

# 『法華経』 「法師品」 の精読

— インド・オリジナル『法華経』を求めて (V) —

荊 谷 定 彦

## はじめに

現行「法華経」は27品からなる大部であるが、インドにおける本来のオリジナル『法華経』を求めて、その作者 (= 仏に非ざる一人の比丘) の創作意図を問うという観点から、これまでテキストを精読してきたのであって、ここに「法師品」を精読する。

## 【1】

〔1〕さて、世尊は薬王菩薩大士〔を始めとする (ārabhya) 八万の菩薩ら<sup>(補4)</sup>〕に告げた。「薬王よ、(A) お前はこの会座にあって、如来に面と向い合っていて (tathāgatasya saṃmukham)、この法門 (dharma-paryāya) が聞かれているところの (総じて) 多なる天・竜・夜叉・ガンダルバ・アスラ・ガルダ・キンナラ・マホーラガ、(それら) 人と人以外の者、(別しては) 比丘・比丘尼・ウバソク・ウバイら、(即ち) 声聞乘に属する者 (śrāvaka-yāniya) ら、独覚乘に属する者 (pratyekabuddha-yāniya) ら、菩薩乘に属する者 (bodhisattva-yāniya) らを見る。そうだろう。(薬王は) 云った。「世尊よ、(たしかに) 私は見ます。善逝よ、私は見ます」。(B) 世尊は云った。「じつにこれらの者は全て (sarve khalu ete) (本来から) “ほさつ” (bodhisattva) [大士] なのである」。(『土田本』196, 1-8. [ ] 内は後分とみて削除、以下同じ)

ここにおいて 'bodhisattva' は、(A) では声聞、独覚と並置されているが、(B) では、それら声聞、独覚、菩薩の所謂「三乗」の者全てを指して「彼ら全ては 'bodhisattva' なのである」とあって、'bodhisattva' は二つの異なる意味で用いられているとしか考えられない。故に、この点を日本語訳として明確に表示するため、上記のように訳した、即ち、声聞、独覚と並置されている 'bodhisattva' を大乘仏教一般で謂うところの「菩提 (bodhi) を求める有情 (sattva)」の意味で「菩薩」 (= 成仏可能者) と表記し、それに対して (B) の「彼ら (= 声聞、独覚、菩薩の三乗の者) は全て 'bodhisattva' である」の 'bodhisattva' を「本来から、即ち、生まれ乍らに、本然として “ほさつ” (= 成仏確定者) である」と解して、“ほさつ” と表記して、この 'bodhisattva' のもつ二つの異なる意味を明確に示したのである。

この「彼ら (= 声聞、独覚の所謂「小乗」の者と大乘の菩薩) 全ては “ほさつ” である」とは、「仏乗品」 (= 『妙』「方便品」) で「「仏智の直観」 (tathāgata-jñāna-darśana) である」と

する「一切衆生は本来から“ほさつ”を指したもので、この「仏智の直観たる“一切衆生本来からほさつ”を衆生に示し、理解させ、悟認させ、さらにその仏智に至る道（tathāgata-jñāna [-darśana] -mārga）に導き入れること」をもって「ほさつを鼓舞すること（bodhisattva-samādāpana）」（『妙』「教化菩薩」と言い、それは「正法」（saddharma, = 眞の仏法<sup>まこと</sup>）にして、〈仏乗〉（buddha-yāna, 仏に成る教え）と命名し、それを説き明すことこそ「仏の世に出現する唯一の（=究極の）任務である」と述べられているのである<sup>(3)</sup>。それ故に、この〔1〕はじつに本来のオリジナル『法華経』、即ち『正法・蓮華』の法門の前半部の総括に他ならないと言えよう。

〔2〕この会座で（そこに在る者らによってこの経が）僅か一偈でも聞かれ、一詩句でも聞かれ、あるいは、この経（sūtra）が僅か一念の生起でもってでも（eka-citta-utpādena）随喜された（anumodita）ならば、薬王よ、私はそれらの者全てを、（即ち）四衆を無上正覚に授記する（=正覚獲得の有資格者であることを証明する）。（196, 8-11）

これは、オリジナル『法華経』の文とは到底、解しえない。なぜなら、ここに「この会座で一偈でも聞いた者、あるいは一念の生起でも随喜した者」と謂うが、「この会座」とは勿論、今この法門が説かれている会座であって、そこに坐している衆生は所謂「五千起去」後の者で、この法門の全てを仏陀<sup>じか</sup>釈尊に面と向い合っていて、直に聞いているのであるから、会座の聴衆は全員、随喜の念に溢れているのである。それをいまさら「僅か一偈でも聞き」、あるいは、「この経（sūtra）に一念でも随喜するならば」と条件を付けるのは全くナンセンスである。さらに、ここで「それらの者全て」を指して「四衆」というも、〔1〕ではそれを明確に「声聞乘に属するもの、乃至、菩薩乘に属する者」と示しているのに比して不可解であるし、また〔1〕の「この法門」が、ここでは「この経」とあるのも不可解である<sup>(4)</sup>。さらに看過出来ないのは、この会座の聴衆について〔1〕では「これらの者は全て“ほさつ”なのである」と言うのに対して、ここでは「これらの者全てを正覚に授記する」と言っているところの、この両者の相違である。一見、この両者、即ち「ほさつである」と「正覚に授記する」とは同じ意味と思われようが、決してそうでは無い。大乘仏教一般において、「菩薩」は「正覚を求める有情」即ち「成仏可能者」の意味でしかなく、それ故、その成仏の可能性を保証するべく仏からその者に「記別」が授けられるのである。それに対して、『法華経』〈仏乗〉は「一切衆生は本来から、即ち、生まれ乍らに本然として“ほさつ”（=成仏確定者）である」と主張するものであって、そこには、仏からの授記など全く無用である<sup>(5)</sup>。これらの点から、この〔2〕は、〔1〕に謂う（A）「菩薩（=成仏可能者）」と（B）「ほさつ（=成仏確定者）」との相違を全く理解することが出来なかった後代の者が、逆に〔1〕を訂正せんとする思いから、ここに付加・挿入した“後分”（=後から持ち込まれた異質の思想）として削除すべきものである<sup>(6)</sup>。

こうして、〔1〕で『法華経』前半部を総括した後、いよいよ『法華経』後半部の主題である

〈仏滅後〉に踏み込んで、次のように言う。

〔校訂3〕葉王よ、如来の滅後において誰か或る者らがこの法門を僅か一偈だけでも聞くとする。(そして)聞いて後に僅か一念の生起でもってでも随喜するであろうものならば、葉王よ、それらの者全ては、善男子であれ、善女人であれ<sup>(7)</sup>(本来から)“ほさつ”なのである (sarve khalu ete kulaputrā vā kuladuhitaro vā bodhisattvāh)。

これは、「現行本」(『写本集成』VI. p.319に異本なし)では次の通りである。

〔現行3〕葉王よ、誰かある者らが如来の滅後においてこの法門を僅か一偈だけでも聞くとする。そして、聞いて後に、僅か一念の生起でもってでも随喜するであろうものならば、葉王よ、私(釈尊)はそれらの者を全て、善男子であれ、善女人であれ(以下「善男子・善女人」と表記)、無上等正覚に授記する。(196, 11-15)

ここで、釈尊にとって、いかに仏といえども、どこの誰とも解らぬ未知の〈仏滅後〉の衆生に対して、彼らがこの法門を、それも僅か一偈を聞いて、一瞬でも随喜の念を起したからといって、ただそれだけで、どうしてその者の正覚獲得を保証する「記別」を授けることが可能であろうか。それは、まさしく何の担保も無い空手形の発行と言えよう。この疑念をもって〔1〕を見るに、そこでは「如来に面と向い合っていて」とはあるものの、「この法門を聞いている衆生は全て」それが声聞であれ、独覚であれ、はたまた菩薩であれ、「本来から“ほさつ”なのである」と明言する故に、ここにおいて、如来の滅後にあっても、この法門を僅か一偈でも聞いて、しかし、その場合、さすがに仏にとって〈仏滅後〉の衆生は全く未知の者である故、それだけではダメであって、「一瞬でも随喜の念を起すならば」と条件を付けた上で、「それらの者は全て(本来から)“ほさつ”なのである」とあったと私に校定したのである。それでこそ〔1〕から〔2〕を除く〔校訂3〕へと文脈は通じ、首尾一貫する。こうして、〔校訂3〕は、〈仏滅後〉の衆生も、じつに「本来から“ほさつ”である」と言うのである。

ここにおいて、『法華経』は、「仏在世時」か、〈仏滅後〉かには全く関わりなく、あくまでも「一切衆生本来からほさつ」と言明しているのである。

## 【II】

ところで、この〔校訂3〕に続くそれ以降にあっては、この「一切衆生は本来から“ほさつ”である」は、それこそ一言半句も全く言及されることなく、本章は終わっている。それでは、この残りの大部の叙述は一体、何なのか。ここで結論を先取りするならば、それらは全て<sup>(8)</sup>「後分」(後になって持ち込まれた異質の思想)なのである。以下にこの点を明らかにしたい。

さて、現行梵本では〔現行3〕に続いて次の文がある。

〔4〕葉王よ、(A) この法門から僅か一偈でも憶持し (dhārayiṣyanti, = 『漢訳』「受持」)、他人に語って聞かせ (vācayiṣyanti, = 『漢訳』「説・誦」)、解説し、〔他人に会得せし

め、] 書写し、書写して後、(改めてこの法門を) 思念するであろう〔絶えず観察するであろう (vyavalokayīṣyanti)〕ところの、(そして書写の結果、出現した) 経巻 (pustaka) に“如来 (であるという) 尊敬” (tathāgata-gaurava) を生起し〔“師匠 (に対する) 尊敬” (śāstr-gaurava) でもって<sup>(9)</sup>〕恭敬し (sat-kariṣyanti)、尊敬し (guru-kariṣyanti)、尊重する〔供養する〕であろうところの、(B) そしてその経巻を花、薫香、華鬘、塗香、粉香、衣、傘、旗、幢、音楽等でもって、そして帰命や合掌の所作でもって供養するであろうところの (在家者)、(総じて (A) と (B) の) それら善男子・善女人は“満・コーティー・ナユタ・百・千の仏に (すでに過去世で) 仕えてきた者” (-paryupāsitaṁ) であつたであろう。薬王よ、それら善男子・善女人は“コーティー……千の仏の下で誓願を立てた者” (-kṛta-praṇidhāna) であつたであろう。(C) 衆生の哀愍のためにこのジャンブー州で人界に“再生した者” (pratyajāta) であると知られるべきである。(196, 15 - 197, 2)

ところで、直前の〔現行3〕は「(仏滅後) にこの法門の僅か一偈を聞き、一念の随喜を起こした者を」と言っているのに、ここでは、いきなり「この法門の僅か一偈でも憶持し、他人に語って聞かせ……」と言っており、これでは〔現行3〕とは繋がらない。しかも、この〔4〕の直後には、次のようにある。

〔校訂5〕薬王よ、誰かある善男子・善女人らがこの法門から僅か一偈でも憶持し (dhārayīṣyanti)、他人に語って聞かせる (vācayīṣyanti)<sup>(10)</sup> ところのそれらの者全てを、薬王よ、私は無上等正覚に授記するのである。(197, 2-5)

とあって、〔4〕はこれとも繋がらないのである。

それ故、ここに写本等の支持は全くないが、元は〔現行3〕の「この法門の一偈でも聴聞し、一念でも随喜する者」に対する正覚の授記に続いて、それを一段アップして〔校訂5〕で「この法門を憶持し、他人に語って聞かせる者 (= 唱導者) に対しても、正覚に授記する」と説いていたのであり、それを承けて〔4〕が接続していたと想定する、即ち、〔4〕と〔5〕との順を入れ替えるならば、ここに、文脈はよく通ずることになるのである。ところで、その場合、〔現行3〕の「一偈でも聴聞し、一念でも随喜する者」を〔校訂5〕で「憶持し、語って聞かせる (唱導する) 者」にグレードアップしたにも拘らず、〔現行3〕と同じく「正覚に授記する」では全く理に合わない。それ故に、〔校訂3〕と〔4〕の間には、大なる“断絶”が存するのである。

こうして、この〔4〕は、〔校訂5〕の「憶持し、語って聞かせる (= 唱導する) 者」をさらにもう一段グレードアップして、「僅か一偈でも憶持し、他人に語って聞かせ、解説し、書写し、書写して後は、思念し、乃至、経巻を尊重する」(A) 出家の比丘・比丘尼、さらに (B) それら経巻を花…合掌でもって供養する在家の善男子・善女人、総じてそれらの者全ては単に

正覚に授記されただけではなく、すでに「過去世で無数の仏に仕えてきた者、即ち大乘の“菩薩”であったのだ」と言い、さらには、それらの仏の下で「菩薩としての“誓願——その内容がいかなるものであったかは全く言及がないが——を立てた者”であった」と言うのである。

しかし乍ら、この〈仏滅後〉の衆生というものは、仏にとって全く未知の者であって、その者がいくらこの法門を憶持し、語って聞かせ、乃至、経巻を尊重するからと言って、①「すでに過去世で無数の仏に仕えてきた者（菩薩）であった」と言うのは納得されるとしても、②「それら仏の下で誓願を立てた者であった」と、まるで見て来たように言うのは、いくら仏といえどもはたして可能であろうか。しかも、かく言う根拠については、〔1〕と〔校訂3〕とでは、“一切衆生本来からほさつ”と明かす『法華経』〈仏乗〉に依拠することを明言しているのに比して、ここには全く明らかにされておらないのである。まして、(C)「衆生の哀愍のためにこのジャンプ州で人界に“再生してきた者”と知られるべきである」は、明らかに(A)や(B)とは文体そのものが異なる。その上に、この未来に出現する者について、あたかも今、現に「このジャンプ州に再生してきた者である」と言うのは、どう考えても次元の上での“錯誤”を犯しているとしか考えられない。さらには、この「憶持し、語って聞かせ、乃至、経巻に対し尊重する」という長い文節は、この後、〔6-(B)〕に殆んど同文のものがあり、特に(C)については〔7-(A)④〕に全く同文があって、しかも、その所の方が文脈の上で筋が通るのである。これらの点から〔4〕は、元は「この法門の僅か一偈でも憶持し、他人に語って聞かせる」(196, 20-21) ところの「善男子・善女人は⑦満・コーティ……千の仏に（すでに過去世で）仕えてきた者であったであろう」(196, 15-17) というだけであって、残りの文節は〔6-(B)〕や〔7-(A)④〕を承けて、後に遡って、ここに付加・挿入された第二次的後分であると考えられる<sup>(11)</sup>。

こうして、本章は、冒頭〔1〕で今、この会座に在って、「仏智の直観」としての“一切衆生本来からほさつ”を明かす『法華経』を聴聞する仏在世時の衆生も、また〔校訂3〕の〈仏滅後〉の衆生であっても、この『法華経』を聴聞し、一念の生起で随喜する限りにおいて、共に“本来からほさつ”であると明かしたのである。ところが、この〔1〕と〔校訂3〕の「一切衆生本来から“ほさつ”と明かす『法華経』〈仏乗〉を全く解さない者、あるいは〈仏乗〉に反駁する大乘仏教徒の手によって、〔現行3〕「それらこの法門の一偈でも聴聞し、一念でも随喜する者を私は正覚に授記する」と“変造”されてしまったのであり、これを分岐点として、これ以降は、『法華経』〈仏乗〉とは全く無関係に、ただただこの法門を称讃し、その唱導を奨励せんとする路線へと大きく転換してしまっているのである。

〔6〕ところで、薬王よ、誰かある男性か女性が次のように言う（とする）。「一体、どのような衆生が未来に（＝〈仏滅後〉に）如来・応供・等正覚者に成るのか」と。（その場合）薬王よ、その男性か女性には、(A) この法門から僅か四句からなる一偈でも憶持した者

(dhārayita)、あるいは（人々に）聞かせた者（śrāvayita）、じつにこの法門に尊敬（の想いを）持つ者（sagaurava）であるところのこの善男子・善女人が（それであると）示されるべきである。（即ち）未来に如来・応供・等正覚者に成る善男子・善女人はじつにこの当の者（ayam）なのである。（お前は）このように見よ。なぜなら、じつに薬王よ、この法門から僅か一偈でも憶持するこの善男子・善女人こそ天と共なる世間（の人々）によって（将来に）“如来（に成る者）である”と知られるべきなのであり、<sup>(12)</sup>彼に対して如来に対するような尊敬がなされるべきなのであるから（である）。（B）まして況んやこの法門全てを完璧に把握し、憶持し、他人に語って聞かせ、〔完全に理解し〕解説し、書写し、あるいは書写せしめ、書写して後に（その経巻を基<sup>もと</sup>にその所説内容を）思念する、（さらには）その経巻に対して恭敬（sat-kāra）をなし（kuryāt）、尊敬（guru-kāra）をなし、尊重し、供養し、讃仰し、尊崇する者〔（C）花……帰命などの作礼（praṇāma）でもって（供養する在家者）〕については（将来、仏に成る者であることは）言うまでもない。（197, 6-22）

これは、先の〔現行3〕で、未来時、〈仏滅後〉におけるこの法門の僅か一偈を聴聞し、一念でも随喜する者を正覚に授記して、その者の菩薩であることを明らかにしたのであるが、しかし、授記だけでは心許なく、実際に“仏に成る”のはどのような者であるのか、それを具体的に示さんとするもので、将来、仏に成る者とは、（A）僅か一偈でも憶持し、（人々に）聞かせる（＝唱導する）者、即ち、利他行に励む“菩薩”がそれであると言ひ、（B）その上で、さらに一段とグレードアップして、況んや、「この法門全てを完璧に憶持し、唱導し、かつ、内にあつては、書写し、思念し、その経巻を……尊崇する者」と、〔4〕の前半の「僅か一偈でも憶持し、語って聞かせ、……経巻を尊重する者」について述べていたのと殆ど同じこと——但し、ここには〔4-(B)〕や、特に〔4-(C)〕「ジャンブー州で人界に再生した者」という文言はない——を述べて、「自利・利他二行の菩薩行に励む“大菩薩”については言う迄もない」とするのである。しかし、そうは言っても、ここで看過出来無いことは、では、どうしてこの法門の唱導が最高の成仏行であるのかと問う時、それについての回答は全く得られないことである。ここにおいて、これもまた『法華経』の「一切衆生本来から“ほさつ”」と明かす〈仏乗〉とは関係無く、ただ「法華経」唱導をもって菩薩行とする称讃文にして、宣伝文に過ぎないのである。

〔7〕薬王よ、（A）この当の善男子・善女人は①無上等正覚において“已具成就”の者（pariṇiṣpanna）であつて、②（〈仏滅後〉にあつて）如来に等しい者（tathāgata-darśin）、③世間（の人々）を利益し、哀愍する者（hita-anukampaka）、④（過去に立てた）誓願（による）自在力（praṇidhāna-vaśa）によって、この法門を説き明かすためにこのジャンブー州で人界に生まれてきた者（upapanna）と知られるべきである。（B）（即ち）己

の高貴なる（仏としての）法行（dharma-abhisamkāra、＝説法による衆生教化）と高貴なる仏国土での出生を差し置いて、この（法門）説示の為に（hetuḥ）、私の滅後に衆生の利益のため（artham）、哀愍のため、ここに生まれてきた者と知られるべきである。

(197, 22 - 198, 2)

ここに、「この当の善男子・善女人」、即ち〔6-(B)〕の「自利・利他二行の菩薩行をなす大菩薩」を指して、①“已具成就”の者」、即ち、すでに正覚獲得の要件を全て具備した者であり、②〈仏滅後〉の世にあっては、“如来に等しい者”にして、③“人々を利益し哀愍する者”であって、その上さらに、④“過去の菩薩時に立てた誓願の力勢によってこのジャンプ州でじつに人界に（菩薩のままに再び）生まれてきた者”——この文言の注釈が（B）の文である——なのと言うのである。そして、この④の「誓願の力勢によって」を承けて、遡っての〔4〕「コーティ……千の仏の下で誓願を立てた者」の付加・挿入があり、同様に、③「世間を利益し哀愍する者」にして、④「この法門説示の為に、このジャンプ州で人界に生まれてきた者」を承けて〔4-(C)〕「衆生の哀愍のためにこのジャンプ州で人界に“再生してきた者”」が付加・挿入されたのであって、このことはすでに前述した所である。

ここにおいて、これもまた『法華経』の明かす〈仏乗〉とは全く無関係なものにして、ただ「法華経」——その中味については一切言及すること無く——唱導者を称讃するだけの“誇大宣伝文”であり、しかも「ジャンプ州」の語は、本章においては、元はここだけに出る極めて特異な語であることからしても、これは本章の中でも、これとは後になってから付加された後分に他ならない。その上、ここにおいて極めて重要なことは、〈仏滅後〉にこの法門を憶持し、語って聞かせ、内にあっては深く思念し、経巻を尊重する大菩薩をもって、「己の仏としての仏国土の出生とそこにおける衆生教化を差し置いてこのジャンプ州に再生してきた者」と言うも、それは、次に続く〔8〕の所説とは全く相容れないということである。

〔8〕薬王よ、(A) この当の善男子・善女人は“如来の使い” (-dūta, 召使、下男・下女) であると知られるべきである (veditavyaḥ)。(さらには) (B) 薬王よ、如来の滅後にこの法門を説き明かすところの——(それが) 誰かあるたった一人にこっそりと秘密裡に〔説き明かし〕話しかけた者 (ācakṣita) であっても——その当の善男子・善女人は“如来の為すべき事を為す者” (tathāgata-kṛtya-karaḥ, 如来の代理人)、“如来によって (ここに) 派遣された者” (tathāgata-sampreṣitaḥ, 全権大使) であると了知されるべきなのである<sup>(補5)</sup> (saṃjñātavyaḥ)。(198, 2-7)

冒頭の「この当の善男子・善女人」は、一つ前の〔6-(B)〕「この法門全部を把握し、憶持し、語って聞かせ、乃至、思念し、経巻を尊重する」“大菩薩”を指すものである。ところで、この未来〈仏滅後〉に出現するところのこの法門の唱導者たる大菩薩について、〔7〕は「ジャンプ州で人界に再生してきた者」と言い、この〔8〕では「如来の“使い走り”」、さらには

「如来によって（ここに）派遣された者（全権大使）」と言うのである。この両者は、一見、同一のことであると思えようが、しかし、到底、相容れないものである。即ち、仏教は、インドの宗教全般の根本基盤たる“智行双運”に基づいて、その者の“行”、即ち、主体的宗教行為によってこそ目的の達成があるという“人間の、人間による、人間のための宗教”にして、その上、あくまでも“出家”という世俗社会を超えた立場に立つものであって、『法華経』においても、その仏の衆生教化は「ほさつ”鼓舞”であった。それがここにおいては、仏陀釈尊をもって“如来”（ththā-gata, = 絶待的真理からやって来た者）とする立場に立って、その仏の有する慈悲にもとづく“衆生救済”という、一種“一神教的立場”をも併せ持つものとせざるを得ない情勢に至っていることが窺われるのである。それ故、元は〔6〕に続いて〔8〕があり、後になって〔7〕がその間に割り込んできたものであって、その意味でも〔7〕は第二次的後分と見做されるのである。

しかし乍ら、ここにおいて、その“衆生救済”の根拠は何かと問う時、それについては全く無言であって、これもまた『法華経』〈仏乗〉とは何の関係もない、ただただこの法門の唱導者を称讃する空疎な宣伝文なのであって、後分であること歴然である。

こうして、この法門の唱導者に対する称讃は益々エスカレートする。

〔9〕とところで、薬王よ、誰かある一人の者（sattva）が邪心、悪心、粗野な心を持っていて、一劫の間、如来に面と向い合っていて、非難（avarṇa）（の言葉）を語るとする。（一方）この様な“法師”（dharma-bhāṇaka）ら、（即ち）この經典（sūtra-anta）の“憶持者”（dhāraka）ら——（それらが）在家者（gṛha-stha）であれ、出家者（pravrajita）であれ——に対して僅か一言でも好ましくない（a-priya）（言葉）——それが本当のことであつたとしても——を聞かせるとする。（その場合、私は）「後者がより深重の“罪深い所業”（pāpakam karma）である」と告げるのである。（198, 8-13）

ここには、なんと現在する（=生きて<sup>ましま</sup>在す）仏に面と向い合っていて、しかも一劫に亘って非難の言葉を投げ掛けるのと、〔6〕に謂う「〈仏滅後〉にこの法門を憶持し、人々に聞かせる“未来に仏に成る者”」に対して一言でも好ましくない言葉を発するのとを比較して、後者の方がより深重の罪業であるとして、この法門の唱導者を絶讃している。しかし、これはあまりにも過激な発言、というよりは仏を冒瀆するものであって、これまでの叙述からは全く逸脱しており、後分は後分であっても、極めて特異なものと考えより他ない。この点は、“法師”（dharma-bhāṇaka）の語が本章ではここが初出であり、それも、同義語と思える「經典の憶持者」——本章ではわずか二度（=当該箇所と〔偈2〕）しか出てこないもの——と並置されていること、また、この語の後に「在家者であれ出家者であれ」——これも本章ではここと〔17〕に二度出るだけ——とわざわざ添付されていることから明白である。ところで、静谷〔1974〕によると、この語は仏塔の銘文に多出する‘bhāṇaka’に依るものとされ、‘bhāṇaka’は、一般民



衆に広く流布した仏塔信仰の中で産まれた語で、仏塔に詣でた一般民衆に仏塔の前で仏陀釈尊の伝記やジャータカなどの、正規の『阿含経典』には含まれていない“物語” (dharma) を語って聞かせる一種“語り部 (bhāṇaka)” (それ故、正規の比丘ではなく、半俗半僧的存在、それでここに「在家であれ、出家であれ」と言う) を意味していたのであって、それが新興の大乗仏教に取り入れられて、‘dharma-bhāṇaka’ (法師) となり、大乗経典の“語り部”を意味する語となったものと考えられている。その“法師”は、本章では、ここになって突然に現われ、しかもこの後、〔11〕と〔偈6〕、〔23〕とに計五回、集中して出るだけなのである。このことは、この〔9〕や〔11〕、〔偈6〕、〔23〕などが二次的後分であることのまさしく証に他ならないと言えよう。

〔10〕なぜなら、薬王よ、この善男子・善女人は“如来がアクセサリーとして装飾に用いられているような（在家の<sup>(補8)</sup>）者” (tathāgata-ābharāṇa-pratimaṇḍita) であると知られるべきである。(198, 13-14)

これは、前後の文脈には全く添わない唐突なものであって、どうしてここに在るのか全く解せない<sup>(14)</sup>。それ故、冒頭の「なぜなら」は、元からここにあったものではなく、次の〔11〕の冒頭にあったものと考えられる。

〔11〕なぜなら（これは、〔9〕の「この様な者ら」即ち「く仏滅後」にこの法門を憶持し語って聞かせる善男子・善女人に対する悪口が仏に対する非難よりも一層の罪業である」とする理由を指す語）、薬王よ、(A) この法門を書写して、経巻状になして (pustaka-gatam kṛtvā) 肩で (aṃsena) 担う (pariharati) ところの、その者は如来を肩で担っているからである。(B) (それ故に) この者は行く先々で衆生によって“合掌されるべき者” (aṅjali-karaṇīyaḥ) であって、恭敬され (satkartavya)、尊敬され (gurukartavya)、尊重され、供養され、讃仰され、尊崇されるべきなのである。(C) 天界や人界の花、薫香、香水、華鬘、塗香、粉香、衣、傘、旗、幢、音楽、堅い食べ物、軟かい食べ物、飲み物、乗物でもって、(D) 最高の (品質) を持った天の宝石の山でもってその“法師”は恭敬され、尊敬され、尊重され、供養されるべきである<sup>(15)</sup>。そしてその天界の宝石の山はその“法師”に献上されるべきである (upanāmayitavya)。(E) なぜなら、(法師が<sup>(16)</sup>) たった一度だけでもこの法門を聞かせる (saṃśrāvayet) 時、それを聞いて無量・無数の衆生は速やかに無上正覚において成就を得る (= 仏に成る) であろうからである。(198, 14-25)

この文は『金剛般若経』の次の文段と深く係わるものである。

〔『金剛般若経』〕この法門を取り上げ、憶持し、(他人に) 語って聞かせ、通利し、さらに人々に詳しく説き明かすところの……、それら全ての衆生はスプーティよ、(すでに) 無量の功德の集積を備えた者 (sam-anv-āgata) であるだろう。それら全ての衆生は、スプー

テイよ、(将来) 正覚 (bodhi) を (如来と) 等しい分け前で (sam-aṃśena) 保持するであらう<sup>(17)</sup> (dhārayiṣyanti) (ものなのだ)。(『コンゼ本』 43, 23 - 44, 7)

ところで、『金剛般若経』の場合、本経のように「書写して、経巻状になる」という時代には未だ到っていないから、経の唱導者について、「彼は正覚を如来と“等しい分け前”(samamśa) で保持する者に成る」と極めて観念的、抽象的に表現する他なかったのであるが、本経では、この時点ですでに書写された「経巻状のもの」という具象物が出現しており、しかも〔6-(B)〕に謂うように、「その経巻を恭敬し、……尊重する者」であったからして、このような経巻を保持する者——もっとも実際に経巻を肩で担っていたかどうかは別にして——を指して、『金剛般若経』の「正覚を(如来と)“等しい分け前”で(sam-aṃśena) 保持するであらう」を「如来を肩でもって(aṃśena) 担う」と、じつに巧みに一種“語呂合せ”に成功しているのである。次に(B)は、このような訳で「経巻を保持する比丘・比丘尼は行く先々で在家者によって恭敬され、供養されるべき者なのだ」と言うのである。次に、(C)は、その供養の様を具体的に述べたもの、(D)はその“付け足し”であり、さらに(E)はどの大乘經典にもあてはまる、ありきたりの宣伝文に他ならない。それ故、これは全て第二次的後分なのである。それ故、この第一段長行〔4〕～〔11〕は、冒頭の〔1〕、〔校訂3〕で謂うところの「一切衆生本来から“ほさつ”(=成仏確定者)」という『法華経』〈仏乗〉の最も肝心な事について一言半句も言及すること無く、ただただ「法華経」唱導を為すべしと、様々なトピックを、それもアトランダムに取り上げて強調しているものであって、オリジナル『法華経』に対しては、これらの“後分”であること明白である。換言すれば、(A)〔1〕、〔校訂3〕と、(B)〔4〕～〔11〕との両者(= (A)と(B))の間には、大なる“断絶”が存するのである。これは一体、どういうことか、全く不可解極りないところである。

こうして、第一段長行はここで終り、偈頌段に入る。

〔偈1〕 仏位 (buddhatva) に住せんと願って、自在者 (仏) の智を欲する者ら (その者ら) によって、この理趣 (naya, 成仏の教理) を (明かす「この法門」) を憶持するところのこれら衆生 (= この法門の唱導者) が恭敬されるべきなのである。

これは、〔6〕の「未来に仏に成る者は誰か」という問に答えて、〔6-(B)〕「この法門全てを憶持し、他人に語って聞かせる者がそれである」とあったところを逆にして、「成仏を願う者は、その成仏しうる教理を明かす(この経の)憶持者を尋ねて、その者を恭敬すべし」と言うのである。その上で、

〔偈2〕 一切知者 (= 仏) の地位 (sarvajñatva) を欲し、如何にして速やかに (仏に) 成りうるか (と願う) 者は、(この経の) 憶持者 (dhāraka) を供養すべし。(そして、さらには、自身が) この経を憶持するべきである。

これは、要するに、この経の憶持者を恭敬して、この経を聴聞し得て、そこから今度は一歩

進んで、「自らが憶持者となるべし」と言うのである。そして、その上で、そこからさらに、その憶持するところを他人に語って聞かせる (vācayati) べきであるという思いが込められているのである。

〔偈3〕衆生を哀愍する故に、この経を他人に語って聞かせる (vācayet) その者は衆生を教導するべく世間の保護者 (= 仏) によって (この世に) “派遣された者” (preṣita) である。

これは、〔8-(B)〕に相当するものであって、〔偈2〕に込められていたところの、単にこの経を憶持するだけに留まらず、「それを他人に語って聞かせる唱導者になるべし」という思いを承けて、〈仏滅後〉にあつてこの経を語って聞かせる唱導者は、じつに“如来によってこの世に派遣された者”、それも、“全権大使”に他ならないと言い、それ故に、この唱導者への道に進むべしと激励しているのである。

これに対して、続く〔偈4〕は次のように言う。

〔偈4〕衆生を哀愍する目的で、この経を憶持する (dhārayet) ところの者は意志堅固 (なる者 = 大乘の菩薩) にして、(仏としての仏国土の) 素晴らしい出生 (upapatti) を捨てて、ここ (六道輪廻のジャンプ州で人界) に “再び (生まれ) 来た者” (āgata) なのである。

これは、〔7-(A) ④〕——さらにその注釈である〔7-(B)〕、さらには遡って〔4-(C)〕も含めて——に相当するものである。が、しかし、それがここにあるのは疑問である。なぜなら、〔偈4〕の‘dhārayet’ (憶持する) は当然、〔偈3〕の‘vācayet’ (他人に語って聞かせる) に先立つものであるにも拘らず、順序が逆になっているからである。それが証拠に、それぞれが対応する長行は、〔偈3〕が〔8〕であるのに対し、〔偈4〕のそれは〔7〕であつて、そこでも順序が逆なのである。このことから〔偈3〕が〔8-(B)〕を承けて、〈仏滅後〉のこの経の唱導者をもって“如来によって派遣された者”とするのを見て、これでは〔7-(A) ④〕の「仏としての仏国土での出生を差し置いてジャンプ州に“再び生まれて来た者”」が脱落していると解した後の書写生がここに〔偈4〕を添付・挿入したものと憶測される。しかも、この偈の後からの付加を繕わんとして、次のように言う。

〔偈5〕(その結果として) (〈仏滅後〉の恐ろしい) 後の時代にこの無上なる経を語っているところのこの者がここに見られるのである。彼には “出生の (世界を選ぶ) 力勢” (upapattivaśa) がある故に (yena)。

ここに謂う「彼には (どこに) 出生 (するかを選ぶ) 力勢 (= 能力) がある」とは、〔7-(A) ④〕「(過去に立てた) 誓願 (に基づく) 自在力 (vaśin) によって、ジャンプ州に再生してきた者」を承けたものであって、その自在力によってこそ、仏国土での出生を差し置いて、ジャンプ州で人界に“再生した者”だというのであり、それによって、〔偈3〕の「如来によってここに派遣された者」という主張とは相容れないのである。その意味で、〔7〕は

〔6〕、〔8〕の後になって、別人の手になる第二次的後分と見做したのである。

〔偈6〕“法師”を（A）天界、または、人界の花々でもって恭敬すべし。一切の香でもっても（恭敬すべし）。（B）そして天の衣で覆い、（天の）宝石でもって（彼に）注ぐべし。

これは、〔偈1〕～〔偈5〕に続くものではなく、じつに〔11-(C)〕を大袈裟に述べたものである。しかも、その上、ここに“法師”の語が出ることから、同じく“法師”の語がある〔9〕と〔11〕の間に挟まれた〔10〕「この善男子・善女人は“如来がアクセサリーとして装飾に用いられているような（在家の）者”であると知られるべきである」は、恐らくこの〔偈6-(B)〕「天の衣で覆い、（天の）宝石でもって（彼に）注ぐべし」を承けて後から割り込んできて、付加された第二次的後分であったと想定される。なぜなら、そもそもこの〔偈6〕が長行〔11-(C)、(D)〕を承けた第二次的後分であり、しかも、その〔11-(C)、(D)〕自体もまた第二次的後分に他ならないと考えられる故に、〔11-(A)、(B)〕の謂う「この法門を唱導する善男子・善女人」は、特にここでのみ“法師”と呼ばれているのであって、その半俗半僧の法師に（C）「花……音楽、食べ物や飲み物、車を」、さらに（D）「宝石の山を供養すべし」と言うのである。ここからは、〔6-(C)〕が、さらに〔4-(C)〕もまた、これら一連の第二次的後分に連動して、後に遡って付加・挿入されたものと考えられ、これによって、そこで挙げられた疑問は解消するのである。

〔偈7〕私（= 釈尊）の入滅後の、この大変に恐ろしい（subhairava）後の時代に、この経（= 「法華経」）を憶持（し、語って聞かせる）者、その者に対して、ジナの王（= インドラ）にして、自存者（= 仏）に対すると同様に常に合掌が為されてあるべきである。

〔偈8〕（ある者が）たった一度だけでも（この経を語るならば、その）ジナの実子（= 大乘の菩薩、特に、ここでは半俗半僧の“法師”）に対して、供養のために堅い食物、柔らかい食物、飲み物、また幾コーティの精舎、寝台、座具、着物が布施されるべきである。

〔偈9〕その後の（carima）時代に、（この）経を聴聞するか、憶持するか、書写するか、（それら）だけでも（為す）者は、私（= 釈尊）によって、人界に派遣された（preṣita）者にして、如来たちの為すべき所行を為すであろう（ものなのだ）。

これら三偈は、大凡、長行〔6〕や〔8〕に相当する重偈である。が、しかし乍ら、ここで〔偈6〕も含めて、これら四偈について、看過出来無いことは、①“法師”に対する異常なまでの衣・食・住の全般にわたる“布施”の強調であって、これは次の②で示される〈仏滅後〉という一種“危機感”に伴って、“法師”の地位が半俗半僧の語り部から、大乘教団全般において世俗の人々との繋がりという面で一段と重要視されてきたことを示唆するものであり、さらに、②〔偈7〕「（釈尊）入滅後の、大変に恐ろしい（subhairava）後の時代に」と言い、〔偈9〕「その後の（carima）時代に」とあって、これらは釈尊入滅後の正法時代が終ろうとする一種“世紀末”という危機感を指す言葉であり、その上、「法華経」において‘subhairava’（= 大変に

恐ろしい) はここと「如来寿量品」の、なかでも後分の〔偈14〕のみに出る語であり、‘carima’ (=後の) は、これまた後分たる「授学無学人記品」〔偈13〕とここだけに出てくるものなのである。それ故に、これら四偈は、前後の〔6〕や〔8〕とは全く繋がらない。それどころか、それらとは余程後代になってから付加されたところの、謂わば“第三次後分”であると思われるのである。

次に、

〔偈10〕 また、誰かある者が、じつに現在している (=生きて<sup>ましま</sup>在す) ジナに面と向かっていて、満一劫の間、悪しき念を懐き、眉をひそめて、非難 (avarṇa) (の言葉) を聞かせるならば、その当の者は多くの罪業を産む (ことになる)。

〔偈11〕 (一方、) 誰かある者が、(〈仏滅後〉の無仏・悪世に) この世で諸經典を憶持 (sūtvāntadhara) する中で、(特に) この経を説き明かしている者に向って、非難や誹謗 (ākrośa) を告げるならば、「その者にはより一層の罪業がある」と私は告げる。

この二偈は、長行〔9〕に相当する重偈であって、そこでコメントしたように、余程後代になってから持ち込まれた、謂わば“第三次後分”と見做されるものである。それというのも、これに類似した文段は現行「常不輕菩薩品」の冒頭に存するも、“後分”たる「この法門を謗り、この斯くの如きの經典の憶持者 (sūtrānta-dhāraka) を罵る (ākrośiṣyanti) ならば、好ましくない異熟 (=悪業による苦なる報い) があるであろう」(318, 47) とあり、それを承けて、ここに持ち込まれたものに違いないからである。これに続いて、

〔偈12〕 (誰か) ある人が一劫の間、合掌して、この最高の正覚を志求して無数・コーティー・ナユタの偈頌をもって私 (=釈尊) を称讃せんとする (saṃstaveya)、

〔偈13〕 (そして) 私を称讃することに歓喜を生じたその当の者は、その場合、じつに多なる功德 (puṇya) を得るであろう。他方、(誰か) ある人がそれらの者 (=〈仏滅後〉にこの経を説き明かしている者) に、賞讃 (varṇa) を告げる (ならば)、その当の者はそれ (先の仏を称讃する者) よりも一層多くの (功德) を得るであろう。

この二偈は、同じく「常不輕菩薩品」冒頭の先の文の後半で「この斯くの如き經典を憶持し、乃至、解説する者には、(先の「分別功德品」や「隨喜功德品」で) 宣説されたように、好ましい異熟 (=善業による楽果) がある」(318, 7-10) を承けて、〔偈10〕、〔偈11〕とは真逆の状況を述べたものである。こうして、〔偈10〕から〔偈13〕の四偈は、先の〔偈6〕～〔偈9〕をグレード・アップした“バージョン版”と言えよう。

〔偈14〕 十八・コーティー・千 (=一万八千・コーティー) の劫 (の間)、それら仏像 (pusta, 粘土細工 (粘土で型どること)、塑像) に天界の (divya) の香でもって、天界の触でもって、(同様に、天界の) 声、色、味 (総じて五境) でもって、供養を為すところの者は (yaḥ)、

〔校訂偈15〕じつに一万八千・コーティーの劫（の間）、このように仏像（pusta）に供養を為した後にもし、一度だけでもこの経（＝「法華経」）の聞かれることがあるならば、その者には偉大にして不可思議なる利得（＝正覚獲得）があるだろうと（私は宣告する）。

この二偈に出る‘pusta’には深重の考究が不可欠である。それというのも、諸「日本語訳」は、その殆どにおいて、何の注記も無く、これを‘pustaka’（経巻）と見做しているからである。しかし、‘pusta’は『梵和大辞典』に「粘土細工、（粘土で）型どること；塑像」（801L）とあり、現に「法華経」にあつては、「仏乗品」〔偈85〕「見るからに美しい（仏像）を“粘土細工（＝漆喰）の工匠に作らせた”、あるいは、“粘土細工の型どりという所業によって作らせた”（pustakarmā-maya）ところの、その者らは全て正覚において“已得者”（lābhin）となった（abhūṣi）」とあり、しかも‘pusta’はそのところと、ここなる〔偈14〕、〔偈15〕の計三箇処にのみ出る語なのである。それにも拘らず、ここでは、『植木訳』が「pusta ≡ pustaka」（下、29）というように、また『中村瑞訳』が「既刊のK本・D本・V本はpustaで、“粘土細工・塑像”“書物・経”の意である。しかし、「塑像や色像」はこの品には触れるところがないので、写本集成を見るに、T3・A2など数本は“pustaka－経・経巻”である」（上、278）と注記しているが、どうして、これを“経巻”（pustaka）と見做すのか、じつに不可解極り無いのである。それ故に、この‘pusta’は“漆喰造りの塑像、仏像”、即ち、高貴なる仏・聖人であるからこそ、〔偈14〕で、ことさらに「天界の（divya）色（＝花など）でもって」と言っているのである。

しかし、これに対しては、いや決してそうではなくて、本来から、‘pusta’＝‘pustaka’（経巻）であったからこそ、長行〔11〕に、この「法華経」を経巻状になして肩に担うところの“法師”は（C）「天界や人界の（divya-mānuṣyaka）花…乗り物等でもって」、さらに（D）「最高の（品質）をもった天界の（divya）宝石の山でもって法師は供養されるべきである」とあり、しかも、その上、（E）（法師が）たった一度だけでもこの法門を聞かせるならば、それを聞いて、無量の衆生は速やかに正覚が成就するであろう」とあり、これを承けてここなる〔偈6〕「法師を天界、または人界の花々でもって恭敬すべし。一切の香でもって（供養すべし）。そして天界（divya）の衣で覆い、（天界の）宝石でもって（彼に）注ぐべし」とあるではないか、と反駁されよう。

しかし乍ら、〔11〕をよくよく見るに、「この法門」（＝「法華経」）を経巻状になして肩に担っているからこそ（B）「この者は行く先々で衆生によって“合掌されるべき者”であつて、恭敬され、…尊崇されるべきなのである」とすでに明言されているのに、ここでことさらに（C）「天界や人界の花…でもって」、さらに（D）「天界の宝石の山で供養されるべきだ」と、それも、わざわざ「天界の」（divya）の花等と言ひ、「天界の宝石の山」などと言葉を補っているのはなぜなのか、このことは〔偈6〕でも同じである。それ故に、元からこの〔11－（C）～（E）〕や〔偈6〕の‘pusta’は、“漆喰造りの塑像”（＝仏像）——それは、インドの仏教にあつては、

一神教で否定されるような“偶像崇拜”に当るものでは決してなく、血潮の通う美しい生身の、聖人としての“仏”そのものであって、このことは初期仏教の時代から“菩提樹”や“仏足石”、“金剛座”があくまで“生きて在す<sup>ましま</sup>仏”そのものとして、礼拝・供養されてきていることから、明らかである——であったものを‘pustaka’、即ち“経巻”と解した後代の書写生が、後から遡って持ち込んだ“後分”に違いないのである。

こうして、長行〔6〕～〔11〕の所説と偈頌段のこの〔偈15〕に至る一連の叙述は、ただただ「法華経」の唱導を激賞するものであるが、ここで、出家（＝世俗の一切の放棄）を根底にする“沙門”の宗教の一つたる仏教にあって、世俗の一般民衆との関り、なかでも、仏教独自の、特異な関りという側面から見る時、まず最初に、仏陀釈尊の入滅を契機にして一般民衆の間に①“仏塔信仰”が盛行したのであり、その後に興起した初期大乘仏教は、それぞれに自己の信仰を表明せんがために、続々と、これまでの『阿含経』には無かった新しい経典を創作して、その経典を唱導したのであり、その過程の中で書写行による“経巻”（pustaka）という具象物が出現したことに依って、そこに一種②“経巻信仰”とでもいうべき事象が生じ、さらにその後に、これまでタブー視されてきた仏陀釈尊の人間としての姿、即ち“仏像”の制作が為されて、ここに③“仏像崇拜”が出現したのである。このような歴史的展開を承けて、この“仏像崇拜”を述べたものが〔偈14〕に他ならないのである。

ここに至って、この第一段長行・偈頌は、〔2〕を除く〔1〕と〔校訂3〕で、“一切衆生本来からほさつ”と主張するも、続く長行〔4〕から始まって、〔偈15〕<sup>(18)</sup>に至る間は、そのことには、それこそ一言半句も言及すること無く、ただただ「法華経」の唱導を激賞するだけのコマーシャル・ソングであって、そこに大なる“断絶”が存するままに、終っているのである。

### 【Ⅲ】

続いて、第二段長行・偈頌の所説内容を検討するに、それは、先に結論から言えば、ここでも〔1〕と〔校訂3〕の主張する“一切衆生本来からほさつ”には一切触れること無く、断絶を存したままに、後になってから、それとは異なった様々の“後分”が持ち込まれているのであって、それらの“寄せ集め”に他ならず、全体を通底する首尾一貫せる文脈など、到底、見出し難いのである。

#### （1）

〔12〕 薬王よ、（私は）お前に告げよう。お前に宣告しよう。薬王よ、（A）じつに私によってこれまで多くの法門が語られてきた。（現に今も、私は）語っているし、（将来も）語るであろう。薬王よ、（B）それら全ての法門の中でじつに「この法門」こそ“一切世間（の人々）には受け入れられないもの”（sarva-loka-vipratyanika）、“一切世間（の人々）には信じられないもの”（sarva-loka-aśraddadhaniya）なのである。薬王よ、（C）これ

は如来にとってさえも“己の内にある特質（＝自内証）としての秘要のもの”（*ādhyātmikadharmā-rahasya*）なのである。（D）この立場は、①如来の力によって守護されてきたもの（*tathāgata-bala-saṃrakṣita*）②これまで顕わにされたことのないもの（*a-pratibhinna-pūrva*）、③これまで宣説されたことのないもの（*an-ācakṣita-pūrva*）④宣明されたことのないもの（*an-ākhyāna*）なのである。（200, 3 - 201, 2）

ここで、（B）これまで「私（＝釈尊）は多くの法門を語ってきたし、（現に今も、多くの法門を）語っており、（将来も）語る」のであるが、それら多くの教法の中で「この法門は一切世間に受け入れられず、信じられないもの」と言う。しかし、その場合、その理由を問うに、（C）「それは如来にとってもまた、自内証たる“秘要”である」というだけで、肝心のその秘要の中味については、何ら示されずにある。さらに（D）「この立場は①如来の力によって堅く護られてきたものにして、乃至、④宣明されたことのないもの」と言うにいたっては、たちまちにして次の〔13〕「この法門は如来の在世（時）においてすら多なる人々から誹謗されたのである」と、自家撞着に陥る。それ故、これら（A）から（D）は、ただやたら言葉を羅列して自画自讃するだけの空疎なもので、先の第一段の所説とは全く繋がらず、そうかといって、次の〔13〕とも、文脈は通ずるところがない。これまた、第二次的後分に他ならないのである。それでは、どうして、この〔12〕がここに存するのであろうか。それを問うも、それに答える文言はどこにも見当らず、全く回答に窮するのである。

ところで、現存する梵文写本を見るに、その中で、唯一『ペトロフスキー本』（以下、『P本』）には、この疑問に答えるものと思える次の文段が存する。（『写本集成』VI, pp.395-396. O. (=『P本』), 『戸田本』 p.113）

〔『P本』〕 ‘*Bhaiṣajyarāja prativedayāmi ārocayāmi ca punaḥ punas te bahu sūtra vividhāni prakāṣitā (ni): sarveṣa teṣa ayam agra khyāyati (1)6 II*

〔私訳〕 薬王よ、（私は）宣告する。また、幾度も告げる。

〔偈（1）6〕（これまで）それら様々な多くの経が（私によって）説き明かされてきた。それら全ての（経々の）中で、『これ（＝「法華経」）は最勝で（*agra*）ある』（と）知られるのである。

この『P本』を『妙法華』と対照するに、

『妙』「薬王今告汝 我所説諸経 而於此経中 <sup>（補9）</sup> 法華最第一 爾時仏復告薬王菩薩摩訶薩 我所説經典……如昔已來未曾顕説」（31b14-20）

とある。ここにおいて、この『妙』を、『P本』と対照して読むならば、「爾時仏復告薬王菩薩摩訶薩」（31b16）の後に、『妙』では前の〔偈15〕に続いて存する「薬王今告汝 我所説諸経 而於此経中 法華最第一」（31b14-15）をここに移行・挿入すれば、『P本』と一致し、しかもその後にある「我所説經典無量千万億 已説 今説 当説 而於其中 此法華経最為難信……



未曾顕説」（31b16-20）は「現行梵本」〔12〕と完全に一致しているのである。

これに準拠して、現行〔12〕を考えるに、それは、元からこの『P本』の〔偈16〕をもって、その前文としていたと想定される——これを〔新12〕とする——のであって、次のようである。

〔新12〕 薬王よ、(A) (私は) お前に告げよう。

〔偈15〕 (これまで) それら様々な多くの経が (私によって) 説き明かされてきた。それら全ての (経々の) 中で、『これ (= 「法華経」) は最勝なるもの (agra) である』。

再度 (puraḥ) (お前に) 宣告しよう。(B) 薬王よ、じつに私によってこれまで多くの法門が語られてきた。(現に今も、私は) 語っているし、(将来も) 語るであろう。

(C) 薬王よ、それら全ての法門の中でじつに「この法門」こそ“一切世間 (の人々) には受け入れられないもの”、“一切世間 (の人々) には信じられないもの”なのである。

(D) 薬王よ、これは如来にとってさえも“己の内にある特性としての秘要のもの”にして、(E) この立場は、①これまで顕わにされたことのないもの、②これまで宣説されたことのないもの、③宣明にされたことのないものとして如来の力によって守護されてきたのである。

この〔新12〕は、(A) で、いきなり〔偈15〕「この「法華経」は一切諸経の中で“最勝のもの”」と宣告し、それ故にこそ、(B) で、釈尊が「これまで説いてきた経々、のみならず、今、現に説いている諸の経々、さらには今後、未来に説くであろう経々」も含めて、即ち、「一切の経々」の中で、(C) 「この「法華経」はじつに世間の人々にとっては受け入れ難く、信じ難い」のは当然のことであるとし、(D) それどころか「如来にとってさえ“自内証”、即ち、言葉に出して外に示すことの出来ない“秘要” (rahasya) なのである」と言っているのである。こうして、この自内証として秘要であるとする如来の立場は、(E) 「①これまで顕わにされたことのないもの、乃至、③これまで宣明されたことのないもの」として、如来という絶対者の有する「絶対的力」によって、内に堅く守護されてきたのだ」と明かして、ここに「法華経」をもって、その所説内容については全く触れることなく、ただただ一切経の中で最勝、最上、最極のものだと、祭り上げているだけのものである。

しかし、それでも、この〔新12〕は、先立つ第一段とは繋がるどころが一切無く、さらに次に続く〔13〕「この法門は如来の現在時ですら、多くの人々から誹謗されているのであって、まして況んや (如来の) 滅後においておや」とは、これまた何らの繋りもないのである。それでは、一体、この〔新12〕がどうしてここに在るのか。それについてさらに憶測するに、後代になってから、第一段長行・偈頌の「法華経」唱導こそ大乘の菩薩の菩薩行であるという主張と、次の〔13〕「この法門は仏在世時ですら多くの人々から誹謗されているのであって、況んや〈仏滅後〉においておや」との、この両者の間の断絶を何としてでも穴埋めして、文脈を一貫させ

ようとした者が、じつにこの〔新12〕、即ち、「法華経」は一切諸経の中で最勝、最極である故に、世間の人々にとって、難信であるのは至極当然であるという文節を造作——“変造”というべきか——して、ここに持ち込んだものに相違ないのである。

しかし乍ら、次に、なる程そうであっても、それならば、「現行梵本」において、その肝心の〔新12-(A)〕、即ち、『P本』の〔偈16〕 (= 〔偈15〕) を全く欠いているという、この事実はどうするのか、という新たな疑問が生ずる。ここにおいて、再往、さらに憶測を重ねるならば、この付加・挿入された〔新12〕には、元々から、〔新12-(A)〕の〔偈15〕は存在しなかった、つまり、それは現行〔12〕と全く同じであった、と考えられるのである。しかし乍ら、この〔12〕の付加・挿入よりは、より後代になって見ると、これでは、〔12〕「この法門の難信なること」と〔13〕「〈仏滅後〉におけるこの法門に対する誹謗」との間の断絶を埋めるには程遠いという想いを懐いた後代の別の者が、この〔偈15〕『この「法華経」は一切経の中でも最勝、最極のものだ』を“変造”して、その間の断絶の解消を図ったものに違いないと、憶測するものである。

## (2)

〔13〕葉王よ、この法門は如来の在世時においてすら、“多なる人々から誹謗されたもの” (bahujana-pratikṣipta) であって、況んや（如来の）滅後においてをや（言うまでもない）。

(201, 2 - 3)

これは、先の第一段で、仏陀釈尊が入滅して、すでに五百年が過ぎようとする〈仏滅後〉の世をもって〔偈7〕「大變に恐ろしい (subhairava) 後の時」、〔偈9〕「後の (carima) 時」とする時代認識であって、まさに正法時代が終らんとする一種“世紀末”観が窺われたのであるが、それを承けて、より厳しく深刻に受け止める“時代認識”に他ならない。それ故に、ここには、単に〔12〕「多くの人々にとってこの法門は難信難解である」と謂う以上に、「この法門はじつに多なる人々によって“誹謗される” (pratikṣipta) であろう」と言うのである。

これは、現実の“今”、仏教が、それも新興の初期大乘仏教、さらにはその中の“法華経・ガナ”——「法華経」という新しい経典を創作し唱導するグループ（これは、伝統的正統派仏教における 'saṃgha' (僧伽、共和制組織)）に対して、その中に在る初期大乘仏教の箇々の集団を指して 'gaṇa' と呼んだもの）——にとって、外には、バラモン教から展開して今やインド民族全体を包容する一大宗教となったヒンドゥー教や、内なる仏教にあっては、特に同じ初期大乘仏教に属する他のガナ (gaṇa, セクト) からの軋轢、所謂“内ゲバ”等の厳しい情況の真只中に置かれていることを表明するものである。

このような「法華経・ガナ」が今、置かれている現状を顕示した上で、次のように言う。

〔校訂14〕それにも拘らず、葉王よ、如来の滅後にあってこの法門を憶持し (dhārayiṣyanti,

「現行本」は 'śraddadhiṣyanti' なれど、私に校訂)、他人に語って聞かせ、書写し、

（経巻を）恭敬し、尊敬するであろう〔（さらに）より詳しく聞かせるであろう〕と  
ころの、それら善男子・善女人たちは⑥ “如来の衣によって包まれた者” (civara-  
cchanna)、⑥（この娑婆世界は〈仏滅後〉無仏・悪世ではあるが）他の世界で現に  
生きて在る如来たちによって見守られ (avalokita)、加持されている者 (adhiṣṭhita)  
であると知られるべきである。⑦そして彼らには各自に信力 (śraddhā-bala)、善根  
力 (kuśala-mūla-bala)、誓願力 (praṇidhāna-bala) があるであろう。薬王よ、⑧そ  
れら善男子・善女人たちは “如来の僧房で (如来と) 一処に寝起きする者” (-vihāra-  
eka-sthāna-nivāsin, = 寝食を共にする者) であるだろう。〔⑦そして彼らは “如来の  
手でもって頭をなでられる者” (-pāṇi-parimārjita) であるだろう。〕(201, 4 - 12)

ここに、〈仏滅後〉にあって、この法門の唱導者はいかにヒンドゥー教や他宗教の沙門、さら  
に身内の仏教の異なるセクトから誹謗されようとも、他方世界に現在する仏陀釈尊によって見  
守られ、加持されているのだと激励しているのである。しかし、このような叙述自体、極めて  
唐突で、これまでの文脈とは全くかけ離れており、第二次的後分である。なかでも⑧「如来の  
衣」や⑦「如来の僧房」などは、後の〔22〕の所謂「衣、座、室の三軌」に触発されて、後  
になってから遡ってここに付加・挿入されたものに違いない。

### (3)

- 〔15〕ところで、薬王よ、(A) (ある場所で) この法門が語られる〔示され、書写され、暗誦  
され、合誦される〕その場所に、薬王よ、(そこに如来が<sup>ましま</sup>在すことを標示する) 広大で高  
い宝石造りの巨大な “如来の塔” (tathāgata-caitya, = 外観は「仏塔」(stūpa) と全く区  
別のつかないところの、上に傘蓋の付いた覆鉢型の造形物) が建立されるべきである。  
(B) しかし、(如来の塔だからと言って) そこに必然的に (avaśyam) 如来の舍利  
(śarīra) が安置されるべきだというものではない。なぜなら、じつにそこには (すで  
に) “如来の身体” (tathāgata-śarīra) の全一体 (eka-ghana) が置かれて在る (upanikṣipta)  
からである。(201, 13-18)

これは、極めて唐突で、先の〔14〕とは繋がらず、しかも、その上、到底、文面通りには解  
しえないものである。なぜなら、(A) 「如来の塔を建立せよ」というが、一体誰に向かって言っ  
ているのか、なぜ、仏塔を全く未聞の『法華経』という經典の唱導の場に建立すべきなのか  
等々、疑問は尽きないが、それらに対する回答は一言半句も無い。それ故、これは文面とは逆  
に、「既存の仏塔——それが 'stūpa' (仏塔)、即ち、そこに仏舍利が納められたものであれ、  
'caitya'——そこに何か “聖なるもの”、ここでは “聖人”<sup>ましま</sup> の在すことを表示する人工造形物一  
般、ここで言えば、外観は仏塔と同じであっても仏舍利は納められていないもの——であれ、  
その傍らでじつにこの法門は語られるべきだ」と言うのである。それというのも、すでに、こ  
の当時、一般民衆は、この頂上に傘蓋のある覆鉢型の人工造形物を見れば、そこには、どこの

どなたかは知らねども一人の“聖人”が<sup>ましま</sup>在すとして、礼拝・供養するのであり、そして、この礼拝・供養という主体的宗教行為によって、じつに「現世安穩・後生善処」という果報が手に入るといふ“仏塔信仰”——仏教ではなく、“民間信仰”——が確固として存在していたからに他ならない。それ故に、丁度、蜜蜂が花の香りに誘われてやって来るように、人々は自ずと仏塔にやって来るのであって、その傍らで「この法門」が語られておれば、これまた人々は自然とそれを聴聞することになるというものである。

次に（B）は、「見宝塔品」冒頭に、突如、巨大な仏塔が下方世界から涌出して空中に浮び、その中から『善哉、善哉、釈迦牟尼・世尊よ。云々』の声が聞えたので、この仏塔の表層を剥いだところ、中に「如来の身体<sup>ましま</sup>の全一体」（tathāgatasya ātmabhāvas … eka-ghanas, 208, 7-8）、即ち、血潮の通う美しい身体をもった仏が<sup>ましま</sup>在した」とあって、明らかにこれを指して謂うものであり、このことを十分に承知した上でこそ、ここに持ち込まれたものなのである。尚、これまで‘caitya’と‘stūpa’の相違をめぐって盛んに議論されてきたが、要は、「新たに仏塔を建立せよ」ではなくて、「既存の仏塔の傍らでこの法門を説け」というのであるから、そのようなことは全く問題にならない。むしろ、逆にこの（B）の本旨は、仏塔の傍らでこの法門が語られることによってこそ、じつに「そこには如来が、それも美しい身体をもって生きて<sup>ましま</sup>在す」ところの“真の仏塔”になるのだと主張するものなのである。<sup>(19)</sup>

〔16〕（ある場所で）この法門が語られる〔説示され、朗詠され、合誦され、あるいは書写され、書写された経巻状のもの（pustaka-gata）が存する〕ところの、その場所（に立つ既存の）仏塔に（tasmimś ca stūpe）、（世間の人々によって）恭敬……讃仰が為されるべきである。一切の花……勝利の旗でもって、一切の歌……合奏でもって供養が為されるべきである。（201, 19-24）

この‘tasmimś ca stūpe’について、諸「日本語訳」——但し、『岩本訳』は除く——はその意味を汲みかねて、例せば、『中公訳』「地上のある場所で……ストゥーパに對するよ<sup>うな</sup>恭敬……」（下、15）のように、「對するよ<sup>うな</sup>」という、テキストに無い語を補って、この法門が説かれる、その「場所」そのものを恭敬すべし」と訳しているのであって、それら全ては、直前の〔15〕を文面通りに解して、その本旨、即ち、「既存の仏塔の傍らでこの法門を説くべし」と解し得なかったからである。逆に言えば、〔15〕が「既存の仏塔の傍らでこの法門を説くべし」と言っているからこそ、ここで「世間の人々はその処に立つ（既存の）仏塔に恭敬……すべし」と言い得ているのである。

〔17〕薬王よ、（こうして）人々（sattvāḥ）がこの如来の塔を礼拝し、供養するべく、見るところを得たところの、それらの（人々）全ては、（すでに）“無上等正覚の近くに在る者”（abhyāsannī-bhūta）であると知られるべきである。（201, 24-27）

ここで、仏塔を目にして、ただ礼拝・供養せんとやって来た人々が、どうしてそれだけです

でに“正覚の近くに在る者”即ち、“正覚獲得を間近にした者”、即ち、大菩薩なのか、と言え  
ば、それは仏塔の傍らで語られている『正法・蓮華』という法門（＝『法華経』）がじつに  
『一切衆生は本来から“ほさつ”——これは単に「菩薩」即ち「正覚を求める有情」（成仏可能  
者）であるだけではなく、同時に釈尊の過去譚（*jātaka*, <sup>ほんじょう</sup> 本生）の「ボサツ」即ち「正覚（*bodhi*）  
を本質（*sattva*）とする者」という意味をも合せ持つところの「成仏確定者」——である』と  
明かすからで、後は、この者の為す主体的“ほさつ行”（＝『正法』の『蓮華』化）があるのみ  
なのである。こうして、ここに仏から置き去りにされた〈仏滅後〉の衆生も、仏塔の傍らで『法  
華経』が語られている限りは、その仏塔を媒介にして正覚獲得のための必須たる『法華経』聴  
聞の機会を容易に得ることが出来るというものである。しかし、これはあくまでも“一切衆生  
本来からほさつ”と明かす本来のオリジナル『法華経』に限ることであって、長行〔4〕以降、  
品末に至るまで“一切衆生本来からほさつ”などとは全くどこにも明かされていないのである。  
それなのに、どうしてこの〔15〕、〔16〕、〔17〕の文段が突如ここに出てくるのか、これまで全  
く不可解であったのである。しかし、ここに至って、再往、よくよく考究するに、この〔17〕  
の、仏塔を礼拝・供養せんとやって来た人が、その傍で語られている『法華経』を聞くや、そ  
れだけでもって「その者はじつに“無上等正覚の近くに在る者”となる（*abhyāsanna-bhūta*）」  
というこの文言に起因することが解ったのである。それというのも、この「一切衆生本来から  
“ほさつ”」は、本章冒頭の長行〔1〕と〔校訂3〕の明かす所で、それ故、これら〔15〕～〔17〕  
の文段は、本来、恐らく、その〔1〕、〔校訂3〕の後に在ったのであり、それ故に、仏塔礼拝  
にやって来た者は仏塔の傍らで語られている『法華経』を聴聞しただけで、すでに「“正覚の近  
くに在る者”となる」（*abhyāsanna-bhūta*）のであったのである。ところが後代にこの『法華  
経』の主張に反駁せんとして、次の〔18〕の「高原穿さく喩」を造作し、それでもって『般若  
経』の“巻き返し”を図ったのであり、それをここに付加・挿入する“切っ掛け”として、元  
は恐らく〔1〕と〔校訂3〕の後に続いて存していた筈のこれら三つの文段をここに引き摺り  
出してきたものに相違ないのである。

こうして、次の〔18〕がある。

〔18〕 なぜなら、薬王よ、(A) 大勢の在家の者 (*gṛha-stha*) や出家の者 (*pravrajita*) が菩薩  
行を行じているとしても、(いまだ) この法門を見るべく、あるいは聞くべく、書写する  
べく、供養するべく、得ていないでいる。薬王よ、(その場合) その者らは、この法門を  
聞かない限り、その限りでは (決して) 菩薩行において熟練してはいない。けれども、  
その者らがこの法門を聞くとする。そして、聞いて後 (この法門に) 強い志向を懐き  
(*adhimucyanti*)、理解し、認識し、完全に把握するその時には、その者らは無上等正覚  
に“より近くよりかかっている者” (*abhyāsi-bhūta*)、“(正覚の) 近くに住する者” (*āsanna-*  
<sup>(補10)</sup>  
*sthāyin*) なのである。(B) 例えば、薬王よ、丁度、誰かある男 (があって、彼) は水

（を得る）ために“水を捜す者”（udaka-gaveṣin）であった。（そこで）彼は荒野の地で水を得るために井戸を掘らせる。彼は乾いた白い土の運び出されるのを見る限り、その限りでは彼は（次のように）知る。「水はここからはまだ遠い」と。さて、彼はその後に運び出される湿った、（それも）水と混って泥となった状態で、したたる水滴と一緒になった土と、井戸掘り人夫らの泥で汚れた手足とを見る。薬王よ、そこでこの男はこの前兆を見て「じつに水は近くに（āsannam）ある」と、疑いの無い者、迷いの無い者となるのである。（C）薬王よ、じつにこのように、この法門を聞くことがなく、手に入れることなく、理解することなく、趣入することなく、思念することがない限り、それらの菩薩大士らは無上等正覚からは遠くにあるのだ。けれども、薬王よ、菩薩大士らがこの法門を聞き、把握し、憶持し、他人に語って聞かせ、理解し、暗誦し、思念し、修習する時、その時には彼らは無上等正覚に“より近くよりかかっている者”（abhyāsi-bhūta）なのである。（201, 27-202, 23）

これを、本来のものとするには多くの疑問がある。即ち、（A）「在家の者や、出家の者」とあるが、本章ではここに突然に出る語句であり、唐突で、しかもそれら在家の者が「菩薩行をなす」というのも不可解である。<sup>（補7）</sup>さらには「この法門」聴聞の有無がどうしてその者の菩薩行の熟練か、未熟か、という差を産むのか、あるいは、この法門を完全に把握した者がどうして“正覚に近付いた者”なのか。それらについての説明は一切無い。もっとも、その理由を明かすのが（B）所謂「高原穿さく喩」なのであろうが、その場合、水を求めて井戸を掘るに、乾いた土が泥に変わった時、水は近いと分かるということはごくごく平凡な当たり前の話であり、しかも、（C）はこの喩について教義との合致を目論む「合譬」なのであろうが、（A）の「開譬」と殆んど同じことの繰り返しであって、なぜこの者はこの法門の聴聞、さらには、完全な把握によって正覚に“より近くよりかかっている者”となるのか、という肝心の教義付けが全くなされておらず、これでは「合譬」の<sup>てい</sup>体をなしていない。これらの点から、この〔18〕は、先の〔17〕の本旨が、既存の仏塔を礼拝・供養せんとやって来た者は、そこで語られている『法華経』を聞いて、それがじつに“一切衆生本来からほさつ（成仏確定者）”と明かしていることをはじめて知り、それ故にこそ、その者は、すでに正覚の“より近くよりかかっている者”なのだ<sup>と認識するのであるが、そのことを全く理解出来なかった後代の者の手になる極めて幼稚な、程度の低い、“後分”</sup>と言う他ないもので、これら〔16〕、〔17〕、〔18〕は、世に盛行する“仏塔信仰”と「法華経」（≠『法華経』）とを結び付けようとする巧みなアイディアではあるが、肝心のその『法華経』（≠『法華経』）がじつに「一切衆生本来から“ほさつ”」と明かしていることを述べない限りは、全くの“役立たず”、というか“無用の長物”なのである。

#### （4）

〔19〕薬王よ、この法門から（一切）衆生の（sattvānām）無上等正覚は生ずる（ājāyate）。

(202, 23-24)

これは、一見、冒頭〔1〕で、会座に在って、この法門を聞く者は——声聞であれ、独覚であれ、はたまた大乘の菩薩であれ——全て“本来からほさつ（成仏確定者）である”と明言されており、〔校訂3〕で、〈仏滅後〉の衆生であっても、この法門を聴き、一念でも随喜する限りにおいて、これまた“本来からほさつである”と仏は明言していて、しかもその絶対的根拠は「この法門」即ち『法華経』のみが「仏智の直観」として“一切衆生は本来からほさつ（成仏確定者）である”と説くことに依るのであった。それ故に、仏在世時の衆生であれ、〈仏滅後〉の衆生であれ、後は、この者が主体的宗教行為たる“ほさつ”行を行わずの限りにおいて、正覚獲得は確定しているのである。それ故に、ここに「一切衆生の正覚（=成仏）はこの法門から生ずる」と結論しているのであるのに、この〔19〕の謂うところは、決してそうでは無い。このことは、次の〔20〕で明らかになる。

ところで、この〔19〕は『法華経』に先行する『金剛般若経』の次の一節に触発されてなったものに違いない。

〔『金剛般若経』〕須菩提よ、(A) 善男子・善女人がこの三千大千世界を七種の宝石で満たし、それを如来に布施するとする。他方、この法門のなかのたとえ四句からなる偈頌一つだけでも把握して、他の人々に詳しく説示し、説き明かすとする。(その場合) 後者こそがそれによってより大なる無量、無数の功德の集積（その成果としての正覚獲得）を産み出すであろう。(B) なぜなら、須菩提よ、じつに如来の無上等正覚はここから (itah, = この法門から) 産まれる (nirjāta)。諸仏世尊はここから産まれるからである。(C) なぜなら、須菩提よ、「仏の教法」、「仏の教法」というが、それはじつに「仏の教法ではない」と如来によって説かれており、それ故に（それは）「仏の教法」と呼ばれるからである。(『コンゼ本』 33, 14-26)

これは、「如来に莫大な宝石を布施するよりも、この法門の僅か一偈でも人々に説き聞かせる方がはるかに大なる功德を得る」と言って、『金剛般若経』の唱導を奨励するものであって、その理由は『金剛般若経』の主張する「般若ハラミツ」(prajñā-pāramitā, 智慧の完成) はじつに如来を産み出す“仏母”であるからと言うのである。

これをこの〔19〕「一切衆生の正覚はこの法門から生ずる」と対比する時、両者の相違は歴然であって、『金剛般若経』の「この法門から生ずる」ものは「如来の正覚」であり、それはただ己の主張する“般若ハラミツ”の超勝性を称讃するだけのものである。それに対してここでは、「この法門から生じる」ものはじつに「一切衆生の正覚」であり、それは『法華経』「仏乗品」の主張があくまでも“一切衆生本来からほさつ（成仏確定者）”であるからこそなのである。これに対して『金剛般若経』は(B)で『般若ハラミツ』こそ“仏（を産み出す）母”なるが故に』と言ひ、(C)で「なぜなら」と言ひ乍ら、「仏の教法」とは“仏の教法でない”のが仏の

教法である」という『金剛般若経』特有の「空」についての定型文を述べるだけで、肝心の“般若ハラミツ”についてそれ以上の具体的な説明は全くなされていない。この点は現行「法華経」の〔18〕でも全く同じであって、ただこの法門の超勝性を称揚するだけのものに堕してしまっているのである。即ち、〔1〕と〔校訂3〕で、仏在世時の衆生であれ、〈仏滅後〉の衆生であれ、「この法門」即ち『法華経』を聞く限りにおいて、但し、〈仏滅後〉の衆生にあっては、その上に一念の随喜を起すならば、じつにその者は“本来からほさつである”と明言していたのである。それ故、一見、これを承けて「一切衆生の正覚はこの法門から生ずる」と言っているように思えようが、決してそうではない。ここには、肝心の「仏智の直観」たる“一切衆生本来からほさつ”については一言半句の言及もなく、それに替えるに、次のように言うのである。

〔20〕なぜなら、(A) この法門はじつに“如来の深い意図 (saṃdhā) を内に秘めて語られたもの” (-bhāṣita, = これまで説かれてきた無量の法門) についての“至高の (parama) 開顕 (-vivarāṇa)”であって、(B) 菩薩大士らの (正覚の) 成就のために (pariṇiṣpatti-hetoh) 如来・応供・等正覚者によって“(これまでの) 法門には秘匿されていた立処” (dharma-nigūḍha-sthāna, 立場・理趣) が宣明された (ākhyāta) からである。(202, 24-27)

これによると、(A) これまで説かれてきた無数の法門は“仏の深い意図を内に秘めて語られたもの”、即ち、衆生の機根等に随順して説かれた所謂「随宜所説」であって、それに対して「この法門」はそれについての“至高の開顕”であり、(B) 菩薩らの正覚獲得の成就 (= 成仏) のために、“これまでの法門に秘匿されていた真の立処 (理趣)”を宣明にしたものだと言うのである。が、しかし、ここには、ただ言葉だけがあって、肝心の開顕された内容、即ち、これまで秘匿されていたという“理趣”の中味については一言半句の言及もなく、これでは、どうして「一切衆生の正覚はこの法門から生ずる」のか、全く明らかでない。

ここに謂う 'saṃdhā' (仏の意図) は、オリジナル『法華経』「仏乗品」の 'saṃdhā-bhāṣya' (28.10. これから語られる仏の意図) の 'saṃdhā' であって、その「仏の意図」を明かした“至高の義” (uttama-artha) が〈仏乗〉であり、それは“ほさつを鼓舞すること” (bodhisattva-samādāpana, 『妙』「教化菩薩」) であって、『「仏智の直観」 (tathāgata-jñāna-darśana, 『妙』「仏知見」) を一切衆生に示し、理解させ、悟認させ、仏智 (に至る) 道に導き入れること (tathāgata-jñāna [-darśana] -mārga-avatāraṇa) だ」 (37, 2-14) と明されていたのであり、このことから、「仏智の直観」とは「一切衆生は本来から“ほさつ”(成仏確定者) である」ということなのであった。ところが、後にこの〈仏乗〉に反駁する『般若経』徒は、本来〈巧みな教化方法〉の意味しか持たなかった 'upāyakaūśalya' を所謂“方便” (= 衆生に真実を明かすまでの暫定的、便宜的な仮の手段) の意味に“摩り替え”て、これまで説かれてきた三乗の教法の内、声聞乗、独覚乗の二乗は“方便”に依る“仮の教え”、それに対する“真実の教え”は、三乗の内『般若経』の明かす大乘・菩薩乗であると主張し、それによって『般若経』の“巻き返し”を図つ



たのであった。それに連動して、単に「仏の意図」の意味であった‘saṃdhā’は「内に秘められた仏の意図」と解され、‘saṃdhā-bhāṣya’も‘saṃdhā-bhāṣita’も区別されることなく、共に「仏の意図を内に秘めて語られたもの」と解されて、これまで仏によって説かれてきた「無量の法門」を指すと見做されるに至ったのである。それが〔20-(A)〕「如来の深い意図を内に秘めて語られたもの」(saṃdhā-bhāṣita) だと言い、その(B)「(これまでの) 法門に秘匿されていた立処」(dharma-nigūḍha-sthāna) を『「この法門」は、それを「開顕したもの」、「宣明したもの」である』と言うのである。が、しかし、それは言葉だけであって、肝心の中味については一言半句の言及も無いのである。それ故、これは『般若経』の“巻き返し”に他ならない。

## (5)

〔21〕薬王よ、(A) 誰かある菩薩がこの法門に対して恐れ、怖がり、恐怖に陥るとする。薬王よ、その菩薩〔大士〕は“新しく(大) 乘に発趣した者”(nava-yāna-saṃprasthita, = 新発意の菩薩) であると知られるべきである。また(B) もし声聞乘に属する者(śrāvaka-yāniya) がこの法門に対して恐れ、怖がり、恐怖に陥るならば、その声聞乘に属する者は“増上慢”である(adhimānika) と知られるべきである。(202, 27 - 203, 2)

ここで、(A)「菩薩がこの法門を聞いて恐れ……恐怖に陥る」と(B)「声聞が……恐怖に陥る」とは、言葉は全く同じ乍ら、その意味するところは大きく相違する。即ち、前者(A)はこの法門、と言うよりは大乘仏教一般の「我々は須く菩薩(= 正覚を求める有情)たるべし」という斬新な主張に、新発意の菩薩なるが故の、謂わば“度肝を抜かれた想い”をいうものであり、それに対して、後者(B)は、声聞乗の者が大乘経典を聞いて“魔の所為”、“誑かし”と見て起こす恐怖の想いであって、そのような声聞を指して大乘仏教側は、「増上慢”(= 未だ悟っていないのに、自分はすでに悟った者と想い込んでいる)の輩だ」と決め付けているのである。それ故、これは、これまでのただただ「この法門」の唱導者を称讃し、激励する立場とは違って、それとは全くの別人が、「声聞、独覚、大乘の菩薩の三乗の者は全て“本来からぼさつ(成仏確定者)”と主張する〈仏乗〉に反駁して、声聞乗、独覚乗は“劣乘”(hina-yāna)、菩薩乗は“大乘”(mahā-yāna, 偉大な乗)とする大乘仏教——その中核は『般若経』——徒の持ち込んだ後分に他ならないのである。

## (6)

〔22〕薬王よ、誰かある菩薩大士が如来の滅後、後の時代、後の時節にこの法門を四衆に説き明かすとして、(その場合) 薬王よ、その菩薩大士によってこの法門は① “如来の室”(tathāgata-layana) に住し、② “如来の衣”(cīvara) を着け、③ “如来の座”(āsana) に坐して、四衆に説き明かされるべきなのである。薬王よ、如来の室とは何か。薬王よ、一切衆生に対する“慈悲”という住居(sarva-sattva-maitrī-vihāra) がじつに如来の室であって、そのところはその善男子(・善女人)によって住されるべきなのである。薬王

よ、如来の衣とは何か。薬王よ、偉大なる“忍辱” (kṣānti) と“柔和” (sauratya) がじつに如来の衣であって、それがその善男子・善女人によって身に纏われるべきなのである。薬王よ、如来の法座 (dharma-āsana) とは何か。薬王よ、“一切法の空性たることの悟入” (sarva-dharma-śūnyatā-praveśa) がじつに如来の法座であって、そのところに坐すべきなのであり、(そこに) 坐ってこの法門がその善男子 (・善女子) によって四衆に説き明かされるべきなのである。(203, 3 - 16)

これは、“如来の法座”を説明して「一切法の空性たることの悟入」と言うところから、明らかに『般若経』徒が持ち込んだ後分に他ならず、『法華経』〈仏乗〉とはなんら関係の無いものである。それにしても、これは極めて唐突であって、それをカムフラージュするべく、先の〔14〕で〈仏滅後〉にこの法門を人々に聞かせる善男子・善女人を指して、これまた唐突に「①如来の衣によって包まれた者である」という文を遡って付加したのであろうし、さらには〔10〕の「如来をアクセサリーとして装飾に用いている者」という、全く前後の文脈に添わない文言の付加・挿入があると考えられる。一方では、それとは逆に〔14-④〕「如来の僧房で如来と一処に寝起きする者」を承けて、ここに「“如来の室”に住する」の付加・挿入がなされたとも考えられる。<sup>(補<sup>6</sup>)</sup>

〔23〕(それ故に)<sup>ひる</sup> 怯むことなき心を持った菩薩によって菩薩・ガナの面前で、菩薩乗に出立した四衆に (この法門が) 説き明かされるべきなのである。(203, 16 - 18)

これも、唐突の感がある故に、恐らく元は〔14-⑤〕の「〈仏滅後〉にこの法門を人々に聞かせる善男子・善女人は他方世界に現在する釈尊によって見守られ、加持されている」を承けて、〔21〕で「万が一にもこの法門を聞いて恐怖を懐くような菩薩は新発意に他ならない」とした上で、ここに至って、「それ故に、即ち、他方世界に現在する釈尊によって加持されているのであるから、怯む心なく菩薩ガナ (僧院内の菩薩同士の集り) の前で堂々とこの法門を説け」と激励するものであったと考えられる。ところが、後になって、このような〔14〕から〔21〕へ、そしてさらに〔23〕へと続く一連の文脈の間に、〔22〕の「如来の衣・座・室」を明かす文段が割り込んできたのに相違ない。

(7)

〔24〕(その場合、娑婆世界では入滅しているが、) 他方世界に現に生きて在る私 (= 釈尊) は、薬王よ。その善男子 (・善女人) のために (仏の有する超神秘力の付与 (= 加持) によって) 化作された集会 (= 聴衆) を用意するであろう (samāvartayīṣyāmi)<sup>(補<sup>2</sup>)</sup>。そして、(私は、それら) 化作された比丘、比丘尼、ウバソク、ウバイを [教法聴聞のために] (娑婆世界に) 派遣するであろう (saṃpreṣayīṣyāmi)。彼ら (= 仏によって派遣された比丘ら) は、その「法華経」憶持者の“語り” (bhāṣita) について (それが他からの非難や中傷でもって) 煩わされないようにする (na…pratibādhiṣyanti)、貶められないように

するであろう（na…pratikṣepṣyanti<sup>(補3)</sup>）。（さらに）また（この「法華経」ガナの比丘・比丘尼が僧院での集団生活を離れて、森林などでの閑静処で独り瞑想等の修行に専念するところの）“森林住の者”（araṇya-gata）であるならば、その時でも、その処に、私は彼の下に多なる天・竜・夜叉・ガンダルバ・アスラ・ガルダ・キンナラ・マホーラガ等を〔教法聴聞のために〕派遣（して、その者を魔から守護）するであろう。さらには、また薬王よ。（他方世界に現に生きて在る）私はじつにその善男子に（面と向い合っていて直に、私自身の血潮の通う美しい）顔かたち（mukha）を顕示するであろう。さらにはまた、（その比丘が経文の暗誦に励む時に）その者にその法門から語や句の脱落があるならば、（私は）彼の暗誦する際に、それら（脱落した語や句）を再び告げるであろう（＝口写しに教えるであろう）。（203,18-27）

ここに、娑婆世界では入滅したけれども、他方世界に現在する釈尊は、〈仏滅後〉にあつて、この法門を唱導する比丘らのために、（仏の有する）化作（という神通力）によって、集会（＝聴衆）を用意する。そして（それら）化作された比丘、比丘尼、ウバソク、ウバイを（娑婆世界に）派遣する。そして、彼ら（＝それら派遣された比丘ら四衆）は「法華経」憶持者の“語り”が、他からの非難や中傷によって煩わされたり、貶められたりされないようにする、と言うのである。一方、『法華経』ガナであっても“森林住”の比丘（＝独り森林に隠って瞑想、苦行に専念する者）には護衛のために天の八部衆を派遣し、さらには、私（＝釈尊）自身がその者の面前に姿を顕し、その血潮の通う美しい姿を見せしめるのであり、さらに、経の暗誦に励む者には、彼の暗誦で抜け落ちた（paribhraṣṭa）語句があれば、それを口写しに憶えさせるとまで述べられている。これらは、凡そ〈仏滅後〉にあつて修行に励む伝統的正統派仏教の者から新興の大乗仏教の者に至るまでの全ての比丘・比丘尼にとって“かくあらまほし”という、じつに切実な願望に見事に応えたものに他ならない。もっとも、これもまた極めて唐突であつて、前後の文とは繋がらず、後分であること明白である。

ここで第二段の長行は終り、偈頌段に入る。

〔偈16〕<sup>おしげ</sup>怖気心を全て捨てて、かくの如き経を聞くべきである。（なぜなら）それ（この経）を聞くことはじつに得難い（からである）。（まして、この経に）強い志向を懐くこと（adhimukti）もまた得難い（からである）。

これは、一見、第二段長行の〔21〕や〔23〕を承けたもののように思えるが、しかし、これに続く〔偈17〕以降は長行〔6〕の「高原穿さく喩」であつて、それとは繋がらず、ポツンと孤立している。そこで、これを第一段偈頌の末尾にある現行〔偈15〕の「〈仏滅後〉にあつてこの法門を経巻にして、それを供養する在家の者」が〔偈15-cd〕「もし一度でもその経を聞く時、その者には大いなる不可思議（功德の）獲得がある」にこの〔偈16〕を続けるならば、即ち、〔偈15〕の次にこれを移行すれば、文脈は首尾一貫する。それ故、元は恐らく第一段偈頌の末尾

に位置していたものであろう。<sup>(20)</sup>

次に〔偈17〕から〔偈19〕は長行〔17-(B)〕の「高原穿さく喩」の「開譬」に相当するものである。その上で、

〔偈20〕しかし乍ら、このようにこの経を聞かないで（たとえ）幾度も（菩薩行を）修習しようとも、そのような者たちは仏智からは遠い。

〔想定偈21〕けれども、この甚深なる経王を聞き、（さらに）一度でも思念する時、それら（この経を）聞いた者たちには（<sup>(21)</sup>śrāvakaṅām）（必ず、次のような）確信（*vinīścaya*）がある<sup>(22)</sup>（=生ずる）。

〔偈22〕丁度、湿った泥において“水が近い”と（確信して）言うように、それら賢者（=本経聴聞者）らはじつに『（我々は）仏智の近くに引き寄せられた者（*saṃnikṛṣṭa*）である』（と確信する）。

これら三偈は、「高原穿さく喩」の「合譬」に相当するものであって、総じてこれら「高原穿さく喩」を述べる〔偈17〕から〔偈22〕の六偈もまた後分なのである。

次に〔偈23〕、〔偈24〕はまさしく〔21〕の「衣・座・室の三軌」に相当するもので、それがここに突然出でくるのは、もともと「衣・座・室の三軌」なるものが後代の“割り込み”であったからに他ならない。

〔偈25〕（この法門を）語っている者には、その時に“土くれ”や杖、あるいは槍、あるいは罵詈や脅迫（*āklośa-tarjanā*）があるだろう。その場合には私（*釈尊*）を憶念して（*smarantaḥ*）それらを堪え忍ぶべし。

これは、長行〔13〕「この法門は多くの人々から誹謗された」というのに相当し、それをより具体的に述べたものと解されるが、しかし、そこで述べたように、インドにあっては出家修行者たる沙門が一般民衆からこのような迫害を蒙るということは全く考えられない事象であって、わざと自分で自分を苛虐して他人様からの同情を得んとする文言に違いなく、後分であること明白である。

〔偈26〕（この娑婆世界は、私はすでに入滅して無仏であるけれども）他方のコーティ・千の世界では私の身体は堅固である（=生きてある）。（しかも、私は）その不可思議・コーティ・劫の間、（常に）衆生に教法を説示している。

これは、後の「如来寿量品」で、釈尊をもって「常住（*sadā sthita*）」にして、「不滅（*a-parinirvṛta*）」と“<sup>(23)</sup>変造”されたところを承けたもので、後分であるが、それをここで持ち出したのは、次の〔偈27〕から〔偈33〕に至る間で、長行〔24〕に相当するところの、他方現在の釈尊からの〈仏滅後〉の唱導者に対する種々の働きかけを述べるために他ならず、“後分”たること明白である。

〔偈34〕彼（=本経唱導者）には無碍の雄弁力があるのであって、教法についての多くの（語

源) 解釈 (nirukti) を明確に知っている。(それ故) 彼は幾千・コーティーの生類を(説法によって) 満足させるのである。勿論(それは永遠仏たる) 仏 (= 釈尊) によって加持されていること (adhiṣṭhitatva) に依るからである。

〔偈35〕(それ故) 衆生が彼 (= 本經唱導者) を依処とする (āśrita) ならば、それらの者は全て速やかに菩薩となる。そして、この結び付き (tat-saṃgati = 「法華經」唱導者とそれの聴聞者という結び付き) を永く行ずる者らはガンガー河の沙の如き(無数の) 仏を見る (= 出会う)。(そしてその仏の下で教化を蒙り、最後は仏に成る) のである。

この二偈は、長行に全く相当するところ無く、所説内容も、「衆生はこの經の唱導者を、帰依処とすることによってはじめて菩薩になる」と言っており、『法華經』〈仏乗〉の“一切衆生本来からほさつ”と真向から相違する。それ故、余程後になってから、本章が〔偈33〕で終わることにか“もの足りなさ”を感じたのであろう、その者によって極めて恣意的に付加された“添え物”に他ならない。

## おわりに

ここにおいて、本章は、本来のオリジナル『法華經』が「仏乗品」で『仏智の直観』として“一切衆生本来からほさつ(成仏確定者)”と明かす故に、冒頭〔1〕で会座の聴衆全てを指して、「声聞であれ、独覚であれ、大乘の菩薩であれ、本来から“ほさつ”である」とし、〔校訂3〕で〈仏滅後〉の衆生をも、『法華經』の一偈でも聴聞し、一念でも随喜するならば、それを必須条件として“本来からほさつ”であると告げて、『法華經』前半部を総括しているのである。ところが、その後の〔4〕から章末に至る残りの大部は、この『法華經』前半部の根本主張たる「一切衆生本来から“ほさつ”」については一切、言及することなく、つまり『法華經』の所説内容には全く触れることなく、ただただ「法華經」という名の經典の、その唱導を主張するだけの“キャンペーン”を展開しているだけのもの<sup>(24)</sup>で、これでは冒頭の〔1〕、〔校訂3〕とは根本的に相容れないものである。それでは、この〔1〕と〔校訂3〕を、一体どう見るのか。それが最後に残された大問題となるのであって、それについては、本来、次章「見宝塔品」の冒頭に在って、その序をなしていたのではないか、と考えられる。これについては、すでに荻谷〔2018b〕がある。

## 文献略号

池上〔2006〕：池上要靖「“kula-putrās” と呼ばれる人々」（望月海淑編『法華經と大乘仏典の研究』（165～184））

山喜房佛書林

『岩本訳』：坂本幸男・岩本裕訳注『法華經』（中）岩波文庫

『植木訳』：植木雅俊訳『梵漢和対照・現代語訳 法華經』（下）岩波書店

荻谷『一仏乗』：『法華經一仏乗の思想——インド初期大乘仏教研究』東方出版 1983

- 荻谷〔2011〕：『『法華經』作者の創作意趣——〈仏滅後〉の衆生の成仏道——』『法華文化研究』第37号
- 〔2014〕：『法華經の成立』（『シリーズ日蓮 1 法華經と日蓮』）春秋社
- 〔2015〕：『『法華經』「仏乗品」に見る『般若經』の“巻き返し”——第二章の精読〔補遺〕——』『桂林学叢』第26号
- 〔2016a〕：『『法華經』の〈仏乗〉とは何か——第二章の精読——（三友健容博士古稀記念論集『智慧のともしび アビダルマ仏教の展開』（367）～（405））山喜房佛書林
- 〔2016b〕：『『法華經』「譬喩品」の精読——声聞（舍利弗）授記の異質と「三車火宅喩」の本旨——』『桂林学叢』第27号
- 〔2017〕：『「長者窮子喩」の解明——『法華經』「信解品」の精読——』『桂林学叢』第28号
- 〔2018a〕：『『法華經』「葉草品」「授記品」「宿世因縁品」の精読——それらの異質性を明かす——』『桂林学叢』第29号
- 〔2018b〕：『『法華經』「見宝塔品」の解明——インドのオリジナル『法華經』を求めて（VI）——』『東方』第34号
- 〔2019〕：『『法華經』の釈尊は“永遠仏”か「如来寿量品」の精読——インド・オリジナル『法華經』を求めて（VIII）——』『桂林学叢』第30号
- 〔2020〕：『『法華經』「從地涌出品」の精読——インド・オリジナル『法華經』を求めて（VII）——』『興隆学林紀要』第17号
- 静谷〔1974〕：静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』百華苑  
『写本集成』：『梵文法華經写本集成』梵文法華經刊行会
- 鈴木〔2006〕：鈴木隆泰「Tathāgato Veditavyah 一如来であると知りなさい」（望月海淑編『法華經と大乘仏典の研究』（185）～（208））山喜房佛書林
- 田村『法華經』：田村芳朗『法華經 真理・生命・実践』中公新書 昭44  
『中公訳』：松濤誠廉・丹治昭義・桂紹隆訳『大乘仏典5 法華經II』中公文庫  
『土田本』：荻原雲来・土田勝弥『改訂 梵文法華經』山喜房佛書林  
『戸田本』：戸田宏文『中央アジア出土・梵文法華經』教育出版センター 1981  
『松本思想論』：松本史朗『法華經思想論』大蔵出版 2010  
『妙』：鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』『大正蔵』第九卷

## 注

- (1) 荻谷〔2011〕、〔2014〕参照。
- (2) 荻谷〔2015〕、〔2016a〕、〔2016b〕、〔2017〕、〔2018a〕参照。
- (3) 荻谷〔2016a〕参照。
- (4) 『法華經』において、釈尊が今現に自分が説いているこの「經」を指して、長行では'dharma-paryāya'（法門）と言っており、'sūtra'（經）と言うのは、恐らくこのみと思われる。一方、偈頌では全く逆に'sūtra'が専らであって'dharma-paryāya'は「見宝塔品」〔偈10〕だけであると思われる。
- (5) それ故、「譬喩品」の「舍利弗授記」をはじめとして、その後の諸品における「声聞授記」は全て後分である。荻谷〔2016b〕参照。
- (6) 『妙』では、この〔1〕と〔2〕の相当箇所は「……求声聞者求辟支佛者求仏道者 如是等類 咸於仏前聞妙法華經一偈一句乃至一念隨喜者 我皆与授記当得……菩提」（30c3-7）とあり、〔1〕の'sarve khalu ete bodhisattvāḥ'に相当する文を全く欠く。しかし、羅什の「所依梵本」は「現行梵本」と同じであったが、声聞、独覺と並置される（A）'bodhisattva'（菩薩）と「それら全ては（B）'bodhisattva'（ぼさつ）である」

の両者の相異が理解出来なかったか、あるいはその相異を訳文の上でどう表示すべきか分からず——このことは 'bodhisattva-yāniyāh' を「菩薩乗者」と訳せばよいものを「求仏道者」と訳して、一種“菩薩乗隠し”をしている点からも窺えよう——思い切って訳出せずに済めたのではないだろうか。これは、羅什が「方便品」で 'bodhisattva-samādāpana' を「教化菩薩」（7上29）と訳し、'tathāgata-jñāna-darśana-samādāpana' については、直訳したのでは意味不通の故に、如来蔵思想を持ち込んで「開仏知見使得清淨」（7a24）と訳して難局を乗り切ったのに比して、苦渋の決断であったろう。（荊谷『一仏乗』（96-104）参照）。この『妙』を承けて、『岩本訳』（中、141）、『植木訳』（下、3）、『松本思想論』（476）は〔1〕と〔2〕とを切り離さず、一つの文として訳す故に「それら全てはほさつである」は消失してしまい、全体の文意は極めて不明確なものとなっており、首肯しがたい。

- (7) この「善男子・善女人」は（仏滅後）においてこの法門を聴聞・随喜する衆生（sattva）全般を指す。勿論、その主軸は出家の比丘・比丘尼で、決して在家者ではない（この点、荊谷〔2011〕は未熟であった）。では、なぜ「比丘・比丘尼」と明言しないのか。それは、『法華経』が理念の上ではあくまで「一切衆生は本来からほさつ」と主張するからである。尚、池上〔2006〕参照。
- (8) これについては、次章「見宝塔品」において明らかになる。今は、すでに荊谷〔2018b〕があり、その注（2）を参照。但し、その注（2）の「〔7〕、〔校訂8〕」は削除する。未熟を詫げる。
- (9) この 'śāstr-gauraveṇa'（師匠という尊敬でもって）は直前の「如来（であるという）尊敬でもって」に引き摺られた衍語である。
- (10) 「現行本」は 'anumodayiṣyanti' なれども、『写本集成』（VI.330）を見るに、C<sub>2</sub> 'dhārayiṣyanti vācayiṣyanti anumodayiṣyanti'、N<sub>2</sub> 'dhārayiṣyanti anumodayiṣyanti vācayiṣyanti' とある。これによって、私に 'anumodayiṣyanti' の代りに 'vācayiṣyanti' と校定する。
- (11) 同様に、〔4-㉔〕「それら善男子・善女人はコーティー……千の仏の下で誓願を立てた者であっただろう」も、この〔7-(A) ④〕「（過去に立てた）誓願の力勢によって……」とあるのを承けて、遡ってここに付加・挿入された第二次的後分なのである。この「誓願」（pranidhāna）の語自体、本章においては、〔4-㉔〕、〔7-(A) ④〕の他、〔14-㉔〕「（仏滅後）においてこの法門を〔信じ〕語って聞かせ、乃至、尊重する善男子・善女人は信力、善根力、誓願力を持っているであろう」の計三箇所にあるだけのものなのである。
- (12) 鈴木〔2006〕はこれを「如来であると知りなさい」と読んで論を展開するが、首肯しがたい。もし、そうであるならば、直下の「如来に対すると同じように尊敬すべし。……」は全くナンセンスであろう。
- (13) 本章は「法師品」と題されているにも拘らず、“法師”の語が五箇所——それも三つは一箇所に集中している——にしか出てこないのは、極めて不審であって、今後の検討が必要で、恐らくは、“法師”の語の大乗仏教經典に定着するのは余程後のことであったように思える。このことは『妙』を見るに「若人以一悪言毀訾在家出家 読誦法華経者其罪甚重」（31a2-3）とあり、「読誦法華経者」は 'dharma-bhāṇaka' の訳語であり乍ら、「序品」では七回のうち四回は「法師」と訳しているのに、どうしてここでは「法師」と訳さなかったのか、これまた不審であって、この点からも、法師の語の定着は余程後のことと思われる。
- (14) 『妙』では、羅什はこのところを「(ア) 其有読誦法華経者 当知是人以仏莊嚴而自莊嚴 (イ) 則為如来肩所荷担」（31a3-5）と訳し「現行梵本」と大きく相異するが、(ア)「この法門の唱導者が自らを仏の莊嚴でもって莊嚴する」は〔10〕の直訳であり、(イ)は〔11〕の(A)「如来を肩に背負う」の訳文で、羅什は(ア)=(イ)と、解したのである。尚、梵本では「如来を肩に担う」とあるのを逆に『妙』では「如来の肩に担われる」としているのは、羅什が『金剛般若経』で「如来を肩に担う」と訳出したのを意識して、ここでは奇を衒って、わざと逆転させたのではないかと考えられる。
- (15) 『妙』「応持天宝 而以散之」（31a8）とあって、ここでも“法師”に相当する語は無い。これが羅什の『所

依梵本』に依るかどうかはにわかには決め難いが、このことから法師についてのさらなる考究が必要であろう。

- (16) 『妙』「天上宝聚应以奉献」(31a9)とあって、ここでも“法師”に相当する語は無い。
- (17) 長尾雅人訳『金剛般若経』(『大乘仏典 1 般若部経典』中央公論社、1973)は「これらの人々はすべて、わがさと(菩提)をその肩に担うものである」(41)となんらの注記なしに訳出しているが、これは羅什訳『金剛般若経』に追従したものであろう。
- (18) 尚、[偈15]の後、ペトロフスキー本(『写本集成』VI, 375, 『戸田本』113 (218b))のみに[偈16]として「薬王よ、私は(お前に)告げる、宣告する。『(これまで、私によって)幾度も多種類の経が説き明かされてきたが、それら全てにおいて、これ(ayam, =この経)は最高である(agra)』と宣明される(khyāti)」とあり、『妙』「薬王今告汝 我所説諸経 而於〔此〕(「諸」であるべきに異本無し) 経中 法華最第一」(31b 14-15)と一致するも)長行に相当する所無く、「最第一」の根拠も示されず、誇大宣伝文にして[12]の「それら全ての法門の中で、これこそは受け入れられないもの……信じられないもの」を承けて付加された第二次的後分であること明白である。
- (19) 荻谷[2018b]参照。但し、そこでは、上記の注(8)の他に、さらにこの[15]をもって、「見宝塔品」の冒頭に在って、仏塔涌現の“序”をなすものと見做している点は、今も変りないところである。
- (20) さらに憶測するならば、後代、[偈15]の後に『P本』の[偈16](=[偈15]′)が付加・挿入された時に、そこからこなる第二段偈頌の冒頭に移行せられたのではないかと考えられよう。
- (21) この‘śrāvakānām’を『妙』「声聞」(32a15)、諸日本語訳も「声聞」と訳しているが、ここに唐突に「声聞」が出るのは極めて不審である故、「この甚深の経王を聞いた“聴衆”の意味と解される。
- (22) この偈を『妙』「若聞是深経 決了声聞法 是諸経之王(「若し是の深経は声聞を決了する法にして、是れ諸経の王であると聞き」と訓読すべきである) 聞已諦思惟」(32a15-16)とあり、諸日本語訳も——例せば『中公訳』「ところが、声聞たちのために(疑問を)はっきり解決する、深遠な(意味を語る)この経典中の王を、もし聴聞したり、一度ならず熟考したりするならば、(II.19)——意味不明の訳をしている。それに対し、この訳は私に想定したものである。
- (23) 荻谷[2011]、[2014]参照。今は、さらに[2019]があり、参照。
- (24) 本章についてはまだまだ検討すべき問題を残している——前川健一「法華経の漢訳」(『シリーズ日蓮1 法華経と日蓮』春秋社 参照——)が、今後を期す。
- (補2) この「用意する」と訳した’samāvartayīṣyami’については、F.Edgerton『BHS-D.』(p.570R)に‘(not recorded in this sense), gathers, collects, provides’とあり、当該箇所を挙げて、‘I will collect provide, for him assemblies of auditors by means of nirmita’<sup>1</sup>と訳しているのに依った。但し、『梵和辞』(p.1268L)には「帰る、(研究を終えて弟子が)帰宅する(恐らく、これはバラモンの四住期の「梵行期」を終えて「家住期」に入ることを指している—引用者注); 近づく」とあって、‘gather’や‘provide’の意味は出てこ無い。『妙』は「我於余国遣化人 為其集聴法衆」(31c29)であるが、「遣化人」は「現行梵本」の‘nirmitaiḥ parsadaḥ’<sup>2</sup>(化作によって集会を)の誤訳である。なぜなら、これでは、続く文「亦遣化比丘比丘尼優婆塞優婆夷聴其説法」(31c29-32a1)と全く重複するからである。(尚、Edgertonの‘gathers’はこの「集聴法衆」の「集」に依るものであろう)それにも拘らず、『中公訳』(II, 18)や『中村瑞訳』(上. 226)は『妙』の羅什訳に何の検討もなさずにただ追従するものであって、それ故、『妙』と同様に、続く文と重複するものとなっているのである。それに対して『植木訳』「私は、その良家の息子のために、化作されたものたちを使って聴衆を近づかせる」(下. 19) — 『梵和辞』の「近づく」に依ったもの—は全く意味通ぜず、しかも続く文を「法の聴聞のために、私は、化作されたものたちと、男性出家者…女性在家信者たちを派遣する」と訳しており、これまた重複の上に、意味不通である。このように、諸「日本語訳」の中では『岩本訳』「余は、…か



の良家の息子のために、神通力により会衆を出現させて集めよう」(中、161)が、最も梵本に近いものであるのに、『植木訳』がこれを批判する(下、30)のは、見当違いも甚だしい。

(補3) 「現行本」は'te tasya dharma-bhāṅakasya bhāṣitaṃ na pratibādhiṣyanti na pratikṣepsyanti'とあり、これを諸「日本語訳」は全て、例えば、『中公訳』「彼らは、その説法者のことばを退けたり、謗ったりはしないであろう」(下、18)と訳すが、しかし、これでは、他国に在る釈尊は一体、何のために比丘らをこの〈仏滅後〉の娑婆世界に派遣したのか、と問わざるを得ない。それ故、本来は、「これら派遣された比丘らはこの法師の語るところを他者からの非難や誹謗から守る」というような文であったと考えられ、それを、後代の書写生が前後の文脈を解さないままになしたところの、“改ざん”がここにはあるように思える。また、ここに“法師”の語が唐突にぽつんと出ることから見て、この文節自体が後代の衍文であるとも考えられよう。

(補4) この対告者たる「薬王菩薩を始めとする八万の菩薩」とは、「八万」という数字からすれば、「序品」の冒頭の『法華経』会座で、千二百の比丘らと並んで、「八万の菩薩と共であった」(2, 7)を指すと思えるが、それにしても、そこでは「文殊師利菩薩」が筆頭に挙がっているものであり、薬王菩薩はその後に述べられる一連の菩薩らの中には在るが、「薬王菩薩を始めとする八万の」ではない。このことから、本章は冒頭から疑念を懐かせるものである。

(補5) 田村『法華経』は、「法師品」について「仏の使徒(如来使)としての菩薩が強調されている」とし、「仏なき後、法的一句だけでも受持し、宣布する者は、衆生救済のために仏の世界からこの世につかわされた仏の使徒であり、『如来使』(tathāgata-dūta)であると賛嘆している」(p.48)と述べて、一神教たるキリスト教の用語を数多く用いてまるで仏教を一神教の如くに考えられている。しかし、その意味ではサンスクリット語として、'dūta'は「召使い、使用人」の意味であり、それよりは'tathāgata-kṛtya-kara'(代行、代理人)、さらには'tathāgata-sampreṣita'(“全権大使”)の語を用いるべきであろう。

(補6) これに対しては、この〔14-④〕も、④「如来の衣によって包まれた者であろう」や⑤「如来の手によって頭をなでられるであろう」と同様に、後代になってから遡ってここに付加・挿入された“後分”ではないのか、という異論があるであろう。しかし乍ら、その〔14〕全体の主旨は、〈仏滅後〉にあってこの法門を唱導する者は、〈仏滅後〉と雖も、他方世界で現在する釈尊によって見守られ、加持されているのだ」と主張するものであって、それでこそ、この経唱導者は、まさしく⑥「如来と常に同居している」という、大いなる“安堵感”が生じるというものなのである。一方、それに対して、この〔22〕においては、この経の唱導はあくまでも⑦「一切法の空性たることの悟入」という“如来の法座”に坐して為されるべし」という『般若経』の“巻き返し”に他ならない故に、それは、⑧「一切衆生に対する慈悲」という“如来の室”や⑨「偉大なる忍辱と柔和」という“如来の衣”とは、何の関係ももたない事項である。その上、この“如来の室”と“如来の座”との両者間の“区分け”は、元々から明確さを欠くと思えるのであって、それ故に、この所謂「衣・座・室の三軌」の内であっても、“衣”と“室”の二つと、「一切法の空性への悟入」という“座”との間には、“隔たり”があったと思えるのである。

(補7) もっとも、オリジナル『法華経』の根本主張が「一切衆生本来からほさつ」であることからすれば、誰であれ、それが「出家者か、在家者か」というような区分けはナンセンスである故、「在家者の菩薩行」ということは許容されると思える。

(補8) この'tathāgata-abharana-pratimaṅḍita'の意味は難解で、例えば、『中公訳』は「如来の装身具によって飾られているもの」(II, 11)と訳しているが、仏は出家の身であって、装身具などあるはずもない。それ故、これは、次の〔11〕の「経巻を肩に担う」姿を指して謂うものである。それは、丁度、十字架を飾りとして吊り下げているネックレスのように、「経巻を肩に担う」姿は、如来をもってあたかも飾りとして己が身を飾っているように“見立て”をした文言である。

- (補9) この「此」は「諸」であるべきであるが、『大正蔵』には何の下註も無い。『坂本訳』は「この経の中において」（中、152）とあるも、藤井教公『現代語訳 妙法蓮華経』は「それらの經典のうちで」（p.202）とある。
- (補10) この 'abhyāsi-bhūta'、'āsanna-sthāyin' が〔17〕 'abhyāsanni-bhūta' と相異すること自体、〔17〕 と〔18〕とは各々別の者の手になることを証しているのである。