『法華経』「仏乗品」に見る『般若経』の“巻き返し”

——第二章の精読〔補遺〕——

苅谷定彦

はじめに

『法華経』の第二章 'upāya-kauśalya-parivarta'（『妙』「方便品」）は、「如来は唯(ただ)一つの、即ち究極の為すべき事（仕事、任務）のために世に出現する」（『土田本』37,2-3）と言い、それを指して、「（如来である）私は“乗は唯一つである”に依拠して衆生に『正法』[1]（saddharma, 真(まこと)の仏教）を説示する。即ち〈仏乗〉である」（37,22-23,etc.）と繰り返し述べている。

それならば、章名は「仏乗（buddha-yāna）」であるべきに、どうして「現行法華経」は 'upāya-kauśalya' なのであろうか。この極めて単純な疑問に応えるために、すでに第二章に出る三十一個所の 'upāya-kauśalya' を検討した結果、'upāya-kauśalya' は、(A)〈巧みな教化方法〉と、衆生に真実を明かすまでの(B)「暫定的な仮の手段」—漢訳「方便」、日常的に用いられる「便宜の手段」、例「うそも方便」の「方便」—という二つの相違する意味で使用されており、しかも両者は相半ばして混在していることが明らかになった[2]。

このように、同一章で一つの語が二つの異なる意味をもつ場合、当然どちらかが本来のもので、その後に別の意味のものが入り込んできた、即ち“後分”（後になって持ち込まれた異質のもの）と考えられる故に、「オリジナルの『法華経』[3]」にあっては、'upāya-kauśalya' は本来(A)〈巧みな教化方法〉の 意味であり、そこに後から(B)「暫定的な仮の手段」即ち“方便”、

そしてそれを用いて説かれた(C)“仮の教え”を意味するものが持ち込まれたに違いなく、それを持ち込んだ者は『般若経』徒（=『般若経』を信奉する、ある一つの比丘グループ）であったと結論したのである。

そもそも『般若経』は、当時の仏教界、即ち伝統的正統派仏教（部派仏教）が“涅槃・寂静の追求”という仏教本来の宗教性を失いつつあるとする懸念から、その内部に在りながら、仏教の目指すところはあくまでも仏と同じ正覚の獲得にあるとする新興の大乗仏教運動の中核を担うものであって、正統派仏教たる声聞乗（及び独覚乗）をもって不成仏の教えにして“劣った乗”（hīna-yāna，漢訳「小乗」）であり、それに対して自己の菩薩乗は正覚に向けて発趣する菩薩の成仏を明かす“偉大な教え”（mahā-yāna，漢訳「大乗」）と誇称したものであった。ここに声聞乗、独覚乗とそれに対する大乗・菩薩乗という「三乗」が成立し、それによる仏教界の混乱が生じていたのである。

このような仏教界の状況下において『法華経』は、同じく初期大乗仏教の立場に立ちながらも『般若経』に共鳴しえず、「正法」（saddharma，真（まこと）の仏教、『妙』「妙法」）を求めたある一人の仏に非ざる比丘が身命を堵して瞑想（探究）し、その極地において信得したところを「仏からこのように聞いた」（如是我聞）と幾人かの同志に語って聞かせたものに他ならない。その場合、『法華経』作者が己の成仏の絶対的根拠として信得したものは「一切衆生は本来からぼさつ（成仏確定者）である」ということであって、しかも、その論証を全く放棄して、「仏の智慧による直観」（tathāgata-jñāna-darśana，『妙』「仏知（の）見」）であると、謂わば仏に丸投げするというか、下駄を預けたのである。その上で、この「仏智による直観」を衆生に示し、衆生をして理解させ、悟認させ、さらにその仏智による直観に基づく道（修行）に入らせる（実践に導く）こと、要約すれば「ぼさつを鼓舞すること」（『妙』「教化菩薩」=「開仏知見使得清浄[4]」）—凡夫を鼓舞（教化）して菩薩にすることではなく、本来からぼさつであるものを鼓舞して仏に成らしめること— 唯（ただ）一つであって、これがじつに「正法」に他ならず、一切衆生が仏に成る教えである故に〈仏乗〉と命名したのであって、このことを説き明かすのが第二章である。故に、章名は本来「仏乗

品」であったと考えられるのである。

このような『法華経』の〈仏乗〉は、『般若経』徒にとって、まさしく己の大乗・菩薩乗に対する痛烈な批判、乃至、攻撃と受け取められ、『法華経』に対し猛然と反撃に打って出たのであって、それも外からではなく、『法華経』の内に入り込んで、内部から〈仏乗〉をして己の大乗・菩薩乗と同一のものと改竄(ざん)して、『法華経』を己と同族のもの、ひいては己の配下に置こうと企てたのであった。そして、その際に用いた強力な武器とも謂うべきものが、この真実を衆生に明かすまでの(B)「暫定的な仮の手段」即ち、“方便”、乃至は(C)“仮の教え”を意味する‘upāya-kauśalya’であったのである。

こうして本来の第二章「仏乗品」にあっては、‘upāya-kauśalya’は〈巧みな教化方法〉という意味であって、この〈巧みな教化方法〉の行使によってこそ仏は不可言辞の正覚を言葉化しえて、そこに初転法輪があり、それ以降、入滅に至る45年間の説法教化があったとするものである。しかも、その45年間の説法はこの〈巧みな教化方法〉を用いて、はじめに様々な志向（adhimukti）をもつ衆生の意向（āśaya）に応じて諸の“衆生自身に起因する教法”（sva-pratyaya-dharma，随他意の説）即ち三乗（＝声聞乗、独覚乗、大乗・菩薩乗）を説き、久しくして後、最後に“唯(ただ)一つの”即ち究極の〈仏乗〉（随自意の説）を説くのであって、これは無数にある〈巧みな教化方法〉のなかでも最高の〈巧みな教化方法〉である（偈〔19〕、〔21〕）と言い、しかもこの説法の順序次第はじつに三世十方の一切処において“常法”（dharmatā，定まった法式）に他ならない（37, 24-25）と主張したのである。

ところが、これに反発する『般若経』徒は「暫定的な仮の手段」即ち“方便”という意味の‘upāya-kauśalya’を大量に持ち込んで、三乗の中の声聞乗と独覚乗は衆生に真実を明かすまでの「暫定的な仮の手段」によって説かれた“仮の教え”であり、それに対して、〈仏乗〉に替えて「この唯一(ゆいいつ)の仏乗」（tad ekaṃ buddha-yānam, 40, 4）[5]と言い、それは己の大乗・菩薩乗にして“真実の教え”に他ならないと主張したのであって、これを指して、ここに『般若経』の“巻き返し”と言うのである。

この拙考は、先の論考で十分に検討せずに残っていた所を精読して、この私見を補強せんとするものである。

〔1〕

このような『般若経』の“巻き返し”が『法華経』に侵入してきた経路は、最終段長行の末、釈迦仏章の直後にある次の文段〔Ⅰ〕〜〔Ⅵ〕のよく示すところである。

〔Ⅰ〕**このような次第ではあるけれども**（anenâpi paryāyeṇa）[6]、**次のように知るべきである。**（即ち）**それにも拘らず**（api tu khalu punaḥ）、**舎利弗よ、如来・応供・等正覚者が‘劫濁’**（の世）**に出現する、あるいは‘衆生濁’…、‘煩悩濁’…、‘見濁’…、‘寿命濁’に出現する時には、舎利弗よ、そのような劫の乱れと汚れ**（の世）**において、多くの衆生は貪欲で、少善根であるので、その時には如来は「暫定的な仮の手段」**（“方便”）**を用いて、「この唯一の仏乗」**（tad ekaṃ buddhayānam）**を「三乗」の説示でもって説示する。【**（それ故）**十方世界のどこにも**（「この唯一の仏乗」に対する）**第二の乗の仮施設**（prajñapti, 仮の設定）**はない。況んや第三**（の仮施設）**を**[7]**や】**（39, 26-40, 4）

冒頭の「このような次第ではあるけれども」とは、上述のように『法華経』にあっては、仏の説法開始には〈巧みな教化方法〉の行使が不可欠であり、その無数の〈巧みな教化方法〉のなかで、“はじめに声聞乗、独覚乗、大乗・菩薩乗の「三つの乗」を説き、久しくして後、最後に〈仏乗〉を説く”という説法の順序次第は最高の〈巧みな教化方法〉であって、しかも、それは三世十方の一切処における“常法”（定まった法式）であったが、そのことを指して、「このような次第ではあるけれども」と言い、「次のように知るべきである」とし、「それにも拘らず」と続けて、以下にその内容を述べるのである。

それ故、「次のように知るべきである」とは、次のような“例外”というか、一種“非常措置”を講ずるというのである。その“非常措置”とは、仏が五濁の世に出現した場合、衆生は貪欲で少善根である故に“はじめに三乗を説き、後に〈仏乗〉を説く”という説法の“定まった法式”に

従うことが出来ず、止むを得ず、真実を明かすまでの「暫定的な仮の手段」即ち“方便”を用いて「この唯一の仏乗」を取りあえず「三乗」(即ち声聞乗、独覚乗と「この唯一の仏乗」) として説くのだと言うのである。しかし、これは、先の釈迦仏章で「私もまた…種々の原因 … 語源解釈などの〈巧みな教化方法〉を用いて (はじめに) 諸の教法を説示する。私もまた (最後には) “乗は唯一つ”に依拠して衆生に『正法』を説示する。即ち〈仏乗〉であり、『ぼさつを鼓舞すること』[8]である」(39、14-21) とあり、偈頌段でも「私もまた〈巧みな教化方法〉を用いてこの仏の正覚を (声聞乗、独覚乗、大乗・菩薩乗の) 三つに分けて説き明かそう」(〔118cd〕)、さらに「我々 (現在十方諸仏) もまた“至高の境地”(最高の正覚) を覚って後、〈巧みな教化方法〉を用いて、(それを) 三つ (声聞乗、独覚乗、大乗・菩薩乗) に為して説き明かしている」〔121ab〕と言うのとは全く異なるものであって、ここでは「この唯一の仏乗」を一応は“方便”によって「三乗」として説くけれども、その中の声聞乗、独覚乗の二つのみが“仮の教え”であり、それに対して、「この唯一の仏乗」—勿論、これは『法華経』の〈仏乗〉ではなく、「三乗」の中の大乗・菩薩乗のことである—こそが“真実の教え”なのだと主張するものである。それ故、“真実の教え”である「この唯一の仏乗」の他には、「決して第二の乗の仮施設 (仮の設定) など十方世界のどこにもない」と言うのである。これはまさしく『般若経』の“巻き返し”に他ならない。

それならば、はじめから「仏は暫定的な仮の手段、即ち“方便”を用いて“仮の教え”たる声聞乗、独覚乗の二つを説き、その後に“真実の教え”たる『この唯一の仏乗』を説く」と言えば、それで済むものを、どうして、わざわざ「『この唯一の仏乗』を三乗 (声聞乗、独覚乗、この唯一の仏乗) の説示でもって説示する」と言うのであろうか。この詰問に対しては、元々『法華経』では、「仏は〈巧みな教化方法〉を用いて、はじめに三乗を説き、久しくして後に〈仏乗〉を説く」と述べているからであると応えるより他ない。なぜなら、この『法華経』の主張を否定して、謂うところの〈仏乗〉とは三乗中の大乗・菩薩乗 (=『般若経』) のことなのだと企てるのが、まさしく『般若経』の“巻き返し”に他ならないからであ

る[9]。こうして『般若経』の“巻き返し”は、五濁の悪世である故の“非常措置”ということを“口実”にして、堂々と『法華経』の中に侵入してきたのである。

このように、声聞乗は“仮の教え”であり、それに対して「この唯一の仏乗」こそ“真実の教え”であるとする価値判断は、当然、部派仏教の比丘（声聞）からの反発が予想される故に、それに対処するべく、次のように言う。

〔Ⅱ〕**その場合、**（もし）**声聞、**（なかでも）**阿羅漢**〔や独覚を求める者ら〕**が如来のこの為し業（わざ）である「唯一の[10]仏乗による鼓舞」を聞かず、**（聞いても）**理解せず、悟認しないならば、彼らは‘如来の**（＝真（まこと）の）**声聞’ではないと知るべきである。**（まして）**阿羅漢でない**〔独覚ではない〕**と知るべきである。**(40,4-8)

ここに、「三乗」は“方便”によって説かれた“仮の教え”であると言っても、その中の「この唯一の仏乗」（即ち『般若経』の大乗・菩薩乗）は“真実の教え”である故に、これを聞かず、乃至、悟認しないような声聞や阿羅漢は“真の声聞”などではない、逆に言えば、真の声聞であるならば必ず「この唯一の仏乗」を受け入れるはずだ、と決め付けているのである。

この声聞の反発に対するさらなる処置が次のように述べられる。

〔Ⅲ〕**それにも拘らず、もし誰かある比丘、比丘尼が**（「この唯一の仏乗」を聞いても、いや自分はすでに声聞の最高位である）**阿羅漢性を**（得ていると）**自認し、無上等正覚への強い志願を起しもしないで、**（自分は）**「唯一の[11]仏乗」からは絶ち切られている**（＝全く無縁の者だ）**と広言し、「私の肉身にとっては最後の涅槃である**（＝今生は輪廻・転生における“最後身”である）**と広言するならば、その者を‘増上慢’であると知るべきだ。**(40,9-13)

この一段は、ここだけ見ると、いかにも筋が通っているが、しかし、すでに所謂「三止三請」を経て、釈尊が遂に「正法」にして〈仏乗〉である「“仏の意図のこれから語られるところ”（saṃdhā-bhāṣya）をお前たちに説こう」(36,4) と告げるや否や、じつに五千の比丘、比丘尼が会座から自

主退場したのであり、しかも仏がそれを黙認したのは、偏に彼らが“増上慢”の者（36,6）なるが故だと明言されている故に、これ以降、会座には、増上慢の比丘、比丘尼など全くおらず、全ては「善逝の語られるところに“勝解”（＝高貴なる志向）を備えた者」（〔19cd〕）なのである。それなのに、ここで阿羅漢を自認する声聞をもって、「この唯一の仏乗」に反発するからといって、いまさら“増上慢”と決め付けるのは全く腑に落ちない。それというのも、この『般若経』の“巻き返し”は、元もとから、声聞乗や「この唯一の仏乗」について、肝心の中味については全く述べることなく、ただただ「暫定的な仮の手段」即ち“方便”という言葉だけを振りかざして、声聞乗は“仮の教え”、「この唯一の仏乗」は“真実の教え”だと、極めて強引に説き伏せるものであるからである。

そこで、この一種“ほころび”を繕（つくろ）うべく、さらに次のように言う。

〔Ⅳ〕**なぜなら、凡そ比丘が**（それも）**阿羅漢にして漏尽の者であるならば、現に仏に面と向い合っていて**（＝仏在世時にして、しかも仏から直に）**この教法**（「この唯一の仏乗」）**を聞きながら、**（それを）**信じないというようなことは理としてあり得ないからである。但し、如来が入滅した後は別である。**（40,13-15）

ここでは、今度は“声聞”とは「仏の声、それも仏の生（なま）の声のみを聞き入れる者」（śrāvaka）という一種“語源解釈”を用いて、声聞、それも仏在世時にあって仏から直にその肉声を聞く者である限りは、「この唯一の仏乗」を聞いて信じないなどということは、ものの道理として決してないと決め付けている。しかし、この“つづくり”はさらにまたそれなら〈仏滅後〉の声聞はどうなるのかという新たな“ほころび”を産むのであって、そのために、「但し、仏の入滅後の声聞は別、即ち除く」と“但し書”を添えて、一種“応急手当”をしているのである。

そして、この“但し書”を説明して、次のように言う。

〔Ⅴ〕**なぜなら、如来が入滅している時**（＝〈仏滅後〉）**、その折には、それら声聞はこのような**（初期大乗）**経典類**（sūtrānta）**の憶持者、あるいは説示者ではないから。**（そこで、〈仏滅後〉の声聞は）**他方の**（現に在る）**如来のもとで、これら仏の教法**（＝初期大乗経典類）**において**（は

じめてそれらを仏から直に聞いて、）**‘疑い無き者’**（niḥ-saṃśaya）**となるであろう。**（40, 15-19）

ここに謂う「このような経典類」とは、勿論初期大乗経典類を指しており、その中核をなすものこそ『般若経』なのであり、しかも、それら初期大乗経典の憶持（保持）者、説示者は正統派仏教の比丘、即ち声聞ではなく、伝統的な部派仏教に属しながらも、その中にあって正覚の獲得を目指す新興の菩薩であったことは歴史的事実である。それにも拘らず、どうしてここでズバリ「この唯一の仏乗」とか“この法門”とか言わないで、このような曖昧な言葉で一種“ぼかし”をしているのか。それこそが、これら一連の文段が全て後に『法華経』に侵入してきた『般若経』の“巻き返し”に他ならない由縁なのである。

こうして、「暫定的な仮の手段」即ち“方便”という語を最大限に利用して、三乗の中の声聞乗、独覚乗は衆生に真実を明かすまでの“仮の教え”であり、「この唯一の仏乗」こそ“真実の教え”だと価値付けるところの『般若経』の“巻き返し”は、それだけに留まることなく、その声聞について仏在世時か〈仏滅後〉かを判別する次元にまで及ぶことになったのであり、その結果、〈仏滅後〉の声聞が、自分は漏尽の阿羅漢で、これが輪廻の最後身だと広言していようとも決してそうではなく、輪廻転生を繰り返すのであり、いつか仏の在世時に生まれ合わせて、ようやく「この唯一の仏乗」を説き明かす大乗経典（＝現行法華経）を仏から直に聞くことが出来て、まさに“仏の生の声しか聞き入れないもの”という語源解釈の通り、その教法においてやっと“疑い無き者”となると言うのである。[12]

この後に、次の文段があって、第六段長行は終る。

〔Ⅵ〕**舎利弗よ、㋐お前たち**（千二百の声聞）**は私の**（言葉を）**信じよ。受け入れよ。会得せよ**（avaka1payata）。**舎利弗よ、㋑じつに如来たちには決して虚言**（mṛṣā-vāda, うそ）**はない**。[13]**舎利弗よ、㋒じつに乗はこれ唯一つ**（eka）**であって、即ち**（それは）**〈仏乗〉である。**（40, 20-22）

この内、この最終場面でいまさら㋐「私の言葉を信じよ」と言い、またかりそめにも㋑「仏には虚言（うそ）はない」などと言うのも、共に怪訝なことであって、これらは『般若経』の“巻き返し”に他ならない。それ

に対して㋒「乗はこれ唯一つであって、即ち〈仏乗〉である」は、最終段長行全体の結文として本来からの文なのである。

〔2〕

次に所謂「三止三請」について検討して、そこに存する『般若経』の“巻き返し”を明らかにしよう。

はじめに第一請は、次のような文段（〔Ⅶ〕〜〔Ⅸ〕）からなる。

〔Ⅶ〕**さて、その会座の集りにおいて、阿若・憍陳如を筆頭にする、阿羅漢にして漏尽の大声聞たち千二百の自在を得た者、その他の声聞乗に属する比丘、比丘尼**〔ウバソク、ウバイ〕**たち、また独覚乗に発趣した者たち、それら全てには次のような想いがあった。㋐①世尊が過度に如来たちの「暫定的な仮の手段」**（“方便”）**を称賛する理由は何か、**〔由縁は何か〕、②**‘この私**（釈尊）**によって覚られた法**（仏の特質、なかでも仏智）**は甚深である’と称賛する**（理由は何か）、③**‘**（それは）**一切の声聞、独覚**（乗の者）**にとって難知である’と称賛する**（理由は何か）。㋑**世尊が‘解脱は唯一つ**（eka）**である’と述べられた限りは、我々もまた**（究極は）**諸の仏の特質の己得者、涅槃の獲得者**（に成る筈）**である。それ故に、我々は仏の語られたこと**（①〜③）**の意味が理解できない。**(32,8-17)

第二章における仏説法の対告者は始めから終りまで舎利弗であるにも拘らず、ここには、唐突に憍陳如を筆頭にする千二百の大声聞が登場し、㋐で彼らが第一段長行・偈頌の仏の所説に対して懐いた①から③の三項目の想いが述べられている。しかし、このうち②については、すでに第一段に、仏智は仏の前生における無量劫にわたる修行の果であると説明されており、それ故に、未だ正覚を得ていない声聞、独覚、さらに菩薩にとって、③仏智の難解なるは当然であるからである。さらに㋑では、第一段では全く出てこなかった“解脱は唯一つ”という『阿含』（初期経典）の言葉[14]を「聖言量」として持ち出して、我々声聞も究極は“仏智を獲得した者”、涅槃を得た者と成る筈だと言い、それにも拘らず、なぜ我々声聞にとって“仏智は難知である”などと仏は言うのか、総じてこれら仏の所説

の意味が全く理解できないと言っている。

ところで、はたしてこれが千二百の阿羅漢の懐いた想いなのであろうか。それというのも、歴史上、釈尊の初転法輪時、最初に“解りました”(ā-jñāta, 音写語「阿若」)と声を発した者としてその名を今に伝える憍陳如が、ここで「我々は仏の語られたことの意味が解らない(na jānimaḥ)」とは、一体どういうことか、そこに痛烈なアイロニーを感じざるを得ないのである。即ち、ここに彼ら大声聞をしてかく言わしめている者が存在するのであって、その者とは、勿論、上述してきたように、三乗の中で声聞乗、独覚乗は“仮の教え”であり、「この唯一の仏乗」(=『般若経』の大乗・菩薩乗)こそ“真実の教え”とする立場から、声聞をもって機根の劣った者、“愚か者”と評価する『般若経』徒であり、この文段は、その者の手になる『般若経』の“巻き返し”に他ならないからである。

これに続いて、次の文段がある。

〔Ⅷ〕**さて、具寿・舎利弗は**(自分の)**心でもって㋕それら四衆の心に思念するところの疑念**(vicikitsā)**・疑惑**(kathaṃkathā)[15] **を知って、また㋖自分自身でも‘教法に対する疑問**(saṃśaya)**’を得たのを知って、その時、世尊に次のように告げた。㋗「世尊が④過度に如来の‘方便智〔見〕**(upāya-kauśalya-jñāna-darśana)[16]**(に基づく)教法説示’を称賛なさる理由は何ですか。⑤‘私の覚った法**(特質)**は甚深である’と、そして⑥‘『方便随宜説』**(saṃdhā-bhāṣya)[17] **は難知である’と過度に称賛なさる**(理由は何ですか)。**㋘私は世尊から直にこのような法門をこれまで聞いたことがありません。**〔㋙そして、世尊よ、これら四衆は疑念・疑惑を得ています。〕**㋚どうか世尊は**(より詳しく)**説示して下さい。**〔㋛世尊は意図をもって(saṃdhāya)如来の甚深なる‘如来の法’(特質、仏智)について称賛されるところのそれを〕」。(32,18-33,1)

この一段は、「さて、舎利弗はその時…」と先の文段〔Ⅶ〕とは別に、独立した文として始まっているが、内容上は〔Ⅶ〕と深く関わるものであって、舎利弗は、まず㋕四衆の想いを「疑念、疑惑」と把え、㋖自身も“教法についての疑問”を持ったとするが、それが一体どんな内容であるかは述べるところでない。次に㋗仏に告げている内容を見るに、④と⑤は

先の文段〔Ⅶ〕と同じであるが、⑥の‘saṃdhā-bhāṣya’は、本来「仏の意図のこれから語られるところ」という意味であるが、ここでは④から考えて、三乗の教法を指して「方便随宜説」と言っていると解される。こうして④から⑥が舎利弗自身の懐いた疑問ということになり、それは結局、四衆の疑念、疑惑と同じものということになる。そうすると、この舎利弗の㋕から㋖もまた舎利弗の本心ではなく、『般若経』徒の持ち込んだ『般若経』の“巻き返し”に他ならない。それ故に、ここで舎利弗が世尊に告げたのは、㋗「私は世尊から直にこのような法門（＝第一段長行・偈頌）をこれまで聞いたことがありません。㋘どうか世尊は（より詳しく）説示して下さい」と言う所だけであったことになり、これが“第一請”であったのであり、この第一請によってこそ、この後に第二章の主旨たる〈仏乗〉の開示がなされるのである。次に、㋙も、本来の文と見ることはできない。なぜなら、‘saṃdhāya’は、第二章においてはここに一度だけ出る語であり、しかもこの文の趣旨はいまひとつ理解しがたく、恐らく⑥と同様、「仏の意図を（内に）秘めて」と解して、後から付加された注釈的文言であろう。

この私見はこれに続く偈頌段の所説を見れば、確かとなる。

〔Ⅸ〕**人中の太陽**（釈尊）**は永い時間が経ってからこのような陳述をなす。‘量り知れない**（十）**力、**（八）**解脱、そして**（四）**静慮が私によって触れられた’**（と）。（〔22〕）

あなたに質問する者は（誰も）**いない**（のに）、（あなたは）**菩提の精髄を誉める。誰もあなたに質問しないのに、「方便随宜説」を誉める。**（〔23〕）

質問されることなく（あなたは）**説く。そして自己の所行を称誉する。**（仏）**智の到達を誉める。そして**（それが）**甚深であると宣言する。**（〔24〕）

今や、涅槃（を求めて）**発趣したこれら自在を得た、無漏なる者**（＝声聞）**たちは疑問**（saṃśaya）**を得ている。‘ジナはなぜこんなことを語るのか’**（と）。（〔25〕）

同様に、独覚を求める者たち、（総じて）**比丘、比丘尼、天、竜、夜**

叉、ガンダルバ、マホーラガたち。（〔26〕）

（これら）**疑惑を懐いた者**（kathaṃkathin）**たち、思案する者たちは互に語り合い、二本足の中の至高者**（釈尊）**を仰ぎ見ている。「偉大なるムニよ、解説されよ」**（〔27〕）

ここに在る限りの善逝の声聞たち全ての居るところで、私（舎利弗）**は至高なる大仙聖**（釈尊）**によって‘究極**（の境地）**に到達した者’と説示された。**（〔28〕）

けれども、人中の至高者よ、その私（でさえ）**も自己の境地について疑問**（saṃśaya）**がある。私は涅槃を成就したのか、あるいは**（単に）**私のこれまでの所行が**（比丘たちに）**示されただけなのか。**（〔29〕）

ここに、偈〔23〕、〔24〕は第一段の仏の説法を所謂「無問自答」と、それも極めて稚拙な文でもって三度も繰り返して言うが、一体それがどうしたというのか。また偈〔26〕は、長行に出てこず、文脈からは全く浮き上がっており、不自然であって、恐らく、後に無理やりに挿入されたものであろう。偈〔28〕、〔29〕は、長行にいう舎利弗の“教法に対する疑問”の内容を示すものであるが、しかし、それにしても十大弟子の中で智慧第一と称される舎利弗 —それでこそ難知である仏智を説き明かすこの『法華経』第二章の対告者となっている— が疑問を懐いたということ自体、極めて不可解である。その上に、この第一請では、舎利弗をはじめ千二百の大声聞など、声聞ばかりを挙げて彼らの懐いた疑念を述べているが、しかし、第一段では声聞、独覚、菩薩の三乗の者を挙げて、等しく仏智の難知なるを述べているのとは大きく異なる。

これらのことを勘案するならば、この偈頌段全体がこれまた『般若経』の“巻き返し”に他ならないと言えよう。こうして、第一請は本来、〔Ⅶ〕の㋕「私は世尊から直にこれまでこのような法門は聞いたことがありません」㋚「どうか世尊は（より詳しく）説示して下さい」というだけの極めて簡潔なものであったと考えられる。

その上、これまで、「三止三請」と謂うように先に仏の「止」があって、その後にそれを承けての舎利弗の「請」があるという把え方自体に疑問を禁じ得ない。それというのも、この第一請には、これまで第一止と見

なされてきたところの、「舎利弗よ、これまで語られてきたことで十分(alam) である」(28,19-20,『妙』「止舎利弗　不須復説」) の直後に「凡そ如来たるもの、“諸法（＝一切衆生）が何であるか”を知っているところのその如来の特質（仏智）を（衆生に）説示しなければならない。(即ち) 諸法が何で、いかようで、どのようで、いかなる相で、いかなる自性であるかを。(なぜなら) 如来こそはそれら諸法を“明晰に見る者”だからである」(29,1-7) とある重要な文についての言及が全くなく、完全に無視しているからである。換言すれば、本来の第一請の「このような法門」とは第一段長行・偈頌の全体を指しているのであって、「これまでの語られてきたことで十分 (alam) である」という「止」(alam) だけを承けたものではないということ、つまりは、まずこの舎利弗の第一請があって、それを承けて次に仏の「止」があるという順序でもって、この後の叙述を見るべきだということである。

それでは、この第一請に続く文段を見よう。

〔X〕このように言われて、世尊は具寿・舎利弗に次のように告げた。

「舎利弗よ、止めよ (alam)。**その意味を語って何になるか。なぜなら、**(仮に説いたとしても) **その説き示された意趣に、天を含めた世間**(の人々) **は怖れるであろうから」**(34,6-8)

これが舎利弗の第一請（本来は文段〔Ⅷ〕の㋐と㋑のみ）に対する仏の「止」—但し、ここには「最初の」、あるいは「第一回目の」というような言葉はないが、そうかと言って、「第二回目の」という言葉もない—の全文である。

ところで、「説き示された意趣に世間の人々は怖れるであろう」という一文は極めて不審である。なぜなら、この会座には、冒頭の「仏智は一切の声聞、独覚、菩薩にとって難知である」の文が示すように、あくまでも出家の比丘、比丘尼のみが居るのであって、「世間の人々が怖れを懐くから」というのは、到底、これ以上の説法拒否の理由にはならないからである。その上、ここには現行の“第一請”に謂う憍陳如らの疑念、疑惑、さらには舎利弗までもの疑問に対する言及は全く存しない。このことは、逆にそれら（文段〔Ⅶ〕と〔Ⅷ〕）の叙述が本来からのものではなく、『般若

経』の“巻き返し”の一環であることの証であると言えよう。しかし、そうかと言って、ここで本来の舎利弗の請をただ「止めよ、その意味を語って何になるか」と言って拒絶するのも、これまた不可解なことである。これらの点から見て、この仏の「止」はまさに“無くもがな”の感を拭いきれない。それならば、この「止」は何のために在るのか。その答は次に続く文段によって明らかになる。

〔XI〕第二回目にも、具寿・舎利弗は世尊に次のように懇請した。「世尊は語られるべきである。善逝はその意味を語られるべきである。なぜなら、この会座には、すでに（過去の生で）**仏に出会っており、般若**（＝智慧）**を有する者**（prajñāvat）**で、世尊の語られたことを信じ、受け入れ、理解するであろう**（udgrahīṣyanti）〔多・数百の生類〕**多・数千の生類**（prāṇin＝八万の菩薩）、〔多・数千・百の生類、多・コーティ・ナユタ・百・千の生類〕**がおります」**

さて、具寿・舎利弗は次の一偈を語った。

人中の至高者よ、はっきりと語って下さい。ここなる会座には幾千の生類（＝八万の菩薩）**がいます。信があり、清浄で**（prasanna）、**善逝を恭敬している彼らは詳しく説かれた教法を理解するでしょう。**

（〔33〕）（34,9-20）

この文中の「生類」とは、「すでに仏に出会っており、般若（＝智慧）を有する者」とあり、“菩薩”を指すことは明白であって、偈の「幾千の生類」も、「序品」に謂う「八十・千（＝八万）の菩薩」(2,8) のことに他ならない。そして、これら八万の生類（＝菩薩）だけはじつに世尊の語られたことを信じ、受け入れ、理解する者ですから、どうか世尊は語って下さい、と懇請しているのであって、これが“第二請”の趣旨である。これは、先の第一請の文段〔VII〕で憍陳如らの疑念、疑惑、さらに〔VIII〕の智慧第一の舎利弗までもの疑問、偈頌段でも、偈〔26〕を除く〔25〕から〔29〕で、これら声聞について同じことを述べて説法を請うたのであるが、しかし、文段〔X〕で仏からはあっさりと断られてしまったのであって、そこで、この会座には、仏の説くところに疑念など懐くような声聞たちとは違って、必ず仏の所説を信じ、受け入れ、理解するところの八万も

の菩薩、それもすでに前生で仏に出会っており、般若の智慧を有する秀でた菩薩の存することをアピールしての「請」なのであって、まさにこのこと、即ち会座における声聞に勝る“菩薩”の存在を言わんがためのものなのである。ここから、先の文段〔X〕の仏の「止」を翻がえって見れば、それはまさしく第一請の疑念を懐く声聞に対比して、これら菩薩の存在を引き立たせるための「止」であったことが明白となる。

こうして、この“第二請”もまた、声聞乗をもって“方便”による“仮の教え”、それに対して大乗・菩薩乗、即ち「この唯一の仏乗」こそ“真実の教え”と評価を下す『般若経』の“巻き返し”に他ならないのである。

それならば、ここでその肝心の“菩薩”の語を出さずに、なぜ「生類」という極めて曖昧な語を用いているのであろうか。憶測するに、ここには、この『般若経』の“巻き返し”を持ち込んだ『般若経』徒の慮りがあったに違いない。なぜなら、『般若経』徒にとって、もしここで“菩薩”の語を出すならば、それは『法華経』の〈仏乗〉をもって己の主張する『般若経』の大乗・菩薩乗と同じものと見做し、それによって『法華経』を自己と同族とし、さらには、自己の配下に付けようとする、この“隠密工作”が露顕してしまうからであり、それを恐れてのことなのである。[18]

ここにおいて、先の第一請の偈頌段〔IX〕の末尾にあった次の偈〔30〕から〔32〕について検討しよう。

〔XII〕**すぐれた太鼓の音**（のようなお声）**の方よ、お声を発せられよ。この教えがいかなるものか、述べられよ。ここに安住しているこれらジナの実子**（＝菩薩）**たちは合掌してジナを仰ぎみています。**（〔30〕）

〔そして天、竜、夜叉、羅刹を含む、ガンジス河の砂のようなコーティ・ナユタの者たちが[19]〕**この最高の正覚を求めている満八万の者**（＝菩薩）**たちが住しています。**（〔31〕）

〔千・コーティの国土からやって来た王侯、王、転輪王〕**それら全ての者**（＝満八万の菩薩）**は合掌し尊敬の念でもって**（ここに）**住しています。いかにして修行**（菩薩行）**を成就させようかと。**（〔32〕）

この三偈は、先行する偈〔22〕から〔29〕のŚloka調に対してTriṣṭubhu調であり、内容も、それらが声聞の疑問を挙げての「請」であるのに対し、ここでは一転して「ジナの実子」とか「最高の正覚を求める八万の者」とあって、直に“菩薩”の語を出さないものの、しかも長行では全く言うところのなかった菩薩の会座に在ることを挙げて、説法を請うているのである。

では、このような二偈（即ち偈〔30〕と〔31cd〕〔32cd〕の一偈）がどうしてここに存するのであろうか。それは、叙述の流れに逆行するけれども、恐らく第二請（文段〔XI〕）で、会座に在る「数千の生類」即ち八万の菩薩は仏の所説を信じ、理解するであろうと述べて、説法を請うたのであるが、その時点で第一請（文段〔VII〕、〔VIII〕）が声聞だけを取り上げての請であったことに気付き、それを補足せんとして、後からこの二偈を添付したものであろう。[補(1)]

さらに、ここにおいても「ジナの実子」、「最高の正覚を求めている満八万の者」とあって、それが“菩薩”であることは歴然としているにも拘らず、菩薩の語を全く出さない一種“菩薩隠し”こそ、これら偈〔30〕から〔32〕や、さらには第二請全体が『般若経』の“巻き返し”であることの証に他ならない。それというのも、もしここで菩薩の語を出せば、それは、声聞乗は“仮の教え”にして「劣った乗」、それに対して大乗・菩薩乗こそ“真実の教え”と価値判断する『般若経』の“巻き返し”の露骨な顕示となり、それを避けてのことなのである。

こうして、本来の第一請、即ち文段〔VIII〕の㋕と㋖の舎利弗の懇請に対する本来からの仏の応答は、次のようなものであったのである。

〔XIII〕さて世尊は第二回目も具寿・舎利弗に次のように告げた。

「舎利弗よ、これまでの所説で十分である（alam, これ以上の説示は止めだ）。（なぜなら、もし、説示されたとして）**その明かされる意趣に、天を含めた世間の人々は怖れるであろう。**（一方）**増上慢に達した比丘らは大坑**（＝地獄）**に陥ちるであろう」**

さて、世尊はその時、次の一偈を語った。

じつにここで、これまでに語られた（三乗の）**教法で十分である。**（な

ぜなら、これから説かれる教法は「仏智による直観」を明かすもので）**この**（仏の）**智慧は微妙で、**（凡夫の）**思慮分別の外にある**（からである）。（まして、ここには）**多くの増上慢に達した‘愚か者’**（＝声聞と菩薩）**らが在る。**（彼らは）**無知であって、説示された教法を放棄する**（√kṣip）**であろう。**（そしてそれによって後生に地獄に陥るのである）（〔34〕）

ここで、「第二回目」とあるが、これは先の文段〔X〕の「止めよ。その意味を語って何になるか」を“第一回目”と見做した上でのものであって、所謂「三止三請」で言えば、第三止に相当するところである。それにも拘らず、ここで「第二回目」ということは、従来の「三止三請」という解釈が全く後代の中国でのものであって、インドでは決してそうではなかったことが明らかとなる。しかも、本来これが始めての「止」、即ち“第一止”なのであるから、この語は文段〔X〕、〔XI〕を挿入した『般若経』徒による後からの付加に違いない。

次に「これまでの所説」とは、第一段長行の説く所、即ち①「仏智は一切の声聞、独覚、菩薩にとって難知である」こと、②これまでの三乗の教法は「衆生自身に起因する教法」にして随他意の説であり、③それに対して「仏の意図のこれから語られるところ」（saṃdhā-bhāṣya）は随自意の説である故に、これまた一切の声聞、独覚、菩薩にとって難知であることを指しているのであり、「（それで）十分だ」とは、「これ以上の説法は止めだ」ということである。しかし、勿論、これは逆説的表現であって、これから説き明かされる「仏の意図のこれから語られるところ」に聴衆の心をより一層集中させるために他ならない。それが証拠に、第一段長行では「それで十分だ」と言ったその舌の根の未だ乾かぬうちに、「如来は諸法（＝一切衆生）が何で、いかようで、どのようで、それら諸法の相が何で、それら諸法の自性が何であるかを知っているところの、その如来の特質（＝智慧）を衆生に説くべきである」（29,1-5）と述べているのである。[20]

これを承けて、ここに「（もし説示されたとしても）その明かされる意趣に、（まず）世間の人々（一般民衆）は怖れを懐くであろう」と言う。なぜなら、そこに説示される教法は、じつに「一切衆生は本来からぼさつ（成

仏確定者）である」という“仏智による直観”（仏知の見）を衆生に示し、衆生をしてそれを理解させ、さらに悟認させ、その上で、その“仏智による直観”の道（＝ぼさつ行）に導く（＝実践せしめる）という「ぼさつ鼓舞」（『妙』「教化菩薩」）であるところの〈仏乗〉であり、これこそは「正法」（真（まこと）の仏教）であるからである。では、一般民衆はどうしてこの〈仏乗〉に怖れを懐くのかと言えば、この仏知見の道（＝ぼさつ行）の実践に他ならなかったかの常不軽菩薩の“呼びかけ”に対する世間の人々のあの拒絶反応を見れば明らかであろう[21]。一方、出家比丘の側においては、増上慢の比丘らはその説かれた教法、即ち〈仏乗〉を拒否し、放棄するというまさしく“誹謗正法”によって「後生に堕獄する」のである。なぜなら、それが声聞であれば、まさに増上慢の故に自分はすでに漏尽の阿羅漢であるとして、また菩薩であれば、大乗・菩薩乗によって己の成仏を確信している故に、共にこの〈仏乗〉を受け入れず、放棄するからである。

偈〔34〕については、謂わば“行間を読む”というか、その行間の意味を補って上記のように読解するならば、この偈は長行と相俟ってこの文段の趣旨をよく表している。

この仏の“第一止”に対して舎利弗は次のように言う。

〔XV〕第三回目も具寿・舎利弗は世尊に懇請した。

「世尊は語られよ。善逝はじつにその意趣を語られよ。ここなる会座には私（舎利弗）**と同類の多・数百**（＝千二百の声聞）**が居ります。そして、**（それとは）**別の**〔多・数百の生類、多・数千の生類〕**多・数百・千の生類**（＝八万の菩薩）〔多・コーティ・ナユタ・百・千の生類〕**が**（居ります）。〔過去の生で世尊によって成熟せしめられてきたところの〕**これらの者**（千二百の声聞と八万の菩薩）**は世尊の語られたことを信じ、受け入れ、理解するでありましょう。**〔そして、それは彼らにとって長夜にわたって利得（artha）となり、利益（hita）となり、安楽（sukha）となるでしょう[22]〕」

さて、その時、具寿・舎利弗は次の偈頌を語った。

両足の者の至高者よ、教法を語られよ。長男である私（舎利弗）**はあなたに懇請します。ここにあなたの語られた教法を信じるであろう数**

千・コーティの生類（＝千二百の声聞と八万の菩薩）**がいます。**（〔35〕）〔そして、（それら）衆生は過去の生において常にあなたによって長夜にわたり成熟せしめられた者たちで、あなたの（説かれた）その教法を信じるであろうところの彼ら全てはここに合掌して住しています。（〔36〕）〕

私と同類のこれら千二百の者（＝声聞）**と、最高の正覚に発趣した者**（＝菩薩）**たちとの、彼ら**（全員）**を眼前に見ておられる善逝は告げられよ。そして彼ら**（全員）**に**（正覚を獲得できるという）**‘最高の歓喜’を生じさせよ。**（〔37〕）（35,6-26）

この「第三回目」という語は、先の文段〔XI〕の「第二回目」を承けたものであって、しかもそれ（〔XI〕）が『般若経』の“巻き返し”であった故に、本来は「第二回目」であったものが、「第三回目」と言い替えられたものである。

こうして、この本来は「第二回目」である舎利弗の懇請は、文段〔XIII〕の「これまでの所説で十分だ。（もしそれが説示されたとしても）その教法（＝〈仏乗〉）の意趣に一般民衆は恐怖を懐き、一方、増上慢の比丘らは〈仏乗〉を放棄するという「誹謗正法」によって堕獄するから、という仏の“第一止”に対して、この会座で現に仏が眼前に見ておられる「私と同類の千二百」の声聞と、それとは「別の正覚に向けて発趣した」八万の菩薩とは、全て等しく「仏の語られる所を信じ、受け入れ、理解する者たちですから、どうかお説き下さい」というものであって、先の文段〔VII〕や〔VIII〕で、舎利弗や千二百の声聞は第一段の仏の所説に疑念を懐いているとした上での、さらなる説法の懇請や、それに対して文段〔XI〕で、多・数千の生類、即ち八万の菩薩は必ず仏の所説を信じるとして、声聞は機根の劣った者にして不成仏者、菩薩は成仏を目指す優れた者と評価付けた上での懇請とは全く相違するものである。

このように第二章「仏乗品」にあっては、声聞乗、独覚乗、大乗・菩薩乗の三乗は、インド仏教の歴史的事実として、先に声聞乗が説かれ、後に大乗・菩薩乗が説かれたという時間的な“差異”はあるが、しかし共に〈巧みな教化方法〉を用いて説かれた“随他意説”であって、それ故、声聞（及び独覚を求める独覚乗の者）と菩薩との間には、その優劣を判定する

ような“差別”は決して存在しないのである。このことは、第一段長行の「仏智は一切の声聞、独覚、菩薩にとって難知である」(28,4-5) や、偈頌段で、偈〔8〕から〔11〕で声聞にとっても、偈〔12〕、〔13〕で独覚乗の者にとっても、そして偈〔14〕から〔17〕で菩薩にとっても、等しく“仏智の難知”が述べられていることから明白である。

次に偈頌段を見るに、偈〔35c〕の「数千・コーティの生類」を千二百の声聞と八万の菩薩との両者を指したものと見れば、長行の趣旨と一致する。同様に偈〔37c〕の「彼ら」とは「私と同類のこれら千二百の者」(〔37a〕) 即ち声聞と「最高の正覚に向けて発趣した者」(〔37b〕) 即ち菩薩との両者を指していると解する時、この偈も長行とよく一致する。一方、偈〔36b〕の「衆生」とは、長行で後分とした「過去の生ですでに世尊によって成熟せしめられてきた」と全く同じ意味の“菩薩”に対する形容句を伴なっている故に、菩薩のみを指した語としか考えられない。そうすると、この偈〔36〕は、菩薩をもって声聞よりは“勝れたもの”と差別視するもので、まさしく『般若経』の“巻き返し”による後分であることが、明らかである。

以上から、『法華経』にあっては「三止三請」ではなくて、まず文段〔Ⅷ〕の中の㋕「私はこのような法門をこれまでに聞いたことがありません」から㋖「どうか世尊は説いて下さい」という舎利弗の言葉を“第一請”とし、これに対して文段〔Ⅷ〕の「これまでの説く所で十分である。もし説いたとしても、その説かれた意趣に一般民衆は怖れをなし、増上慢の声聞と菩薩は堕獄することになる」という仏の「止」があり、それに対して文段〔Ⅳ〕の「この会座には、私と同類の千二百の声聞とそれとは別の八万の菩薩とが居り、共に仏の所説を信じ、受け入れ、理解しますからどうかお説き下さい」という舎利弗の“第二請”があるという、謂うならば「二請一止」でもって構成されていたのである。

この舎利弗の“第二回目”の請を承けて、次のように言う。

〔Ⅳ〕さて、世尊は‘第二回目’[23]の具寿・舎利弗の懇請を知って、具寿・舎利弗に次のように告げた。

「今、お前は‘第二回目’も世尊に懇請する限りは、このように懇請

するお前に何をか言うべき（＝それを拒む理由は全くない）。**舎利弗よ、それでは、じつに善く聴け。能く思念せよ。私はお前に語ろう」**

この言葉が世尊から語られるや否やその時、その会座から増上慢の比丘・比丘尼〔ウバソク、ウバイ〕**の五千**（の声聞と菩薩）**が座から立ち、世尊の両足を頭頂でもって礼拝して、その会座から退出した。**（彼らは）**増上慢**〔という善根〕**によって、未だ得ていないものを‘得た’という想いをもつ者、未だ達していないのに‘達した’という想いをもつ者であって、自らは**（増上慢という）**欠陥ある者と知らないで**[24]**、それで会座から退出していった者なのである。そして世尊は沈黙という態度でもって**（その退出を）**承認した。**(35,27-36,11)

こうして、五千の増上慢の声聞と菩薩とは、「仏の意図のこれから語られるところ」即ち〈仏乗〉を聞くことなしに自主退場したからこそ、文段〔XIII〕で仏が予告していたところの、〈仏乗〉の放棄という「誹謗正法」を犯すことなく、後生の堕獄をかろうじて免れているのである。

この「五千起去」の後、「如来は（究極的には）“乗は唯一つ”に基づいて衆生に『正法』（真（まこと）の仏教）を説く。即ちそれは〈仏乗〉である」(38,2-4) として、釈尊は〈仏乗〉を開顕し、「五仏同道」によってそれの普遍性を証して、この第六段長行は終了しているのである。

〔3〕

次に、この長行に続く108偈からなる偈頌段を検討するに、①偈〔38〕〜〔41〕は“二請一止”と五千起去、②偈〔42〕〜〔70〕は総諸仏章、③偈〔71〕〜〔97〕は過去仏章、④偈〔98〕〜〔103〕は未来仏章、⑤偈〔104〕〜〔107〕は現在仏章、⑥偈〔108〕〜〔123〕は釈迦仏章、⑦偈〔124〕〜〔133〕は仏の五濁悪世に出現する場合の特例、⑧偈〔134〕は偈頌段全体の総括、⑨偈〔135〕〜最終偈〔145〕は後分、という九ブロックに分けられるのであって、順に検討する。

①において、始めの偈〔38〕は後分として削除すべきものであって、

欠陥のある戒を保ち、（自己が増上慢であるという）**この欠点を知らないで、**（逆に）**過失を覆い隠して、愚か者たち**（五千の声聞と菩薩）**は**

退出した。（〔39〕）

とあって、長行と一致する。それなのに、

（彼等は）**会座の‘汚れ’であると知って私**（釈尊）**は**（彼等を）**追放した。彼らにはこの教法を聞きうるだけの‘善’**（kuśala, 能力）**がない**（からである）。（〔40〕）

と言っている。これは、「五千起去」の比丘全員を不成仏の者である声聞と見做し、それ故に、仏は「この教法」即ち大乘・菩薩乘たる「この唯一の仏乘」を聴聞しうる“善”（＝能力）を持たない者と決めつけて、会座から強制的に追い出したというのであって、これこそ『般若経』の“巻き返し”に他ならない。

次に②については、本来からあったものは、次の三偈であった。

シャーリスタよ。私の（言葉を）**聞け。この人中の至高者によって覚られた諸の法**（dharmāḥ, 特質、なかでも仏智）**がどのようなものであるか、そして**（それを）**導師たる仏が無数・百の〈巧みな教化方法〉を用いてどのように話しているか**（を）。（〔42〕）

この「覚られた法」とは、第一段長行の「仏智は一切の声聞、独覚、菩薩にとって難知である」という仏智のことであり、「仏はそれを〈巧みな教化方法〉を用いて…」は、三乘の者にとって仏智の難知である理由を説明して、「これまでの三乘の教法は原因　…　語源解釈などの無数の〈巧みな教化方法〉を駆使して説かれた“（様々な志向をもつ）衆生自身（の意向）に起因する教法”であったからだ」（28, 11-14）とあったところを指している。

そして、この偈を承けるのは偈〔47〕である。

独存者（仏）**は仏の智を**（衆生に）**覚らせるためにこの〈巧みな教化方法〉を行使する。けれども、**（いきなり）**‘この世でお前たちもまた仏に成るであろう’とは決して語らない。**（〔47〕）

この偈の前半は、凡そ仏たるもの、成道後の沈黙は決して許されず、説法しなければならないのであり、しかも説法の目的は勿論、出家修行者たる比丘、比丘尼のみならず一切衆生の成仏にある故に、その「一切衆生皆成仏道」の根本原理として「一切衆生本来からぼさつ（成仏確定者）」とい

うことを“仏智による直観”として打ち出したのであり、しかもその説法開始には〈巧みな教化方法〉の行使が必須で、しかもそこには“はじめに三乗を説き、後に〈仏乘〉を説く”という順序次第が三世十方における「定まった法式」としてあったことを言うものである。偈の後半は、それ故に、お前たち（声聞と菩薩）は“本来からぼさつ”なのであるから、ぼさつ行（成仏のための修行）を為しさえすれば、必ず「仏に成る」のであるが、しかし、だからと言って、いきなり「仏に成る」とは決して語らなかったというのである。この言葉を承けて次の偈〔48〕がある。

その理由は何か。度世者（仏）**は時を観察し、**（語るべき）**瞬間を見出して、その後で語るのである。私はここで‘存在するもの**（bhūta, 一切衆生）**の決定していること**（niścaya, 真相）**’を告げるその瞬間が今、遂に得られたのだ。**（〔48〕）

ここに、釈尊もまた遂に今、「存在するものの決定していること」即ち「一切衆生の本来からぼさつであること」を告げる絶好の機会が得られたので、〈仏乘〉を説くのだと言うのであって、長行とよく一致する。

ところが、この間には偈〔43〕から〔46〕、そして、上述の〔47〕〔48〕を除く、〔49〕から〔70〕に至る大量の偈が在る。これらは、長行の「総諸仏章」の後、「過去仏章」に入る前に、「舎利弗よ、じつに私（釈尊）こそ“ぼさつを鼓舞する者”である。（即ち）私こそ“仏智による直観を示す者”である。乃至、私こそ“仏智による直観の道に導く者”である」(37,18-23) とある箇所に当たるものであって、それで、偈〔43〕以降、「私（釈尊）」が主語となって登場するのである。勿論、ここでは、これら偈頌が全て『般若経』の“巻き返し”であることは言を俟たない。そこで、

（私は）**ここに居るコーティの生類の様々な志向を、意向がどのようであるかを、そして彼らの所行**（など）**を知って、彼らの様々な‘業**（ごう）**’を、そして彼らによって過去になされた‘善’が何であるかを知って**[25]**。**（〔43〕）

様々な‘語源解釈’でもって、‘根拠’でもって、それら生類をここに到達させている。そして私は‘原因’でもって、数百の‘比喩’で

もって一切衆生をそれぞれに満足させる。(〔44〕)

(即ち) 私は‘修多羅’を語る。同様に‘伽陀’を、そして‘本事’、‘本生’、‘未曾有’、‘因縁’、そして様々な数百の‘譬喩’でもって、‘祇夜’、同様に‘優婆提舎経’(の九分教) を。(〔45〕)

(このようにして) 私は劣ったもの (hīna) を好み、無知なる者、(かつて) 多・コーティの仏の下で修行を行じたことのない、輪廻に執着し、大いなる苦悩にある彼ら (=声聞) には (成仏ではなくて)‘涅槃’を説示する。(〔46〕)

これら四偈は、次の偈〔47〕、〔48〕を越えて偈〔49〕に接続する。

この九つの支分からなる私の教誡は、衆生の能力の程度に応じて説かれたものである。これは、恩恵を与える者 (仏) の智に趣入させるために私によって説示された‘方便’の説である。(〔49〕)

ここに、“九分教”はじつに「下劣 (hīna) を好み、無知にして、永久に輪廻する者」に対して、正覚の獲得ではなくて、輪廻からの脱出たる“涅槃”を得させる教法、即ち声聞乗の教えであって、それは衆生に真実を明かすまでの「暫定的な仮の手段」、即ち“方便”によって説かれた“仮の教え”(方便説) であると断言されている。

これに対して、続く偈〔50〕から〔53〕では、

(一方) ここには常に清浄で、明晰で、純潔で、温順で、すでに (過去に) 多・コーティの仏の下で職務をはたした私の子 (=菩薩) たちが居て、彼らには諸の方広経典 (=初期大乗経典類) を告げる。(〔50〕)

じつに彼らは (内面では) 意向の成就によって、(外面では) 清浄な姿でもって、このように (=心身共に) 完備した者である。(それで) 彼らには「未来には (一般民衆に) 利益 (を与え)、慈悲 (を有する) 仏と成るであろう」と告げる。(〔51〕)

(それを聞いて) 皆の者 (=菩薩) は、「我々は生きものの最高者である仏に成る」と喜びにあふれる。そして、さらに私はこの方広経典 (即ち「この唯一の仏乗」を明かす現行法華経) を説く。(〔52〕)

お前たち、(即ち) これら導師の声聞たちであっても、この最高の教誡 (=「この唯一の仏乗」) が聞かれるならば、たとえそれが一偈でも

聞かれ、或いは憶持されるならば、彼らは全て残りなく正覚（を得ること）**に疑い**（saṃśaya）**がない。**（〔53〕）

ここに、仏の子たる菩薩に対しては諸の初期大乗経典—その中核は『般若経』—を説いて、大乗・菩薩乗（ここに謂う「この唯一の仏乗」）こそ声聞乗の“仮の教え”に対して“真実の教え”であり、涅槃に対して成仏を明かすものだと述べた後、さらに「この方広経典」即ち「この唯一の仏乗」を明かす「現行法華経」を説いて、先に不成仏者と決めつけられた声聞もこの「最高の教誡」たる「この唯一の仏乗」を聞くことによって、遂に正覚を得て仏に成る（＝所謂、中国の天台教義の「声聞授記、二乗作仏」）と言って、一種“慰めの言葉”を掛けているのである。これらの偈頌は全て、『法華経』においては〈巧みな教化方法〉の意味であった‘upāya-kauśalya’を、衆生に真実を明かすまでの「暫定的な仮の手段」即ち“方便”と、それによって説かれた“仮の教え”という意味にすり替えて、声聞乗、独覚乗の二乗は“仮の教え”、それに対する大乗・菩薩乗、即ち「この唯一の仏乗」は“真実の教え”と価値判断するところの、まさしく『般若経』の“巻き返し”に他ならない。

じつに乗は唯一つ、第二の乗はない。況んや、じつに世界のどこにも第三（の乗）**はない。但し、種々の乗**（三乗）**を説示するという人中の至高者の‘方便’を別にすれば**（である）。（〔54〕）

世間の導師は仏の智慧を説き明かすために世に出現する。（即ち）**仏の為すべき事は唯一つ、第二**（の為すべき事）**はない。**（それ故）**仏は‘劣った乗’**（＝声聞乗）**でもって**（衆生を）**導くことは決してない。**（〔55〕）

これは、一見、本来の「（如来たる）私は“乗は唯一つ”に基づいて『正法』を説示する。即ち〈仏乗〉である。（それに対する）第二の乗は決して存在しない。〔況んや第三（の乗）をや〕」（37,22-24）と同じと思えようが、決してそうではない。なぜなら、『法華経』の〈仏乗〉は、三乗説示の後、久くして後に説かれた究極の教えであり、しかも「一切衆生本来からぼさつ」という“仏智による直観”の開顕であって、一切衆生を包摂し尽す故に、〈仏乗〉の他にはいかなる乗も必要としないもの、その点

で、他に何ものも全くない、まさに“唯一つ”、謂わばそれだけが“ぽつん”とあるものなのである。それに対して、偈〔54〕、〔55〕の「乗は唯一つ」とは、“方便”によって説かれた声聞乗と独覚乗の二乗の“仮の教え”を除いた上での、『般若経』の大乗・菩薩乗、即ち「この唯一の仏乗」を指しており、「この唯一の仏乗」だけが“真実の教え”なのであって、その他には「第二の乗はない」という意味である。そして、“真実の教え”である「この唯一の仏乗」を説くことこそが仏出世の究極の「唯一の為すべき事」であって、それ故、最後まで“仮の教え”である声聞乗、即ち「“劣った乗”でもって衆生を導くことは決してない」と言うのである。

この偈〔55〕は、羅什訳『妙法華』では「説仏智慧故　諸仏出於世　唯此一事実　餘二則非真　終不以小乗　済度於衆生」(『大正蔵』九、8a20-21) とある。この「唯此一事実　余二則非真」とは、仏がこれまで説いてきた三乗、即ち声聞乗、独覚乗、「この唯一の仏乗」の中で、「この唯一の仏乗」だけが真実であって、残りの声聞乗、独覚乗の二つは真実に非ざる“仮の教え”にして“劣った乗”即ち「小乗」であると評価しているのである。それ故、この訳は、インドの『法華経』が『般若経』徒たる偉大な大乗仏教学者の羅什によって翻訳されて、インドにおいてすでに付加されていた『般若経』の“巻き返し”がより一層増幅され、闡明化されたことを明白に示している。

こうして、次のように結論づける。

> **自存者**（仏）**は自らで安住しているところの、**（即ち）**‘覚ったところ’が何で、いかようで、どのようであるか、そして**（仏の諸の特質である）（十）**力、**（四）**静慮、**（八）**解脱、**（五）**根が何であるか、その同じところにじつに衆生をも安住せしめる。**（〔56〕）

この「自らで安住しているところ」とは勿論、仏の獲得した正覚の境地であって、仏は「その同じところに衆生をも安住させる」ためにこれまで説いてきた三乗の中で、「この唯一の仏乗」こそがそれであると言うのである。

さらに言葉を継いで、私（釈尊）が正覚を得ながら、もし、たった一人

でも“劣った乗”でもって涅槃に安住せしめるならば、慳貪という過失があることになる（偈〔57〕）が、私には慳貪など決してない（偈〔58〕）のであって、私が現に三十二相で飾られ、生類によって敬われ、“諸法の自性（が何であるか）の標識”（＝「この唯一の仏乗」）を説示する（偈〔59〕）ように、一切衆生が、いかにしてそのような仏に成るかを思念してきた（偈〔60〕）のであり、今、遂に誓願は成就して正覚を得たが、しかし、これまでは、それを説き明かすことはなかった（偈〔61〕）。なぜなら、“無知なる衆生”即ち声聞は、“正覚に向けて願望を生じよ”と言えば、かえって困惑し、この善説（＝大乗・菩薩乘）を理解できないからである（偈〔62〕）とする。さらに

> **じつに私は彼ら**（無知なる衆生＝声聞）**が次のようであることを知っている。即ち**（彼らは）**過去の生において修行**（＝菩薩行）**を行じたことがなく、愛欲の得分に耽溺し、貪り、渇愛に沈昏し、愚か者である**（と）。（〔63〕）

とあり、これ以降、偈〔66〕に至るまで綿々と、いかに彼ら無知なる衆生即ち声聞が機根の劣った者であるかを述べて、

> **シャーリスタよ、私は彼ら**（声聞）**には‘苦を終滅させよ’と‘仮の教え’**（声聞乗）**を告げた。**（即ち）**苦に苛まれている衆生を見て、その場合には‘涅槃’**（＝輪廻からの脱出）**を説き示すのである。**（〔67〕）

一方、これに対して、

> （彼らとは別の者には）**私は次のように語る。「これら一切諸法は常に寂滅しており、始めから寂静なのである」**（と大乗の空・無自性を説き明かす）。**そして‘仏の子’**（＝菩薩）**らは所行**（菩薩行）**を成満して、未来に仏と成るであろう。**（〔68〕）

とあって、機根の劣った無知なる者、即ち声聞に対しては“仮の教え”たる声聞乗を説き、菩薩には『般若経』の所説たる大乗・空思想を説示し、彼らは、今後の菩薩行の成満によって仏に成ると述べて、大乗・菩薩乘こそ“真実の教え”であると、評価する。

このように、多くの偈頌を使って執拗に『般若経』の“巻き返し”がなされているのであるが、それは逆に言えば、「一切衆生本来からぼさつ」

と説く〈仏乗〉が、いかに『般若経』徒にとって、まさにアキレス腱を突くものであったかを明白に示しているのである。

こうして、次のように結論する。

私には三つの乗を説示するという、このような‘方便’がある。しかしながら（三つの乗が全て“仮の教え”だと言うのではなく）**じつに**（真実には）**乗は唯一つ、理趣は唯一つ、**（他の）**導師たちにとっても、この説示**（＝「この唯一の仏乗」）**は唯一つである。**（〔69〕）

この「三つの乗」とは、勿論、声聞乗、独覚乗の二つと大乗・菩薩乗との合せて三つであり、これら三つの他には、いかなる乗も存在しないのであるから、“仮の教え”に対する“真実の教え”は何かと言えば、それは当然、「三つの乗」の中の大乗・菩薩乗を措いて他にはない。それ故、偈の後半にいう、「唯一つ」の乗、理趣、説示は決して〈仏乗〉ではなく、大乗・菩薩乗、ここに謂う「この唯一の仏乗」を指していることは明白である。これが『般若経』の“巻き返し”でなくて、何であろうか。

もし、ここに居る誰かある者に狐疑（kāṅkṣā）**があるならば、その狐疑は除くべし。同様に疑問**（saṃśaya）**は除くべし。世間の導師たちは‘間違ったことなど言わない者’である。**（即ち）**この乗**（「この唯一の仏乗」）**は唯一つであり、第二**（の乗）**は存在しないのだ。**（〔70〕）

これは、先の文段〔Ⅶ〕の憍陳如らの懐いた疑念・疑惑と文段〔Ⅷ〕の舎利弗の疑問を指しており、それらの疑念や疑問を捨てよ、なぜなら、お前たちに説かれた声聞乗は“仮の教え”であり、“真実の教え”は『般若経』の大乗・菩薩乗たる「この唯一の仏乗」の他には決して存在しないのであり、それは嘘、偽りのない仏の言葉だから、と言うのである。

このように、「現行法華経」には大量の『般若経』の“巻き返し”が挿入されているのであって、本来の総諸仏章は偈〔42〕と〔47〕、〔48〕の三偈のみであったのである。それではあまりにも少な過ぎると思えようが、これに続く過去仏章においても所謂「小善成仏」段を除けば、本来のものは偈〔71〕〜〔73〕の三偈であり、未来仏章も本来は偈〔98〕、〔99〕、〔101〕、〔103〕の四偈、現在仏章も偈〔104〕、〔105〕、〔107〕の三偈、釈迦仏章も偈〔108〕、〔109〕の二偈であり、後の偈〔110〕から〔123〕まで

は、釈尊の成道後、説法開始への一大転換について述べるものなのであって、その一大転換の結びとして、また、同時に「五仏同道」段の結びとして次のように述べている。

じつにこれら諸の過去の度世者にとって、そして未来世のジナたちにとっても、（はじめに三乗を説き、久しくして後に〈仏乗〉を説くという、説法の順序次第は）**‘常法’**（定まった法式）**であるように、私**（釈尊）**にとっても**（それは）**全く虚妄分別から遠離したもの**（疑いの余地の全くないもの）**であるから、私もまた同じように**（すでに三乗を説示した）**今、お前**（舎利弗）**に**（〈仏乗〉を）**説示する。**（〔134〕）

これは、先の長行段で「総諸仏章」の末尾に「舎利弗よ、（〈仏乗〉は“唯一つ”であって）第二の乗は決して存在しない。これ（＝〈巧みな教化方法〉を行使してはじめに三乗を説き、久しくして後に〈仏乗〉を説くという“説法順序”）は十方世界の一切処において“常法”である」（37,23-25）と言い、それを証する「五仏同道」を述べたところと見事に相応し、よくそれとの一致を見るのである。

最後に、この間にある偈〔124〕から〔133〕を見るに、

私もまた、賢明なる（三世十方の）**世間の導師が告げられたように、その通りに実行すべきなのである。けれども**（api）**私はこの恐しい動乱の世に、衆生の汚濁の真只中に出現したのである。**（〔124〕）

それ故に（このことを知っているから）**私はその時、バーラーナシーに赴き、そこで五比丘に‘方便’を用いて‘最極寂静の境地’**（＝正覚）**を**（声聞乗という）**教法として告げたのである**（pravadāmi）。（〔125〕）

これらは、上述した文段〔Ⅰ〕にそっくり相応するところであって、仏が五濁悪世に出現した場合には、“非常措置”として本来の〈巧みな教化方法〉ではなく、「暫定的な仮の手段」即ち“方便”を発動してはじめに“仮の教え”である声聞乗を説かざるを得なかったと言うものである。こうして初転法輪がなされたのであり、“仏法”（dharma）、（それの到達点としての）“涅槃”、（そこに達した者としての）“阿羅漢”、（それを目指して修行する比丘の集団としての）“サンガ”（和合僧）などが世に存在することに

なった（偈〔126〕）のである。

（私は）**少なからざる歳月、**（声聞乗を）**語ってきている。**（即ち）**‘涅槃’の境地を説示している。そして「それは輪廻という苦の終焉である」**（と）**このように私は常に告げてきたのである。**（〔127〕）

（しかし）**舎利弗よ、私が次のような両足尊の子**（＝菩薩）**らを目撃した時に、**（即ち）**これらの者は**（すでに）**少なからざるコーティ・千の間、至高なる最高の正覚に向けて発趣した者**（即ち、菩薩）**である。**（〔128〕）

（そのような者が私に近づき、合掌して立った（偈〔129〕）ので）

それで、私にはその瞬間、次のような想いがあった。これは私にとって（三乗の中の）**‘最高の教法’**（agra-dharma, 大乗・菩薩乗たる「この唯一の仏乗」）[26]**を語るべき**（絶好の）**機会だ。じつにそのために私がこの世に生まれてきたところの、その最高の正覚**（を明かす「この唯一の仏乗」）**を今、この世で説示する**（その絶好の機会なのである）。（〔130〕）

（ものごとの）**表相だけを想念し、知覚の劣った、増上慢に達した愚かなる者**（＝声聞）**たちにとって、これは信じ難いものであるが、しかし、これら菩薩たちは聞き入れるであろう**（と）。（〔131〕）

確信して、その時、喜んだ私は‘ためらい’を全て捨て去り、善逝の実子（＝菩薩）**たちの真ん中で、**（「この唯一の仏乗」）**を語る。そしてこれらの者だけを正覚に向けて鼓舞するのである。**[27]（〔132〕）

これら一連の叙述が『般若経』の“巻き返し”であることは最早や多言を要しない。

このような仏の子（＝菩薩）**たちを見たからには、お前**（舎利弗）**の懐いた狐疑は除かれることであろう。そしてこれら**（お前を含めた）**千二百の無漏なる者は全てこの世で仏と成るであろう。**（〔133〕）

ここに謂う「舎利弗の懐いた狐疑」とは一体何か。しかもそれが、これら正覚に向けて鼓舞されている菩薩たちを見て、自分たちに説かれた声聞乗は“仮の教え”であり、大乗・菩薩乗は“真実の教え”であると分かれば、狐疑は一層深まりはすれ、どうして解消するのか。さらには、舎利弗

のみならず千二百の阿羅漢たちに“仏に成る”と記別を授けているが、その根拠は何か、と問うならば、それの全く“空手形”であることは歴然としている。これらの点から見て、この偈〔133〕は、あたかも敵を打ち負かした勝者（=『般若経』の菩薩）が、戦いの終った後に敗者（=声聞）に向って呼びかけた“慰め”の言葉と見せかけて、じつは止めを刺す“勝利宣言”のように思えてならない。

この後の偈〔134〕はすでに述べたが、ここに再掲すると、

じつにこれら過去の度世者にとって、そして未来世のジナにとっても、（はじめに三乗を説き、久しくして後に〈仏乗〉を説くという説法の順序次第は）**‘常法’**（定まった法式）**であるように、私**（釈尊）**にとっても**（それは）**全く虚妄分別を遠離したもの**（=疑う余地の全くないもの）**であるから、私もまた同様に**（すでに三乗を説示した）**今、お前**（舎利弗）**に**（ここで〈仏乗〉を）**説示するのである。**（〔134〕）

ここに、三世十方のいかなる仏にとっても、成道後に〈巧みな教化方法〉の行使によって説法に踏み出す限りは、“はじめに三乗を説き、後に〈仏乗〉を説く”という説法順序が“常法”即ち普遍的定めとして厳然と存在するのであるから、釈尊もまた、すでに「衆生自身に起因する諸の教法」たる三乗を説示した今、最後に究極の〈仏乗〉をお前に、即ちこの章の冒頭、三昧から出た釈尊は「具寿・舎利弗に告げた」(28,1-2) とある、その舎利弗に説示すると言うのであって、この偈をもって、第二章は首尾一貫しており、見事に完結しているのである。それ故、ここに、次の結語があるべきである。

「以上　聖なる『正法・蓮華』の法門 (dharma-paryāya) における「仏乗章」(buddhayāna-parivarta) という名の第二（章）」(58,13-14)

この「仏乗章」は、「現行法華経」では「方便章」(upāyakauśalya-parivarta) であるけれども、本来は「仏乗章」であったものが『般若経』の“巻き返し”によって、謂わばその総仕上げとして、「方便章」に変更、というか改ざんされたものに違いないのである。

それでは、この偈〔134〕の後に続く偈〔135〕から最終偈〔145〕までは何なのか。恐らく、それは『般若経』の“巻き返し”とは別の、さらに

後代になってから挿入・付加されたところの、第二次的“後分”と見做されるものである。

人中の牡牛（仏）**たちのこの世における出現は、ある時に限って、まれに、ある場合に限ってあるのだ。そして、無限の眼を持つ者**（仏）**たちは世に出現して後、ある時に限ってこのような教法**（＝次偈の「最高の教法」）**を説示する。**（〔135〕）

このような最高の教法（＝現行法華経）**はコーティ・ナユタの劫を経ても極めて得難い。そして、最高の教法を聞いて信じるような、そのような衆生は**（これまた）**極めて得難い。**（〔136〕）

とあって、仏の出現自体が稀な上に、仏が説法開始するとして、コーティ・ナユタの劫を経ても、この最高の教法、即ち「現行法華経」を説示することは稀だと言い、一方、それを聞いて信じるような衆生の存することも、これまた稀だと言って、このことを次偈〔137ab〕では、ウドゥンバラの花の極めて稀なことに喩えている。[28] しかしながら、これは『法華経』の“はじめに三乗を説き、後に〈仏乗〉を説く”ことをもって、三世十方における普遍的な定め（常法）だという言明とは全く相違するのであって、ここに、これらの偈頌の『般若経』の“巻き返し”であることは明白である。

この後の偈頌は、「現行法華経」をその内容に全く触れることなく、ただただ称賛するもので、これは「分別功徳品」、「随喜功徳品」、「法師功徳品」などと同じ次元にあるものであり、さらには、「現行法華経」を指して「秘密」（rahasya,〔140a〕）とか「密意語」（saṃdhā-vacana,〔144c〕、〔145a〕）とか、ここでしか出てこない語を用いて“秘経化”して、その受持の功徳を称揚しており、これまた「観世音菩薩普門品」を除く「薬王菩薩本事品」等の後の四品と同次元にあるものである。これら偈頌は第二章の末尾に在るけれども、その付加・挿入はよほど後代のことと考えられるのである。以上から、総じて、これら偈頌は幾度かにわたって次々に付加されていったものと考えられる。

おわりに

このように、衆生に真実を明かすまでの「暫定的な仮の手段」即ち“方便”という言葉を根拠にする『般若経』の“巻き返し”が大量に持ち込まれたことによって、『法華経』の〈仏乗〉は、三乗即ち声聞乗、独覚乗、大乗・菩薩乗の中の大乗・菩薩乗と同一と見なされてしまったのであり、その結果、『般若経』を批判して、〈仏乗〉こそ「正法」（真(まこと)の仏教）であると主張した『法華経』は全く逆に、声聞乗、独覚乗は“仮の教え”、大乗・菩薩乗たる「この唯一の仏乗」は“真実の教え”とする『般若経』に謂わば呑み込まれてしまい、『般若経』と同列、ひいてはその配下に置かれてしまっているのであって、それが「現行法華経」のインドにおける実態に他ならない。

ここにおいて、そもそもこの“方便”という言葉でもって、仏教を構築する一切の経々を“仮の教え”と、“真実の教え”とに二分するという価値判断自体がはたして許されるのか、それを問い質すべきであろう。他経はいざ知らず、『法華経』にあっては、本来‘upāya-kauśalya’は〈巧みな教化方法〉の意味しか持たないのであり、それの行使によって説法開始があったとするものであって、そこに用いられた無数の〈巧みな教化方法〉の中で、“はじめに三乗を説き、後に〈仏乗〉を説く”という順序次第は「最高の〈巧みな教化方法〉」であったのである。

ここにおいて、三乗と〈仏乗〉との間には、時間的先後関係は確かに存し、また三乗は随他意の説、〈仏乗〉は随自意の説という区別はあるが、しかし、三乗の中の声聞乗と大乗・菩薩乗との両者を価値判断して、優劣に二分するような差別観は決して存在しない。なぜなら、〈仏乗〉は「一切衆生は本来からぼさつ（成仏確定者）である」即ち、声聞も本来からぼさつ、独覚も本来からぼさつ、大乗の菩薩もまた本来からぼさつであるとして、三乗の者を全て等しくぼさつであるとするものであって、そこには差別し排除すべき衆生など一人(ひとり)として存在しないからである。それ故、声聞と菩薩とを対比し両者を厳しく峻別する叙述は全て、後に侵入してきた『般若経』の“巻き返し”による“後分”に他ならないと結論しうるので

ある。

引用文献略号

『岩本訳』：坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』（上、岩波書店、1976）

『植木訳』：植木雅俊『法華経（上）』（岩波書店、2008）

苅谷『一仏乗』：苅谷定彦『法華経一仏乗の思想』（東方出版、1983）

苅谷『〈仏滅後〉』：苅谷定彦『法華経〈仏滅後〉の思想』（東方出版、2009）

苅谷〔2013〕：苅谷定彦「『法華経』「方便品」における 'Upāya-kanśalya'」（『仏教学』第55号、2013）

苅谷〔2014〕：苅谷定彦「法華経の成立」（『シリーズ日蓮　1　法華経と日蓮』、春秋社）

斎藤〔1989〕：斎藤明「一乗と三乗」（岩波講座　東洋思想　第10巻『インド教3』岩波書店）

『中公訳』：『大乗仏典　4　法華経Ⅰ』（中公文庫、2001）

『土田本』：荻原雲来・土田勝弥編『校訂　梵文法華経』（山喜房仏書林、1994）

藤田〔1986〕：藤田宏達「一乗と三乗」（横超慧日編『法華思想』、平楽寺書店）

『松本思想論』：松本史朗『法華経思想論』（大蔵出版、2010）

『妙』：鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』（『大正蔵』九、1－62）

『渡辺詳解』：渡辺照宏「詳解・新訳法華経」（『大法輪』第一回（昭41年正月号）～第六十回（同44年7月号）

註

(1) 苅谷〔2013〕の註(24)参照。

(2) 苅谷〔2013〕。但し、この拙考は資料の見落しがあり、全体的に未熟であった故、増補・改訂するべく「『法華経』の〈仏乗〉とは何か―第二章の 'upāya-kauśalya' を検討して―」と題する成稿を準備している。本考はそれの補遺である。ところが、その成稿は自分の不徳の故に未だ発表の機を得ぬままに、この補遺が先に出ることになったのである。

(3) 「オリジナルの『法華経』」とは、苅谷〔2014〕（p. 11）に示した範囲のものを指す。以下、これを単に『法華経』と表記する。

(4) 苅谷『一仏乗』（p. 96）以下参照。

(5) 'tad ekaṃ buddha-yānam'（「この唯一の仏乗」）は、極めて特異である。なぜなら、そもそも『法華経』にあっては〈仏乗〉は「一切衆生本来からぼさつ」と明かす故に、元来からそれは“唯一つ”、即ち〈仏乗〉の他には如何なる乗も存在しない、というよりは、その必要性が全くないのであるからである。それ故、「この唯一の仏乗」は決して『法華経』の〈仏乗〉を指しているのではなく、何か別のもの、即ち、後に明かされるように「三乗」の中の大乗・菩薩乗を謂うものであって、これを以下に「この唯一の仏乗」と表記する。それ故、この場合の「唯一の」(eka) とは、他に何ものもない、唯一つ」という意味ではなく、“第一の”、“最高の”という意味で用いられていると解されるのであって、このことは、以下に、「この唯一の仏乗」に対する「第二の乗の仮施設はない」と言っていることからも明白である。

(6) 諸の現代語訳—『岩本訳』(上、99)、『渡辺詳解』(第二の第三十七回、85下、第二の第三十八回、95上)、『中公訳』(Ⅰ、57)、『植木訳』(上、103)、『松本思想論』(pp. 171-172) —は、'anenâpi paryāyena' の 'api' を見落としていると思われ、次下の 'api tu khalu punaḥ' との一種“係り結び”が十分に理解されていない感ある。

(7) この【 】内の文は、「現行梵本」では「次のように知るべきである」(39, 27) の直後にあるが、それでは文脈に沿わない。恐らく、後代の、それも筆写生の誤った移行であろう。

(8) 「現行梵本」は「仏智による直観の鼓舞」(tathāgata-jñāna-darśana-samādāpana) とあるが、文意不明で、P本や『妙』「教化菩薩」によって私に校訂した。苅谷『〈仏滅後〉』(p. 78以下) 参照。

(9) この点は、丁度『法華経』において、なぜ仏は“はじめに三乗を説き、久しくして後に〈仏乗〉を説く”のか、という問に対して、当時の仏教界には、すでに声聞乗、独覚乗、大乗・菩薩乗の「三乗」が存在していたからであると応えるより他ないのと同じである。それ故、藤田〔1986〕や斎藤〔1989〕の、『法華経』の「三乗」とは「部派仏教に謂う声聞乗、独覚乗、仏乗」のことであるとする説は首肯しがたい。尚、苅谷『〈仏滅後〉』(p. 121) の註(51)参照。

(10) 「現行梵本」では単に「仏乗による鼓舞」(buddhayāna-samādāpana) とある。しかし、これは直前の文段〔Ⅰ〕の「この唯一の仏乗」を指している故

に、'eka-buddhayāna-samādāpana' と私に校訂する。

(11) 「現行梵本」には、ここでも「唯一の」(eka) はないが、本来は存したものと見て補った。

(12) このように、声聞を菩薩に比して愚か者と評価する『般若経』の"巻き返し"は、その揚句、〈仏滅後〉の声聞にまで言及せざるを得なくなったのであり、その行き着く所は「宿世因縁 (pūrva-yoga) 品」の、釈尊と会座の声聞との過去世からの結び付き (pūrva-yoga) を明かす所説となり、さらには、その後に付加されている「化城喩」にまでなっていったのではないかと考えられる。それ故、『法華経』における「化城喩」はもとよりとして、今は「宿世因縁品」自体の本来からの存在に疑問を懐くに至っている。

(13) 'mṛṣā-vāda' (妄語、虚言、うそ) は、在家者にとって五戒の一つであり、出家の比丘にとっては、殊に「大妄語」(いまだ悟りを得ていないことを自覚しながら、"悟った"と他人にうそをつくこと) は、殺人、盗み、性行為と並ぶハライ罪 (具足戒の比丘という身分剥奪、教団追放) の一つである。その意味から、「ジナ、大仙は"間違ったことを語らない人" (ananyathā-vādin) である」(〔19c〕) というのはまだしも、「如来には"妄語"はない」という発言自体、仏を冒涜するの感がある。故に、この文は〈仏乗〉を否定せんとするあまりの『般若経』の"巻き返し"の勇み足的暴言であろう。

(14) これについては、藤田〔1986〕(p. 373以降) 参照。

(15) ここに出る疑念、疑惑、さらに次下の疑問、また後に出る「狐疑」(kāṅkṣā, 偈〔70〕) など——それら箇々の意味の相違は知るところでない——全ては、声聞について言われているものであって、この点だけでもこれの『般若経』の"巻き返し"であることは明白である。

(16) この 'darśana' は、先の 'upāyakauśalya-jñāna-darśana-paramapāramitā-prāpta' ("方便という智慧の〔見〕最高の極致を得た"、28, 14-15) の 'darśana' と同様、元は 'upāyakauślya-jñāna' ("方便"という仏智) であったが、本来から頻出する 'tathāgata-jñāna-darśana' (仏智による直観) の 'darśana' に引き摺られて、後に付加された衍字であろう。

(17) 'saṃdhā-bhāṣya' は、本来は「仏の意図 (saṃdhā) のこれから語られるところ (bhāṣya)」(28, 10) の意味で、「諸の衆生自身に起因する教法」(sva-pratyayān dharmān, 28, 11)、即ち三乗説示の後に、いよいよこれから説かれ

ようとする〈仏乗〉を指しているのである。ところが『般若経』の“巻き返し”では、これを「仏の意図を（内に秘めて）語られたもの」（saṃdhā-bhāṣita）の意味に改ざんして、三乗の教法の中の声聞乗、独覚乗の二つを指すものとして用いるのである。このことは『梵和大辞典』‘saṃdhā-bhāṣya’の項に「随宜説、随宜所説、方便随宜説　saddh-p.」（1402R）と、いづれも羅什訳『妙』の訳語が挙がっていることからも明らかであって、ここもまさしくその意味に他ならない。

⑱　このように考える時、『松本思想論』が「『法華経』の梵本（所謂「南条・ケルン本」）による限り」（10, 14）「O本（＝ペトロフスキー本—引用者）を唯一の例外として」（149, 6-7）「方便品の散文部分には‘bodhisattva’「菩薩」という語は全く使用されていないという事実」（99, 13-14）を根拠にして、方便品散文部分のみが『法華経』の最古層であって、その後の偈頌は勿論、品々は全て後に付加された異質ものだとするのは、あまりにも極論に過ぎると思われ、到底、容認し難い。

⑲　この偈〔31ab〕と次偈〔32ab〕とは全くここの文脈に合致せず、一方、偈〔31cd〕と偈〔32cd〕とは、合せてはじめて文意の通った一偈となる。それ故、元はこの〔31cd〕と〔32cd〕とで一偈であって、偈〔30〕に続いていたのであるが、しかし後代になって、この法華経説示の会座を飾り立てんと、偈〔31ab〕の「天界の衆」と〔32ab〕の「人界の衆」との参集を割り込ませてきたのであろう。

⑳　この意味内容については、苅谷〔2013〕（p.(35)以下）で詳説した。

㉑　拙稿「お題目はなぜ唱えるものなのか—常不軽菩薩の振舞—」（『桂林学叢』第22号、2011）参照。

㉒　この一文は、仏が一般民衆に向って説いた所謂「施・戒・生天の論」のきまり文句であり、出家の声聞や菩薩には全く不相応の文言であって、後分である。

㉓　「現行法華経」では‘traitīyakam’（第三回目、35, 27及び36, 2）とあるが、本来は「第二回目」であったと見て私に校訂する。

㉔　これは、文脈上からこのように読む他はないであろう。偈〔39〕も同じである。

㉕　ここにある志向と意向の並記は —長行では「様々な志向（内相）を有する

衆生の〔様々な性向（dhātu）の意向をもった者の〕意向（外相）を知って」（37,30-38,1）とある故に— 疑問であり、また、それら衆生の「所行」とか「業」や「善」などは、長行には全く出ないものであって、この偈の後分であることは明白である。

(26) 'agra'（最高の）とは、複数（＝サンスクリットにおいては三つ以上）あるものの中の“最高の”の意味であるから、「最高の教法」とは、三乗の中の大乗・菩薩乗（ここに謂う「この唯一の仏乗」）を指しているのである。このことは偈〔53〕の「最高の教誡」（agra-śāsana）も同じである。

(27) 羅什はこれを「今我喜無畏　於諸菩薩中　正直捨方便　但説無上道」（10a 18-19）と訳している。これもまた、『般若経』徒たる羅什が、いかにインドにおける『般若経』の“巻き返し”をより一層増幅し、闡明化したかを—特に「正直ニ方便ヲ捨テテ、但ダ無上道ヲ説ク」の文—明白に示すものの一つである。

(28) これは、第六段長行で、いよいよこれから〈仏乗〉を明かそうとする冒頭の「世尊は次のように告げた。『舎利弗よ、如来はある時、ある場合にのみ、このような教法説示を説くのである。丁度、ウドゥンバラの花がある時、ある場合にのみ見られるように、その如くに、如来もまたある時、ある場合にのみこのような教法説示を説く』」（36,17-21）と全く軌を一にする。勿論、この一文もまた『法華経』の言う“はじめに三乗を説き、後に〈仏乗〉を説く”という“常法”に反するものなのであるが、それがどうして、この冒頭に、未だ〈仏乗〉の語すら出てこない所に存するのか、大きな疑問であった。しかし、それは叙述の流れに逆行するが、これらの偈〔135〕〜〔137〕を承けて、後から強引に挿入・付加されたものに違いないのであり、これもまた『般若経』の“巻き返し”に他ならない。

補(1) これについては、むしろ偈〔30〕〜〔32〕は、本来文段〔XI〕の偈〔33〕（＝Triṣṭubh 調）の前に在ったのであり、それを筆写生がここに移動させ、定着したと考える方が良いかも知れない。それによって、偈〔29〕までとこれらの偈との韻律の変化も説明がつく。尚、その場合 'anayā gāthayā'dhi' を 'imā gāthā' に改める必要がある。

〔付記〕

『法華経』は、すでにインドにおいて、それも登場して間も無くと思われるが、『般若経』の“巻き返し”という“大洪水”に襲われたのであり、その後、インドから出て観音信仰などの全く異質な宗教に纏わりつかれながらシルクロードを経て中国に渡り、その地でこの“『般若経』の巻き返し”は『般若経』徒の大乗仏教学者・羅什によってより一層増幅されて、『妙法華』に変容したのであり、そこから天台教学が興ったのである。そして遂には、この天台教学もろとも東海の辺国・日本に到達したのであった。

その日本において、宗祖日蓮（1222－1282）こそ、この“後分”に厚く覆われた『妙法華』の中からインドの「オリジナルの『法華経』」を掘り出したのであって、ここに、日本天台から訣別して、天台法華宗に対する日蓮の「法華宗」という立教開宗があったのである。

『法華経』「常不軽菩薩品」に、威音王仏の〈仏滅後〉にあって常不軽菩薩は己自身の成仏を目指して、僧院から巷（ちまた）に出かけ、そこで出会う人々に見境もなく片端から、一人も漏さず『私はあなたを軽んじません。あなたは決して軽んじられる方ではありません』なぜなら「生きとし生けるもの（一切衆生）本来からぼさつ（成仏確定者）なのですから」と言うのももどかしく、続けて『あなたはぼさつ行—これは決して世に謂う“六度”（布施……智慧）に非ず—をなされよ。必ず仏に成られます』と“呼びかけ”をなしたと説かれている。この“呼びかけ”は常不軽菩薩にとって「上求菩提」（自利）のぼさつ行であり、同時にとりも直さず「下化衆生」（利他）のぼさつ行に他ならなかったのである。これを承けて、「如来神力品」最終偈に、「オリジナルの『法華経』」全体の結文として、

> 「じつに賢明なるぼさつたちは、このような功徳（利益）を聞いたからには、私（釈尊）の滅後にこの経を憶持（し、他人（ひと）に語って聞かせ、余力あれば解説）するべきである。その者には（未来の）“仏の道（さとり）”（正覚）の獲得において一毫（ごう）の疑いもない」（333,17-20）

と言っている。

ここをもって、日蓮はこの常不軽菩薩の“呼びかけ”こそ『法華経』信

仰の核心と見てとって、「南無妙法蓮華経」という唱題の一行に収斂し、自身も〈仏滅後〉の衆生の一人として〈仏滅後〉末法の一切衆生の口に入れんと、己も唱え、他人(ひと)にも唱えしめる―“聞いて唱え、唱えて聞かしめる”―ことをなしたのであって、まさに唱題は、日蓮にとって身命を賭しての自利・利他一体のぼさつ行であり、“魂の叫び”であった。

ここにおいて、自ら「正法の蓮華化」と名乗る『法華経』は、インドに生まれながらそこでは華(はな)開くことなく、日蓮によってこそ日本で見事にその白蓮華の花を開くことが出来たのである。“日蓮”という名乗りもまさにここにあると言えよう。

このことはもとより日蓮自身も明確に自覚するところであって、それ故にこそ、『諫暁八幡抄』に

「日は東より出ッ。日本の仏法ノ月氏（インド）へかへるべき瑞相なり。月は光あきらかならず。在世は但八年なり。日は光明　月に勝れり。五々百歳の長キ闇を照ス べき瑞相也。仏は法華経謗法の者を治シ給はず、在世には無きゆへに。末法には一乗の強敵充満すべし、不軽菩薩の利益此なり」（『定遺』第二巻、1850）

とあって、この唱題一行の「仏法」こそ、仏教の産まれ故郷・インド――この時、インドでは、教団組織としての仏教はすでに滅亡していたが、そのことを日蓮は知っていたのではないかと窺わせる言葉である――に還すべきものと明言しているのである。

日本で一宗を開いた祖師たちは数多くあれども、このように、自身の開いた宗たる日本の仏法のインドへの“還元”を主張した人は日蓮“唯(ただ)一人”であると言えるのではないだろうか。

まこと、日蓮こそインドの「オリジナルの『法華経』」の真髄を究め尽し、それを実践した「法華経行者」の一人であったのである。