測深」『国際仏教学大学院大学研究紀要』第11号、2007年3月、87頁
- ⑩ この箇所に関しては、荻谷定彦博士の研究がある：「法華經安樂行品の夢—法華經ぼさつ道の一過程—」『桂林学叢』第11号、昭和57年11月、166—183頁
- ⑪ 夢の最後の部分は以下の如くである。
- 夢の中でさえ、彼は王の地位も後宮も親族眷属もすべて捨て、一切の欲望を断ち切って、出家し、菩提の座の方に近づく（69）
- 菩提を求める彼は、樹の根もとにある師子座に坐り、そうして七日間の後、如来たちの知を獲得する（70）
- 菩提に到達すると、彼はそこから立ち上がり、無漏の法輪を転じ、不可思議の幾千・コーティの長い間、四衆たちに法を説く（71）
- 無漏の教えを説き明かして、無数の衆生を涅槃させた後、[燃料の] 尽きた燈明のように、涅槃に入る。かの[偉大な聖仙の] 夢はこのようなものである（72）
- ⑫ 法華經が仏伝を規範とし、それを継承していることについては、拙稿『法華經における仏伝的要素』「法華文化研究」第33号、平成19年3月、153—164参照
- ⑬ Kern 本41頁以下、WT 本38頁以下
- ⑭ 久保継成「『法華經と人間』—『法華經』拝読ノート」望月海淑編『法華經と大乘經典の研究』山喜房、平成18年6月、383頁以下
- ⑮ 勝呂博士が下記のように提唱されている「永続性」という表現が適切であると思う。
- 仏陀が衆生を教化するはたらきは、時間的現象に即して行わなければならないから、このような場面（引用者注：地湧の菩薩が虚空に遍在する場面）における永遠性は、時間的規定を内在した永遠性であるべきであって、むしろ永続性というべきものである。寿量品の本仏は、久遠・永遠の昔から衆生教化を続けて来ているものであることにその意義がある（注④242頁）
- ⑯ 井本勝幸師は最初の三品における「仏子」の語について、聴衆の受け止め方の進展を次のように適切に要約しておられる（注⑥、95頁）
- 序品の「仏子」は主として東方世界の仏子であり、次の方便品は舍利弗尊者が仏子の自覚を生じたという記述になっている。これらは受け手の側から見て、自分以外の他者の話であり、受け手自身は漠然とした理解に止まるものである。しかしそれに続く譬喩品の「其中衆生。悉是我子」（大正九、十四下）の説示によって、受け手は自分自身が

「仏の子」であり、また誰もが皆「仏の子」であるという理解へと進展するものとなっていると思われる。

- ⑰ 袴谷憲昭『『法華経』の対極にあるもの』望月海淑編『法華経と大乘經典の研究』山喜房、平成18年6月。袴谷博士は法華経に見える「仏になる」(buddho BHU) という全27例のスクリット原文を検討され、それらがすべて頌のなかに現れることを指摘し、
- 以上の頌は全て、当時流行っていた、だれしものが「成仏」できるという平易で通俗的な考え方が頌型で本来の『法華経』の原型部分に付け加えられたものと見做してよいのではないかと思われる(62頁以下)

と述べ、さらに「成仏」を「正しい仏教」(＝正しい縁起説)から逸脱した非仏教的な「解脱思想であると次のように批判している。

- 『法華経』の「成仏」は「一切皆成仏」を表明しているには違いないが、その「成仏」とは、一般の大乘經典とも共通する「菩薩」の靈魂(sattva=ātman)の解放を意味する「解脱思想」にほかならないということなのである(65頁)

この袴谷博士の見解は法華経の所説を全面的に否定しているように見受けられる。

- ⑱ 勝呂信静『法華経の思想と形成』山喜房、平成21年11月。勝呂博士は法華経における二乗の一乗・成仏説について

声聞のまま仏智を得るという「二乗を肯定的に統一する一乗」と声聞・縁覚の二乗が菩薩に転ずる(廻小向大)という「二乗を否定的に統一する一乗」の二段構えの成仏説があり、叙述の順序からみて前者の所説を原理・基礎としてその上に立って後者の所説が展開すべきことを示している(113頁以下、462頁以下の取意。)

と述べ、さらにこれと異なった成仏説として、「提婆品」における竜女の速疾成仏・即身成仏があることを指摘しておられる。なお、引用文中の「声聞のまま仏智」を得る「声聞」は法華経を説く仏の弟子(śrāvaka)であり、肯定的に用いられていることを確認しておきたい。

- ⑲ 伊藤瑞靉『法華菩薩道の基礎的研究』平楽寺書店、平成16年4月、320頁

- ⑳ 「法華経の菩薩は、果位において釈尊を模倣する」ということに関しては、鈴木隆泰「Tathāgato Veditavyaḥ—如来であると知りなさい—」望月海淑編『法華経と大乘經典の研究』山喜房、平成18年6月、194頁以下参照

- ㉑ 伊藤瑞靉博士はこの法門は、「狭義には如来寿命品を意味する」とし、これに引き続く文脈についても「常不輕菩薩が諸仏の属性を自らの属性とする点で諸仏と一体性にあることを示唆して、仏陀釈尊と共時的互具関係にある因行の体現者であることを意味する」と分析・解明しておられる、注⑲書、313頁以下

なお、經典全体だけでなくその部分を指示するために用いられるダルマパルヤーヤ

（dharmaparyāya）は仏説を表現するための古い由緒ある言葉である、拙論（4）101以下参照

[補注]

法華経と仏伝の関係については、最近注目すべき考察が発表された、平岡聡「法華経の成立に関する新たな視点—その筋書・配役・情報源は？—」『印度學佛教學研究』第59巻第1号、平成22年12月、378—390頁。

法華経に関する拙論

- (1) 「ナーガールジュナと『法華経』」『空と実在（江島恵教博士追悼論集）』春秋社、平成13年2月
- (2) 「法華経の成立と構造に関する試論—林住者と僧院住者という視点を中心として—」『法華経の成立と展開』（法華経研究13勝呂信静編）平楽寺書店、平成13年3月
- (3) 「九分十二分教としての法華経」『身延山大学東洋文化研究所所報』第10号、平成18年4月
- (4) 「法華経は大乗経典か」望月海淑編『法華経と大乗経典の研究』山喜房、平成18年6月
- (5) 「法華経における仏伝的要素」『法華文化研究』第33号、平成19年3月
- (6) 「小善成仏と常不軽菩薩」『仏教文化の諸相（坂輪宣敬博士古稀記念論文集）』山喜房、平成20年2月
- (7) 「法華経を説く仏の自画像—安楽行品の夢—」『大崎学報』166号、近刊（平成22年3月号）