

『法華経』と本覚思想

袴 谷 憲 昭

仏教は大乗。大乗は『法華』。『法華』は「方便品」。「方便品」は「退亦佳矣」の段なり。

本稿は、実は、今年の八月末にカナダのプリティッシュュルコロンビア大学で行われる法華学会に寄稿されたもので、その学会では、先方のスタッフによって英訳されたものを読みあげることになっているので、この日本語原文はいわば不要なものともいえるのであるが、後述するように、いろんな意味で日本語原文も公けにしておいた方がよいと考えるようになったので、ここにその全文をそのまま掲載することにさせて頂いた。そのために、「前文」を認めようと思いついてから気になり始めたのが当の『法華経』の「退亦佳矣」の場面だったのである。この場面を、私がはつきりと記憶に留めたのは、もはやその時期も明瞭に思い出すことができないような遙か昔であるが、その切っ掛けとなった我が国の古典がなんであったかも今は全く思い出すことができない。私の記憶にだけ残っているその古典によれば、宮中の一室みたいところで女官や貴公子がなにか議論をしていて、急にその一人が立ち去ったところ、女房どもが『法華経』のあの有名な場面を振って「退くも亦佳し」と言つて皮肉るといふような話なのだが、全くの誤りになっているかもしれない。私は自分の記憶が勝手に作り出したかもしれないそ

の場面の雰囲気から、この話は間違いなく『枕草子』にあると確信していたくらいであったが、あまりにも後日に恥しい思いをしてはと見え、ある時、図書館の書庫にあつて『枕草子』をパラパラと操つてはみたものの、それらしきものを見出すことはできなかった。国文の先生にでも聞けば、すぐにもわかる有名な一節なのかもしれないが、知らないものは知らないと白状しておくのも、今の場合、許してもらえそうに思う。大事なことは、その古典にあるのではないからである。ただ、かかる話は、『法華経』を読んだほとんどの人に、「退亦佳矣」の場面は、冗談にも通じるくらいに気になるところではあつたことを物語つていゝであらう。こんなことを考えながら、出典が分らないために自分の記憶を確かめようもない多少のイライラをどうにか宥めようとしていた時に、ふと浮かんだのが、冒頭の書き出しである。『枕草子』が記憶の奥にあつたためにかなり軽薄な文章になつていゝかもしれないが、要するに、この「前文」は、「退亦佳矣」の場面を中心に筆を進めてみることにしたい。さて、昔の記憶はともかく、今の私に特別気にかかつていゝことは、その場面において退いたものが五千人を超えていゝことなのである。この点に注意しながら、その場面を以下に示す羅什訳とサンسكريットからの拙訳とによつて、改めて確認してみてもら

いたい。

説此語時、会中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、五千人等。即從座起、礼仏而退。所以者何。此輩罪根深重、及増上慢、未得謂得、未証謂証。有如此失、是以不住。世尊默然、而不制止。爾時、仏告舍利弗。我今此衆、無復枝葉、純有貞実。舍利弗。如是増上慢人、退亦佳矣。汝今善聽、當為汝説。(大正藏、九卷、七頁上)〔中略〕

比丘比丘尼 有懐増上慢 優婆塞我慢 優婆夷不信

如是四衆等 其數有五千人 不自見其過 於戒有欠漏

護惜其瑕疵 是小智已出 (同上、七頁下、傍線袴谷)

そして、世尊がこの語を説かれた直後に、その時、その集会上り、五千人ほど (pañca-mātṛāṇi sahasrāṇi) の増上慢 (abhimānīka) の比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷たちが、座を立て、世尊の両足を頭に頂いて御辞儀をし、その集会から退出していった。というのも、「彼らは」、増上慢の不善根によって (abhimān-ākusāla-mūlena' あるいは abhimāna-kusāla-mūlena と読む写本があるほか、チベット訳は lhag pa'i nga rgyal gyis dge ba'i rtsa ba として「善根」が次語の自動詞の主語であるかのように続けて読むが、今はこの箇所¹⁾の読み²⁾の異同には触れない)、まだ得られていないものを得られたように想い、まだ理解されていないものを理解されたように想って、彼らは自分に傷のあること (savāna) を知りながら、その集会から退出していったのである。しかし、世尊は黙って「これを」承認した。その時、世尊は、若きシャーリプトラに次のように、「シャーリプトラよ。私の集会は、つまなぬものがいなくなり、価値なきものも去って、

信仰の中核 (śraddha-sāra) に定着した。シャーリプトラよ。彼ら増上慢のものたちがここから退出したことはよいことだ。それゆえにこそ、シャーリプトラよ。私はこの意味を説くだろう。」と語った。(Kern & Nanjio ed., p. 38, l. 12—39, l. 5) 〔中略〕

時に、増上慢 (abhimāna) の気持を懐き、信仰なき (śraddha) 、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷は、五千人を下らなかつた (sahasrāṇ pañca'nunakāḥ)。

〔三〕学において欠漏した、凡庸な知性 (bāla-buddhi) のものたちは、この過失を見ながら (sampāsyanta imam doṣam) 傷 (vraṇa) を秘匿して退出していった。(ibid., p. 44, ll. 7—10)

五千人を超える増上慢のものたちが世尊の集会から退出した右の場面の様子は、一読しただけで明瞭だと思うが、注意深く読むと、細かいところに意外に重要な読み³⁾の違いが露呈してくることに気づく。実は、右の引用末尾で「この過失を見ながら」と訳した “sampāsyantah (見ながら)” の箇所⁴⁾に当る異本には “apāsyantah (見ずに)” とするものもあるようである (Vaidya ed., p. 29, l. 20)。⁵⁾ 現行の漢訳三本のみならず、私が今手元に有する和訳も全てその読み方を採用している。しかし、私は、「この過失を見ながら (≡ 知りながら) 傷を秘匿して退出していった」からこそ、彼らを「増上慢 (abhimānika > abhimāna)」だと考えるべきだと思うので “apāsyantah” の読みは避けたいし、しかも、そうする方が前後に首尾一貫す

ることにもなると判断するのである。かくして、後者bの読み「この過失を見ながら傷を秘匿して」は、前者aの読み「自分に傷のあることを知りながら」に呼応していることになる。チベット訳のみは、aを“rang gi skyon shes te” (P. ed., Chu, 1863)と訳し、bを“nyes pa de dag mthong gyur nas // skyon nams yongs su shed pa'i phyir // (*idid.*, 22a7)と訳しているので、先の私の判断を支持する。

しかるに、自分の傷(過失)を知らないことが「増上慢」であるとする通念によって、テキストを統一的に読み改めてしまった典型的な例が、松濤誠廉・長尾雅人・円治昭義訳(以下、松濤訳と略す)の場合に認められるが、他に、岩本裕訳(以下、岩本訳)と渡辺照宏訳(以下、渡辺訳)とを参照しながら、a、bそれぞれに対する各和訳を列挙してみたい。

a 松濤訳：自分に欠陥のあることを知らないで(『大乘仏典』4、五〇頁)

岩本訳：自尊心を傷つけられたと思って(岩波文庫、上、八七頁)

渡辺訳：自ら疵瑾有りとするが故に(渡辺照宏著作集、第六卷、二二六頁)

b 松濤訳：この欠陥には気づかないで、(自分たちの煩惱の)傷あとを隠しながら(前掲、五七頁)

岩本訳：この欠点を見ないで、この瑕疵を大切にかかえて(前

『法華経』と本覚思想(袴谷)

掲、一〇三頁)

渡辺訳：其の過失を見ず、瑕疵を護惜して(前掲、二四二頁)

岩本訳に至ってはaとbとになんの脈絡もなく、aでは牽強附会の見本とでもいうべきか、原文とは全く関係のない「(自)尊心」までが、補われている始末である。もっとも、そうまでして“jñātv-”を守り安易に“ajñātv-”と改めず、「思つて」と当らずとも遠からざる読みを取った以上は、私なら、bの方も「この欠点を見て」と訳したに相違あるまい。しかし、それにしても、これほどまでに勝手な読み変えを見せつけられると、自分の過失を知っているからこそ、それを傷に感じつつも、その傷を秘匿して尊大に慇懃無礼に振舞ってしまうのが「増上慢」だと素直に考えることを、通念はいかに妨げているかと思ひ知らされざるをえない。ただし、それによしたのでは、あまりにも通念に漬り切つて、そこに甘えてしまうことにはしなないであろうか。少しでも考えれば、自分の過失を全く知らないために結果的に思い上つて見えるだけの人はあくまでも単なる無知者であつて、決して度し難い「増上慢」の人ではありえないことはすぐ分ると思うからである。単なる無知なら知れば直ちに改めうるが、知つていても改めようとしなない「増上慢」は、知れば知るほど開き直るだけに過ぎない。従つて、「増上慢」とは、今日風に言うなら、いくら言葉や論理によつて、その非を批判されその誤りを知るに至ろうとも、言葉や論理ばかりが全てではないとばかりに居直りを決め込んで従来の考え方を少しも改めよう

としない人のことなのである。

例えば、『論語』の「雍也篇」に、次のような一節がある。

冉求ぜんきゆう曰く、子の道を説よろこばざるに非ず、力足らざる也。子曰く、

力足らざる者は、中道にして廢す、今女は画なまれり。

孔子の道は立派でそれを知るの嬉しいが、実行すると自分には力不足だと述べる冉求は、いかにも謙虚そのもののように見えるが、それを孔子は冉求に向って自分で自分の限界を勝手に決めてかかっているだけだと注意したのである。この後、冉求がどうしたかを『論語』は記していないけれども、万一彼が孔子の言うことを聞かなかつたとすれば、冉求のような人もまた「増上慢」と言えるであろう。私が、なぜこんな話を覚えてるかというところ、私はいつでも自分の中に冉求を感じざるをえない生き方をしているからである。その意味で私は自らを「増上慢」と規定されても止むをえないと思っているが、私が『法華経』の徒でありたいと思うなら、それをなよりの恥としなければなるまい。

しかし、今、私は、自分のことだけを言いたいのではない。むしろ、私は、世の中においては、私のみならず、「増上慢」が圧倒的多数を占めているのだということを確認に指摘しておきたいだけなのである。世の中においては、正しいことはこれしかない一つの道を批判的に生きていく人は、必ず少数者でしかなく、いかにも寛大にかかる少数者に理解を示しながらも結局は自ら限った道をそれぞれ変えようとはしない多数者の反感を買うことが多い。『法華経』

「方便品」の五千余人も退出したあの場面は、まさしくそのことを物語っているのだ。うっかりすると、私の記憶していた限りでの古典のように、退いた人の方が少ないような気になってくるが、退出した人が五千人を超えていたということは、残った人はほんのわずかだったことの可能性の方を強く示唆する。

『律蔵』「大品 (Mahāvagga)」によれば、アンニヤータAnniyattaコーンダンニヤ (Anñatakondañña) 以下の五人の旧友が解脱した時に、世に阿羅漢は計六人、後にヤサ (Yasa) が加わって七人、更に、彼らにヤサの友人五十四人が加わった時に、世に阿羅漢は計六十一人だったと言われるようになる。その後、釈尊の神変に化せられて入団したカッサパ (Kassapa) 三兄弟の弟子千人と、師サンジャヤ (Sañjaya) の下を釈尊の縁起の教えを求めて門下の二百五十人と共に去ったサーリプッタ (Sāriputta、舍利弗) とモーッガラーナ (Moggallāna、目犍連) たちが加わって、仏教の出家者は計千二百五十人となったが、これと先の六十一人とが厳密にはどういう関係にあるのか私には未詳であるものの、とにかくこの数字は明瞭に仏教の出家者の記憶に刻み込まれて、その後の大乘經典などでも、釈尊が千二百五十人の比丘と俱なりき、と表現されていることは周知のことである。もっとも、その数字は、釈尊在世当時のしかも極初期のころであるから、後には出家者もかなり増え、『法華経』が書かれるころには、仏教も全インドに及んでいたことは勿論であるが、しかし、一度に教えを聞きうる集会の規模としては、いかに優

婆塞、優婆夷を含めているからとはいえ、五千人を超える人の集りは大きいといわなければなるまい。駒沢大学は一万人を超える学生を有するが、その半分を、構内では無理だから、駒沢公園に集めて教えを説こうとする場面を考えてみるがよい。恐らく、仮りにそれが可能だとしても、それがギリギリといったところであろう。『法華経』作者は、たぶんそのよう状況を充分考慮済みだったと思うが、だとすれば、そこから五千人余が退出するということは、大半が出ていってしまつて残りは極めて僅か、仮りにそれが創作上の世界だとすれば、作者はたった一人の自分のことだけを考へていたかもしれない。そんな作者が、既存の衆を頼んでその集団の代弁者として最大公約数的な主張を述べる人であるはずはない。それは、五千人を超える人の反感を買つたという場面設定だけからも明らかなことである。これに、『法華経』だけが正しい大乘を教へるといふ経自身の主張を加味すれば、これが、多数者の側に属する文化的事実を容認してしまつた人を書けるはずがないということも歴然としているだろう。『法華経』は、内容的にいえば、『律蔵』『小品』の細部に通曉していた人の筆になると思われ、従つて、当時、これを熟知しえた『法華経』の作者としては、その批判的な主張ゆゑに出家教団内の反感を買いながらも、なにが正しい仏教かだけを選ぼうとする言説を少しづつ周囲に浸透させていく「方便」にも長けた専門家としての出家者以外には考へられないのである。このことは、大乘仏教が成立するためには、その母胎たりうる在家者などの多数

者からなるグループの存在が前提されていなければならないという考へをとらなくてもよいということの意味する。

しかるに、私が知るかぎり、かかる前提そのものを疑つた学者は意外に少なく、私の常識に合致する見解として、左のような上田義文博士のものを指摘しうるにとどまる。

大乘仏教の成立の問題を論じているいくつかの著書や論文を見ると、在俗の信者たち（ある人々は進歩的比丘をも含むという）によつて初期の大乘経典が作られた、あるいは編纂乃至結集されたと記されている。このことは、云うまでもなく、般若経等の初期大乘経典が「信者」または「在家人」たちで書かれ得る程度のものであるという理解を含んでいる。それは、換言すれば、今日の学界においては、これらの初期の大乘経典の思想が、信者や在家人の手で書かれ得る程度のもつとして理解されているということの意味している。この点に私は疑問を感じると同時に、ここに重要な問題があることを思わざるを得ない。（「大乘仏教成立論に關する疑問」『福井博士頌壽記念・東洋文化論集』（一九六九年十二月）、一〇九—一一〇頁）

かく疑義を呈した上田博士は、更に、「私は大乘経典は、自ら未だ仏陀にまで至らない者が、仏陀の「真意と確信」した思想を「仏陀に仮託」した「作品」ではなく、自ら仏陀と成つたという自覚をもつた人が、自ら覺したことを、すなわち自己の経験を、思想として表現したものであると思う」（一一〇頁）と述べて、末尾近くで

は、現状肯定から発想する学者の陥りやすい通弊を次のごとく指摘している。

重要なことは、信ずる立場の人たちだけでは、大乘仏教の歴史は成立しなかったであろうということである。今日の日本には、仏に成った人は甚だ稀れであり、そして仏に成らねばやまぬという真剣な意欲の人も少ないようである。大部分が信ずる立場にあると見られるので、仏を信ずる立場の人たちだけで仏教教団が成立しているかのように見える。こういう日本仏教の現状を暗黙のうち背景として、インドにおける大乘仏教の成立が考察されるので、仏に成った立場というものが現実性をもって考えられなくなっているのではなからうか。元来仏に成ることを目的としていた仏教、特にそれを強調した大乘仏教を理解するのに、仏に成るという立場をすてて、仏を信ずるという立場でそれを受取ろうとしているのが、今日の日本の仏教学界の大勢なのではあるまいか。大乘仏教の成立に関する学界に共通な見解の中に、このことが反映しているのではなからうか。（一一三—一一四頁）

ここで、上田博士の用いておられる「信」とは、他の箇所（一一五頁）の記述から判断して、正しいことだけを知らんがために信ずる『法華経』のような「信仰 (śraddhā)」を意味しているのではなく、むしろ正邪の判断を骨抜きにするような私の近時の理解による「容認 (adhimukti)」のとき意味に近い（この「信」の問題については、拙著『本覚思想批判』、五五—八七頁、二二六—二七二頁、

同『批判仏教』、二七五—三〇四頁、及び、後者、三〇三頁に指摘した拙稿「如来蔵説と唯識説における信の構造」を参照されたい）ので、博士の御見解は、私が『法華経』の作者を、なにが正しい仏教かだけを選ぶようになった批判的な専門家としての出家者だと推定するのと抵触しないどころか、私の考えはむしろ上田博士に近いのである。上田博士は、大乘経典成立の背景に既存の在家的集団の必要性を想定することなく、却って、大乘経典は特定の個人が「自己の経験を、思想として表現したもの」と考えておられるわけで、この点には私も積極的に賛意を表したい。ただ、その個人が、私のように批判的な出家者とされるのではなく、「自ら仏陀と成ったという自覚をもった人」と規定され、その自覚の根拠が、過去の経典を正邪の批判ではなく自己の体験主義による解釈学 (abhisandhi) によって再解釈した唯識派の典籍『大乘莊嚴経論』『成宗品』に求められていることにはやはり限界を認めなければならないと思う。しかし、上田博士自ら指摘されたように、木村泰賢博士を始めとする名立る仏教学者の大半が、大乘経典成立の背景に在家集団の存在を暗黙のうち前提してしまっていた圧倒的風潮の中で、いわゆる学者の良心的常識が示された意義は誠に大きいと言わなければなるまい。しかるに、今、ほぼ二十年ほど昔の問題提起を顧みて、それが批判的に継承展開されることなく打ち過ぎてきた経緯を見ざるをえないことは極めて残念なことである。恐らく、上田博士が指摘されたように、我が国の仏教研究者の寄って立つ地盤が、「日本仏

教の現状を暗黙のうちに背景として、インドにおける大乘仏教の成立が考察される」ようなところに根差していたことに、かかる経緯の大きな原因の一端があったのかもしれない。

だが、このような我が国の仏教研究者のあり方に対し、近年、また別な視点から批判が示されることになったのである。サムイェーの宗論の研究を通じて、インド⇨チベット仏教と中国⇨日本仏教との本質的相違を知悉しておられる山口瑞鳳博士は、我が国の仏教研究者が後者の伝統を自明の出発点としてしまっている弊を次のように指摘されている。

わが国では、大乘仏教は即ち在家主義の仏教であると言う固定観念が強い。しかし、無常を悟ることよって我執の根元を自ら絶ち、人にも絶たせようと目ざす考え方と、エゴイズムを韜帯として成立している在家仏教の思想は矛盾概念そのものであることに殊更目をつむっているように見える。思うに日本仏教乃至は中国仏教の底流にあるものに足をとられた発想ではないであろうか。(『インド仏教における「方便」』『東方』第三号、一九八七年十二月、五二頁)

〔中国⇨日本仏教は、〕チベット仏教が伝えるインド仏教の教義から見れば、「方便」の本質が失われて、偏った利己主義の立場で字句の理解のみが伝えられているとしか言えないのである。

日本の仏教がたとえ伝統的にこのようにしか伝えないとしても、インドの仏教もそのように伝えていたとは言えない。既にみ

たように、このような基本的な概念の扱い方についての歴史的な記述を見れば相違は明かである。(同、五九頁)

右ような観点から、山口博士は、中国⇨日本仏教の伝統を自明の出発点としてしまった近時の代表的仏教学者として、平川彰博士と三枝充憲博士の見解を具体例として取上げて批判されている(この意味での山口博士の批判の重要さについては、拙著『批判仏教』、三一―三三頁を参照されたい)。三枝博士は、初期大乘仏教に關して独自の学説を提起された方ではないので、ここでは触れないが、平川博士は、大乘仏教成立の母胎を仏滅後の仏塔(stupa)信仰に淵源をもつ仏塔を中心とする在家集團(菩薩ガナ)の存在に求め、それに関して独自の成果をまとめられた方であるから、今は、平川博士に対する山口博士の論及の一節のみを左に示しておくたい。

平川彰博士の『インド仏教史』は今日の学界の代表的な著作であるが、大乘仏教は在家仏教であると言う視点が強く打ち出されているため、記述に従いにくい表現も見られるように思われる。たとえば、大乘仏教徒の依ったと思われる塔などが説一切有部の他に所属したと言う記録がある件を紹介しながら、部派教団への寄進銘のないものが多い点を意味ありげに強調している。この場合、寄進銘のないことは、たとえば法師とか菩薩のグループに所属したと言う意味にはならないことに注意しなければならぬ。むしろ、そのような証拠になる銘文に遭わないことは当該主

張に水をさすように思われる（同書「上」295—298頁、303—309頁、312頁）。（山口前掲論文、六四頁、傍点袴谷）

私は、『法華経』の「方便」を「便宜的方法」と見做されている（前掲、五九頁）山口博士の御見解にまで賛意を表するものではないが、平川博士の御成果に対する右のような批判は今後とも充分に考慮されていかなければならないものだと思つておられるのである。

右引用中で、山口博士が「意味ありげに強調している」と指摘された平川博士の主張の背景には、中国日本仏教の思想的本流をなす自己肯定的在家主義の「仏性 (buddha-dhātu)」思想に基づく在家集団の想定がある。この「仏性 (buddha-dhātu)」という語中の「性 (dhātu)」と、仏塔信仰の中身をなす釈尊の「遺骨 (sarira, dhātu)」とは、言葉上から言っても論理上から言っても等質なものを意味するのである。従つて、大乘仏教の根本思想が「仏性」にありと見做している平川博士が、その成立の母胎を「遺骨」崇拜（舍利信仰）に求めることは、論理的にも首尾一貫していることになる。私と一緒にカナダの同じ学会に参加する予定になっている松本史朗氏は、私どもがその発表原稿を書いていた二月末から三月始めにかけて、その平川博士の一貫性を批判してみたいと私に語っていた。だが、こんなことを書くと、私どもがつるんで示し合わせてなにか魂胆ありげに振舞っているように言う人も出てくるようになったので、余計はつきり書いておきたいが、私は同氏より先のような話を

聞いただけで、私の方はもともと既発表の自分の見解に多少毛の生えたようなことを書けばすむことだろうと思つていたから、むしろ締め切りの過ぎたところに慌てて書きあげて、松本氏よりも二、三日遅れでその草稿を送つたのだと思う。私どもが互いに相手の原稿を読んでもいないことは言うまでもない。

しかるに、私は、この『論集』の原稿の執筆依頼がくる前に、松本氏からその学会送付原稿を、枚数制約等で書き切れなかったことを含めて、「論評」欄に掲載したいと言つた話を聞き、自分もそうしたいと思つたが、自分のものは、どうみても聞いたところから推測する同氏のもののように充分に批判的ではありえないので「論評」欄には値しないと考え、通常の論文欄にまわすことにしたわけである。だが、私のその原稿は、当初から積極的に新たなことを書くこととは思つていなかった上に、英訳者の便宜を考え、最近ではほとんど試みたこともない横書きにしたため、筆も乗らずかなり説明的な文章に終始したように感じていた。実際、『論集』の寄稿のために再度読み直しても、その感じに誤りはなかったもので、今回それを、ただ縦組みに組み替えるだけで、そのまま掲載するに当り、少しでも体裁を調えるために、今、こうしてかかる「前文」を書き出している次第なのである。

さて、多少脱線してしまつたが、上述のごとく、私は、松本氏のカナダの学会への寄稿原稿がどのようなものであり、それがいかなる変奏を伴つて『論集』に現われるのかも知らないが、同氏より、

それが、「仏性」思想と「遺骨」崇拜についての平川博士の論理的
一貫性に対する批判になるはずだと伺いさえすれば、その批判の論
理性は私にはすぐ了解がつく。そして、第三者に対しては、「遺骨」
に関して、更に、既出の松本氏の『縁起と空——如来蔵思想批判
——』（大蔵出版、一九八九年七月）中の『般若経』と如来蔵思
想』（特に、二六四—二六七頁）を参照するよう勧めればよいこと
だと思っている。dhatu が「遺骨」を意味することは従来も指摘さ
れていたことであるが、「遺骨」崇拜が果して仏教かという批判的
見解が始めてそこに示されており、それを必ずや知って頂きたいか
らである。

ところで、「仏性」思想と「遺骨」崇拜が、本稿のテーマである
『法華経』といかなる関係があるかという問題が残っていると思う
が、このことは、いかに簡単に終ろうとも必ずや説明されねばなる
まい。つい最近も、私の『本覚思想批判』に対して完全に立腹した
読者から、「仏性」に関して中学生でも分かる四百語十枚程度の文
章が書いたら考え直してもよいというような論文を突きつけられ、
悩んだ末、それにお答えした時に、私は、この「仏性」思想と「遺
骨」崇拜のことを述べ、結果的にその方には分かってもらえなかつ
たものの、その時述べたことは今にして満更でもないと思ってい
るので、それを『法華経』に絡めて手短かに述べてみたい。

「仏性」(buddha-dhatu)とは、仏陀 (buddha) 即ち釈尊の基体
(dhatu) であるが、釈尊の遺骨 (dhatu) もまた、「仏性」と言葉も

『法華経』と本覚思想（袴谷）

同じであるがごとく意味も同じであると理解しなければならぬ。
しかるに、ここで最も大切なことは、仏陀≡釈尊と基体、あるい
は、釈尊と遺骨とは、敵対関係にあるということである。仏陀もし
くは釈尊とは、とりもなおさず正しいことだけを主張したその方の
知性や言葉を指すはずであり、「基体」や「遺骨」とは、その知性
や言葉の背後や根底にあって、前者を支えているものと考えられ
る。後に、中国や日本で「本覚思想」とも呼ばれるようになった
「仏性」思想とは、その後者の方を重んじることによって前者を骨
抜きにした思想である。簡単に言ってしまうえば、釈尊滅後に、その
人の正しい言葉を取るか遺骨を取るかという問題が生じた時に、後
者を取ったのが「仏性」思想であり、前者を取ったのが正しい仏教
にほかならない。しかも、前者の代表が、虚言なき正しい言葉しか
語らない釈尊を信じよと主張した『法華経』だったのである。だ
が、いずれが釈尊を信じよかの軽重が問われたときに、その人の言
葉を信じるか遺骨を信じるかでは、中学生でも前者だと答えると思
うが、大人の現実の世界では、後者が圧倒的多数になってしまふこ
とを『法華経』に絡めても思い知っておいた方がよいのかもしれない。

かかる現実のために、正しい言葉だけを選ぶようになった『法華経』
にも、時代を経れば経るほど遺骨崇拜が混入してきたのであり、こ
の点は、平川彰博士批判を通して、松本史朗氏によって厳密な『法
華経』自体のテキスト＝クリティックにまで批判が進められるので

はないかと大いに期待される。ここでは、その混入した遺骨崇拜を取上げるのではなく、『法華經』の原型ともいうべき、正しい言葉だけを選ぼうとするその批判性に引き寄せて、しばし感じることを若干の疑問点と共に書き記してみたい。

さて、よく耳にすることなのだが、『法華經』が正しいことだけを信じよと主張しているのはよくわかるにしても、一体『法華經』はその正しいことをなんだと言っているのかがよくわからないし、ひょっとしたらその正しいことを説いてはいないのではないかという非難とも疑義ともつかない意見が口にされ、それが『法華經』無内容論ともなって仏教学者の人口に膾炙する場合もある。私も、実はそのように思うのであるが、しかし、『法華經』が仏教専門家としての出家者によって説かれたとすれば、それが当然の帰結であり、しかもそれが正しい方法であったと私は思わざるをえないのである。というのも、かかる『法華經』作者の周りを直接取り巻いていた出家者は、過去の仏説を全て正しいと思って日夜学んでいる人がほとんどであったはずであるから、その主張者にしてみれば、後にはなにが正しいかを自分で考えて選ぶことが大切だと言うだけで充分だったと私には思われてくるからにはかならない。全てを正しいと思っっている人に向って、これだけが正しいというような選択を迫ればどういふことになるかを『法華經』作者は充分に知っていたにがら、全てが正しいつもりになって自分の周りの専門家に真に必要なのは、その選択だけだということを同じ作者は知り抜いていた

はずなのである。それが作者をして「退亦佳矣」という真実を語ることによって「増上慢」とはなにかということをも人に知らしめる手法を採らせたのではないかと私は思っている。しかも、『法華經』のかかる真実が多くの人々を引き付けることにもなってきたのである。

『法華經』の作者が仏教専門家としての出家者であったとすれば、彼が仏教の経律に通じていたことは言うまでもないが、わけても彼は、『律蔵』「小品 (Mahāvagga)」の「第一大犍度 (Mahākhandhako pathamo)」中「初誦品 (pathama-bhāṇa-vāra)」を『法華經』創作の下敷にしていたと思われる節がある。今後、できればそのいちいちを丁寧に論証してみたいと思うが、出家者の数が先に言及したように千二百五十人と明示されるのは、その「初誦品」よりはかなり後の、同じ「小品」の「第六葉犍度」中 (p. 220, l. 20: 南伝、第三卷、三八七頁) である。しかし、その数の計算は「第一大犍度」「第四誦品」あたりでも充分に可能であるし、後の仏教教団の伝承からいっても、この千二百五十人という数は『法華經』作者にも焼付いていたはずであるのに、『法華經』「方便品」は敢えてその数を千二百人としている。例えば「諸声聞漏尽阿羅漢阿若憍陳如等千二百人 (mahā-srāvaka Ajñātakauṇḍinya-pramukhā arhantaḥ kṣi-nāsravā dvādasā-vaśībhūta-sātāni)」(大正蔵、九卷、六頁上: Kern ed., p. 33, ll. 5—6) とか「千二百羅漢 (sata dvādasīme an-āsravā)」(同上、一〇頁上: *ibid.*, p. 57, l. 12) などのようにあ

る。なぜそうなったかについては、恐らく、彼らには他と違った千二百人という伝承しかなかったか、あるいは、その千二百五十人という数を正確に知りながら教えて五十人を外したか、という二つの可能性しかありえないように思われる。私は、密かに後者しかないので、論証しえたことではないが、外された五十人ほどが、『法華経』の原作者を支持する数に見合っていたのではないかと考えるのである。勿論、出家者千二百五十人とは、かつての釈尊教団の出家者数であるが、それを『法華経』作者の属した当時の出家者教団に適用すれば、その作者を支持した人数をそこから外しておくことによって暗にその人数を示しえたということが、あるいはありえたのではあるまいか。あまりにも穿ち過ぎと言われかねないので固執するつもりはないが、単純な感想として私見を披瀝しておくまでである。

さて、『法華経』作者の創作に際しての最も重要な下敷となった可能性の一つとして、先に「小品」「第一大難度」の「初誦品」を挙げておいたが、この「初誦品」は周知のごとく六話 (kathā) かならなっている。ウルヴェラー (Uruvelā) のネーランジャラー (Nērānjāla) 河畔から比較的大きく移動してバーラーナシー (Varāṇasī) に至ってアンニャータニコーンダンニャ (Aññātakonḍaṇḍā = Ajñātakauṇḍīya、阿若憍陳如) を始めとする五比丘に最初の説法をする初転法輪の第六話を除けば、第一話から第五話までは、かのネーランジャラー河畔をほとんど動くことさえない同じ場面であ

『法華経』と本覚思想 (袴谷)

る。このうち、内容的に最も重要な展開のあるのが、縁起を順逆に考察した (pāṭicasamuppādam anuloma-paṭilomaṃ manas'ākāsi) 釈尊を描く第一話と、梵天サハンパティ (Sahampati) の三たびの勧請 (ajjhesana) によって釈尊が説法を決意する第五話だといえる。この第一話から第五話までに至る日数を単純に合算すると一週間の八倍で五十六日となるが、『法華経』「方便品」では、この同一場面の日数が一週間の三倍の二十一日として記述される (同上、九頁下: *op. cit.*, p. 54, l. 13) に過ぎない。恐らく、これは、「方便品」の作者が、第一話から第五話に至る主要部分を、釈尊が縁起を考察する菩提樹 (bodhi-rukka) の下の二週間と、説法の勧請のあったニグローダ樹 (nigrodha) の下の二週間だと考えたためか、その出家者教団に伝承された『律藏』にはその時点で三週間以上の余計な付加箇所がなかったためかの、いずれかであろうと思われる。因みに、現行パーリ本では、第一話は「菩提の話 (Bodhi-kathā)」、第五話は「梵天勧請の話 (Brahma-yācana-kathā) しかし、ajjhesana が yācana に代えられているのには微妙な差異があるのかもしれない」と内容に因んで命名されているが、その中途の三話では、それぞれの話で瞑想の場となっている樹名が各話の題名として前面に躍り出ているのである。あるいは、後代の樹霊信仰が投影された結果なのかもしれない。ところで、ここでは、全く蛇足になるかもしれないが、梵天勧請に絡めて付言すると、「方便品」では、サハンパティに代って、釈尊に三たびの勧請 (adhyesana = ajjhes-

ana)を行うのは、シャーリプトラである。

しかるに、同じ『法華経』でありながら、理由はともかく、釈尊の縁起の考察にまつわる日数を三週間とする「方便品」とは対極に立つのが、「化城喩品 (Pūrvavāga)」といえる。この後者の品は、本稿中でも取上げたように、右に示した「初誦品」を擦るような形で縁起が仏教の中心の教えであることを示すのであるが、その説法主である大通智勝如来 (Mahāvījñānābhīhū) は、菩提樹下にいること第十小劫 (dasamam antara-kalpan) という天文学的数字にまで及ぶとされる (同上、二二頁中: *op. cit.*, p. 159, ll. 3-7)。しかも、この品の記述は、その肝腎な縁起を大通智勝如来が説き始めるまでに、品の半分以上を費してしまう。いわば、大通智勝如来の自内証の世界が拡大されていく傾向にあるのが、この品の特徴でもあるのだが、自内証だけの世界になってしまえば、自内証のうち完全に容認する『華嚴経』と変らないことになってしまうから警戒しなければならぬ。確かに、その名に「通 (adhīte)」という、必ずしも知性的とはいえない、超自然的神通力を塗り込めた如来の登場は、そのこと自体で多少とも怪し気なところがあると言えるのかもしれない。にもかかわらず、私が本稿中において、「化城喩品」を「方便品」の謎解きのために使ったのは、両品が内容的にも拮抗していると考えたからなのでは決してなく、文字通り謎解きのためには、『法華経』の新旧の作者たち（「方便品」がまずあって別な作者によって「化城喩品」が作られたと考えるからである）には共通し

て『律蔵』「小品」の「第一大健度」中「初誦品」に描かれる縁起の考察の場面が意識されていたであろうことを利用したまでにすぎない。従って、「方便品」が成立史的にみても内容的にみても『法華経』の基本（ここでは内部の新旧の問題はひとまず置く）であることを私が疑ったことは、いささかもないのである。

それにしても「前文」がかなり長くなってしまったが、本稿は、この「前文」冒頭で断ったように、今年の八月末にカナダのブリティッシュコロンビア大学で開催予定の法華学会に寄稿されたものである。この学会には、同大教授の飯田昭太郎博士によって招聘されているが、話が今のような形で突如実現の運びとなったのは、昨年（末の十二月十九日と二十日に行われた「駒沢大学国際仏教学会」に御出席の飯田教授が日本に滞在されたその年末から正月上旬にかけてであった。確か、駒大での学会が終了した直後の日だったかと思うが、急に飯田教授からお電話があり、数年来企画してきた法華学会が暗礁に乗り上げ、全く別途に企画を立て直したので、私と松本史朗氏にはぜひ参加してもらいたいというお話であった。私は断固お断りすべく応答していたが、私が最近批判している梅原猛氏も参加してもらえない方向にあるからというお話を伺い、同氏が私を相手にするなどということがあってもまずいと思ひ、私の方から逃げを打つようなことがあってもまずいと思ひ、梅原氏が参加し私を反批判することが確実になれば、その場合だけに限り私も参加させて頂きたいとお答えした。明けて正月三、四日だったと思うが、京都から

東京へ戻られた飯田教授からお電話があり、私には俄かに信じられなかったが、梅原氏が私の望む条件を受け入れたことを知り、私からはもはやお断りする理由は消えてしまい、結局、私はこの学会への参加を承諾してしまったのである。発表原稿は、日本語でよいから、四百字詰で四十枚程度、締め切りは二月末、論題は、拙著『本覚思想批判』などを頭に置きながら、『法華経』との関係を論じてもらえばよいということであったから、結果的には本誌の以下に掲載するごときものとなった。違うところは、本来横書きで書いたものを縦書きに改めたことだけである。私はその原稿を、締め切りは過ぎたが、三月八日(木)に書き上げ、その週のうちであったか、次週始めであったか、記憶は定かではないが、とにかく飯田教授宛に送付した。同教授からは、三月二十三日付の受領のお返事を頂いたが、その中には、私と松本氏の原稿のコピーを梅原氏を含む二人の日本の学者に送付したので、その両氏の反論を期待しているとも記されていた。その後、飯田教授からの連絡は、今のところなにもない。

ところで、私が学会参加を断り切れない理由でもあった梅原氏のことについては、結局、本稿では、註40で触れる程度で終らざるをえなかった。いくら学会が学者のお祭りであるとはいえ、『法華経』に関してなんらの学説もきちんと提起していない人の意見を取上げることが、当の学会を侮辱することになると思われたからである。学説以外の梅原氏の見解に対しては私も国内において既にある程度

批判を行っているわけであり、それをわざわざ全く関係のないカナダまでいってやるのは外国好きの梅原氏を喜ばせるだけにすぎまい。梅原氏の播き散らしている問題は、国際的であるどころか極めて国内土着的なものであるから、私としては、国内で、私の日本語による批判に日本語で答えてもらえばよいわけである。最も近時の同氏の多神教讚美に関しては、別稿「多神教讚美」批判」(『正論』七月号、一二四―一三六頁)を用意したので、それも含めてお答え頂ければと思う。

なお、本稿では、当初それが国外で発表されることだけを予想していたため、論旨に直接関係ないところでは、敢えて謝辞に類することは省かせてもらった。それが、本誌に掲載されるに当り、その欠を補い、島地大等『天台教学史』(明治書院、一九二九年)と福田堯穎『天台学概論』(三省堂、一九五九年)の存在は池田魯参氏に御教示頂いたことをここに書き記して謝意を表したい。

また、本稿では、註番号14を付した箇所において、「本覚思想」として「天台」という限定を外した用語が『岩波仏教辞典』で始めて現われるよう書き方をしてしまったが、その時はうっかり失念してしまい、後になってから、同項目が、早島鏡正監修『仏教・インド思想辞典』(春秋社、一九八七年)、四二五―四二六頁にも記載されていることを思い出した。この辞書は、各項目に執筆者の明記があり、この「本覚思想」の項目は田村芳朗博士の手になるものである。従って、本稿でも、多少とも年代が早く、しかも執筆者の明記

されている本辞典によるべきであったが、右のような粗忽により、かくなっていない非を記し、補足してお詫びしておきたい。

（一九九〇年六月十三日、「前文」を補足す）

はじめに

『法華経 (Saddharmapundarika-sūtra)』は、自ら述べることだけが正しい唯一の仏教であることを言明し、しかも、その言明がそのまま正しい仏教徒たらんとするものたちの信 (śaddhā) を問う形で広くインド以北の東アジア一帯に流布していったという意味において、古今を絶した最高の大乘経典であるということが出来る。仏教の北伝した地域において、仏教の正邪が厳しく問われる場合に、多く『法華経』が重要な役割を占めるのは、『法華経』だけが正しいとするその排他性が、かかる問題を峻別する際の試金石となってきたからなのである。

北伝仏教の重要な一角をなす我が国においても、『法華経』は普ねく流布したのであるが、その良い意味での排他性が根着いたとは決していえない。それどころか、むしろ日本文化の中枢をなしているのは、聖徳太子（五七四—六二二）に帰

せられる「和」の思想由来の寛容性だといわれ、しかも、かかる日本文化の特質を解明する手懸りとして最近急速にクローズアップされてきたのが「本覚思想」といわれるものなのである。

本稿は、上述したごとき意味での『法華経』と「本覚思想」とを対比的に論ずることを目的としている。『法華経』は仏教だが、「本覚思想」は仏教ではなく、前者は外来思想である仏教によって土着思想を排除するが、後者は土着思想と結託することによって土着思想を容認するものであるというところを論理的に指摘することができたとすれば、本稿の目的は達せられたことになるのである。

一 本覚思想の呼称と定義

田村芳朗博士は、岩波書店の日本思想大系9として『天台本覚論』が一九七三年に刊行された時に、その解説中に「天台本覚思想概説」を書き、この冒頭で次のように述べておられる。¹⁾

天台本覚思想というタームも新しいものであって、このころ使われることが多くなってきたが、しかし、まだ完全に定着するまでにはいたっていない。それというのも、天台本覚思想は、やっとな年になって各方面から注目されはじめたものだからである。天台本覚思想が日本の特に中世において、仏教諸宗のみならず、

修験道・神道、さらに一般の文芸思潮にいたるまで大きな影響を与えたこと、いわば、それらの共通背景として天台本覚思想が存することに気がつかれだし、ひいては、天台本覚思想の研究が必要だという声は諸方面からあがりだしたのは、つい最近のことからに属する。

田村博士は、「天台本覚思想」という呼称に因む研究の近況を以上のように紹介した後で、この思想に対して最初に注意を喚起した学者として島地大等（一八七五—一九二七）師の名を挙げている。島地師は、「日本古天台研究の必要を論ず」という論文において、奈良朝以来江戸期に及ぶ我が国の天台学を古天台と呼び、最澄（七六七／六—八二二）以前を上古天台、最澄から安楽派以前を中古天台、妙立慈山（一六三七—一六九〇）と靈空光謙（一六五二—一七三九）によって確立された安楽派以後を近古天台と称して三分し、⁽²⁾その古天台、就中中古天台の思想的特質を「本覚思想」に見出して、これが研究の必要性の一端を次のように論じられたのである。⁽³⁾

吾日本の思想史上に來りては、この本覚思想が一個の思想として一定の論理的組織を具へ、更に體檢内容として一定の批判を伴ひ、この思想の内容と形式とに關し理論實踐兩面の研討を経たる報告は、予不肖にして未だ他の教學史思想史上に見ざるところであつて、獨り吾日本古天台の教學に於てこれを認むるものである。之に加ふるに、吾日本に在りてはこの本覚思想を中心とし

て、平安朝の思想界を綜觀し得るのであり、次で源平鎌倉の新舊思想系統も、亦この思想を中樞として統論し得るのであつて、此に始めて日本の思想史は本覚思想にその最高標目を見出し、これを爾前に承け、これを爾後に及ぼし、古今に互りて一貫の體系を整へることが出来ることになる。

このように、島地師は、本覚思想をもつてすれば日本の思想史に対して「古今に互りて一貫の體系を整へることが出来る」と考えたのであり、その「本覚思想」そのものに対する規定は必ずしも厳密なものではなかったにもかかわらず、この同師による問題提起は、裕慈弘教授や田村芳朗博士に受継がれて研究されていったのである。しかるに、田村博士は、比較的近時の研究成果に属する上記の「天台本覚思想概説」において、この「本覚思想」の究極的形態を「顕現的相即論（理顕本）⁽⁴⁾」から「顕在的相即論（事常住）⁽⁵⁾」への展開のうちに見出し、その特長を、中国の華嚴学や天台学と対比させながら、次のように述べている。⁽⁶⁾

天台本覚思想における理顕本とは、まず真如・真心を根本の理として事象から超出させる。この点は、華嚴哲学と同様である。むしろ、華嚴哲学の影響によるものと考えられる。しかし、超出させた上で、事象を根本の理の顕現したものとして肯定してくるのである。これが理顕本の真意であり、また理顕本すなわち事常住とされたゆえんでもある。ここにいう事常住とは、現実の事象

こそが真理の生きたすがた（顕在）であることを強調したものであり、現実の全き肯定に立つて事ということを行ったのである。

そのように、天台本覚思想における理顕本とは、現実肯定の意での事常住と結びつくものであった。ところが、中国の華嚴哲学のみならず、事を重視した天台哲学においても、事の觀念は本来どおりであった。つまり、依然として否定的な意味に使われていたのである。したがって、理を超出させても、天台本覚思想の理顕本までにはいたっていないと評されよう。それは事↓理（從因至果、向上・上転門）の方向線のもので、天台本覚思想における理↓事（從果向因、向下・下転門）の方向線のものとは違うといわねばならない。

しかし、このような捉え方は、一見いかにも近代的衣装を纏った言葉で飾られていようが、所詮は、日本の中古天台以来の始覚本覚二門別伝口決の傳承の域を脱し切ってはいないことになるのである。二門別伝口決の傳承とは、湛然（七一―七八二）の弟子の行滿には教相主義の始覚法門が伝えられ、道邃には觀心主義の本覚法門が伝えられたが、その二流が我が国の最澄を経由して再び別伝としてそれ以降の日本天台の学派の上に展開されることになったとするものをいう。その伝統によれば、この二流中の前者が「從因至果の法門」と呼ばれ、後者が「從果向因の法門」と呼ばれるのであるが、田村博士の言うところの「事↓理（從因至果、向上・

上転門）の方向線」と「理↓事（從果向因、向下・下転門）の方向線」とは、如上の「始覚法門」の系列と「本覚法門」の系列とにそれぞれ符合しているだけにすぎないのである。しかも、その両系列に対する評価まで、田村博士のものと同類似するものが伝統的には確立していたのであるから、田村博士の主張には見かけほどの新しさはないと言わざるをえない。そのことをいささか知ってもらうべく、両系統に対する伝統的解釈を代表する福田堯穎師の記述⁽⁸⁾を以下に示しておくことにしたい。

〔支那と日本の天台教理の展開の比較を〕通じて言ひ得る事は、支那天台は始覚法門を主とし、日本天台は本覚法門を主とする傾向がある云ふ事である。勿論始覚、本覚と一住分つも、支那天台にも本覚思想はあり、日本天台にも始覚思想の相俟つ可きものあるは自明の事である。

蓋し始覚法門とは、吾人が修行に努力精進し、次第に煩惱を断じて悟りを開く事を説く所謂從因至果の法門を云ひ、本覚法門とは、之れに反して吾人の當今即下のこの姿、この儘、即佛であり、擧手投足即ち佛の作業、佛の威儀である、娑婆世界の現實當相が直ちに以て、常寂光土の三徳祕藏の所であると云ふ如く、現實の積極的肯定に立ち、所謂從果向因の法門である。

上に引いた田村博士と福田師の記述を比較するならば、見かけの新しさと古さに違いはあるものの、本質的な意味での

差異はほとんどないと言えるだろう。しかも、両者のような見方に共通する決定的な誤りは、始覚と本覚という対立やそれに見合った二系列の対立は決して根本的なものではないという視点を欠落していることであり、その結果、かかる二系列における程度の差異は、中国や日本の仏教界を席捲した『大乘起信論』によってもたらされたものだという批判的な反省を欠如していることなのである。しかるに、日本の土着思想を肥大させた「本覚思想」は、この『大乘起信論』縁ゆかりの考え方とは密接な関係を示すが、『法華経』だけを重んじた天台智顛（五三八―五九七）の思想とはいささかの関係もないということは必ずや銘記しておいてもらいたい。実際、智顛が『大乘起信論』にほとんど一顧だにしないことはよく知られた事実(9)のはずなのである。従って、「本覚思想」という呼称が『大乘起信論』直系の考え方を指す限り、そこから「天台」を連想させる限定語を一切排除すべきだというのが私の主張であり、その観点から、私は、最近、「本覚思想」を次のように定義する機会をもった(10)。

本覚思想とは全てが一なる「本覚（根源的な覚り）」に包含ふくまれていることを前提とし、しかもその前提は定義上言葉によって表現できないとする考え方であるゆえ、それは、言葉による論証も信も知性も関係なしに、ただ闇雲に相手にその考えを押しつける権威主義として機能するだけのものにすぎない。

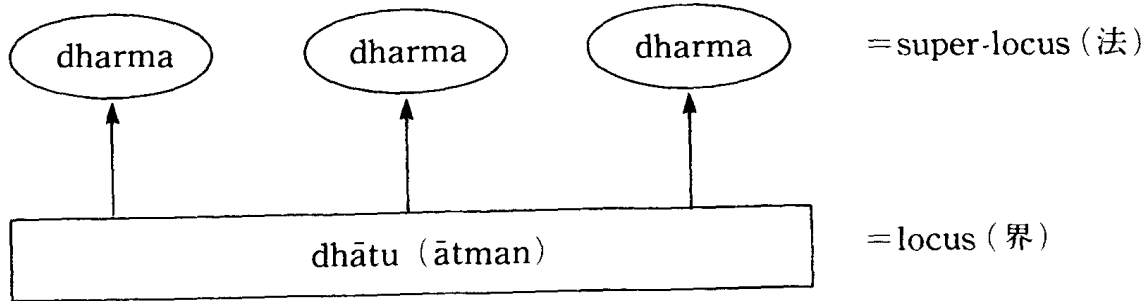
『法華経』と本覚思想（袴谷）

ここでは、この定義を利用し、本稿の立論に必要な用語を、「一なる本覚」と「全て」という両系列の対比において示しておくことにしたい。前者の「一」なる系列に属する用語としては、「本覚」「本」「体」「理」があり、後者の「全」なる系列に属する用語としては「始覚」「迹」「用」「事」があるが、「本覚思想」とは前者を基盤として後者が包容されている関係を指す。従って、私の規定する「本覚思想」である限りは、これに「始覚思想」を対立させるようなことがあっては断じていけないのである。なお、上に列挙した用語中、「本」と「迹」とは、『法華経』とも深く関与した分だけ、単純には処理できない側面もあるが、これについては後に触れるであろう。

二 本覚思想の非仏教性

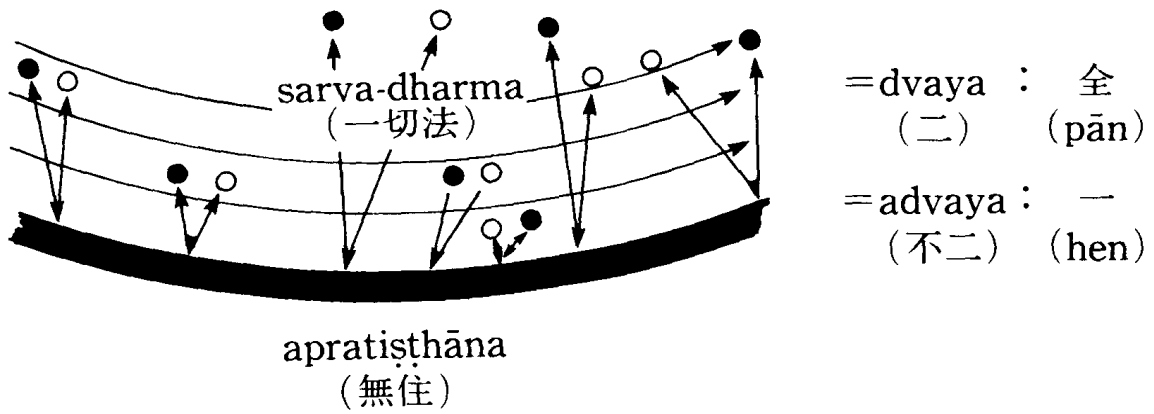
さて、直前に、「本覚思想」に対する私の定義を示したが、次に、この「本覚思想」の非仏教性を明らかにしてみたい。ところで、私が「本覚思想」を仏教ではないと主張する時に、決定的な影響を蒙ったという意味で看過しえないのが、松本史朗氏によって作業仮説的に導入された dhātu-vāda なる概念なのである。dhātu-vāda とは、同氏自身によって次のように定義(11)され、第一図のように図示(12)されている。

「一にして実在なる locus [dhātu、基体] が、多にして非実在



— 第一 図 —

始覚・迹・用・事



tathatā, dharma-dhātu, śūnyatā
 (真如) (法界) (空性)

本覚・本・体・用

— 第二 図 —

なる super-locus〔基体に依存しているもの〕を生じる。」と主張するものが dhātu-vāda である〔。〕

これを先の「本覚思想」の定義に適用すれば、「本覚」「本」「体」「理」の系列が locus、「始覚」「迹」「用」「事」の系列が super-locus ということになろう。もっとも、「本覚思想」においては、後者の系列を簡単に「非実在」と決め付けることはできないが、本質的な意味では、「本覚思想」も見事な dhātu-vāda を示しているということができるのである。しかるに、dhātu-vāda の高度に秀れた利点は、dhātu を認めるか認めないかによって、仏教であるかないかを明瞭に峻別できることにある。松本氏によれば、仏教とは、dhāt-
「ニとしての「我 (ātman)」を否定する「無我 (anātman)」説にほかならないから、dhātu-vāda を示すものは仏教では決してありえないものとなる。私は、この松本氏の問題提起を全面的に肯定した上で、先年、明確に dhātu-vāda の構格を示す『維摩経 (Vimalakīrtinīrdeśa-sūtra)』を仏教経典ではありえないと断言する見解を公けにした。その折に、第一図として示した(13)とき松本氏の dhātu-vāda の図を参考に、『維摩経』の示す思想構造を図示したが、その時の図に、「本覚思想」で愛好される二系列の用語を補って示したものが第二図である。

この第二図中において、黒く太く塗り潰され湾曲して上方

『法華経』と本覚思想(袴谷)

に延びようとする線は、無限大の円の円周の一部を表わしているつもりであって、その無限大の円は、全てを許容する文字どおりの「空 (śūnya, zero)」として機能する。事実、『維摩経』において、「空性 (śūnyatā)」は、「一切法 (sarva-dharma)」を包含する「虚空 (ākāśa)」に喩えられているのであって、それはまた、「無住 (apraśiṣṭhāna)」でもあり「真如 (tathatā)」でもあり「法界 (dharma-dhātu)」でもあるのである。この系列に属し、円周の一部の太い黒線で象徴してもよいような「不二 (advaya)」にして「一 (hen)」なる意味の用語が、「本覚思想」では「本覚」「本」「体」「理」などと呼ばれ、それを基盤として、「一切法」に相当する「二 (dvaya)」にして「全 (pan)」なる意味の用語が「始覚」「迹」「用」「事」などと呼ばれて包含され位置づけられているのだから、『維摩経』と「本覚思想」とは、全く思想的構格を等しくしていると言ってもよいであろう。現に、田村芳朗博士を編者の一人とする最新刊の仏教用語辞典では、「本覚思想」の項目が『維摩経』に基づきながら次のように簡明に説明されているのである(14)。

〔現実の世界における種々の事物や事象は〕、A B 二のわくで整理される。その A B 二は、それぞれ独立・固定の実体(我、自性註)をもって存在しているのではなく、無我・空のものとで、根底は不二・一体をなしている。つまり、A B 不二が真実相であ

り、永遠相ということである。維摩経びもけいに入不二法門品では、〈空〉のいいかえとして不二が強調されている。本覚思想は、まずA B不二の永遠相をつきつめていった。これが本覚思想の第一段階であり、第一定義である。ついで、そこから現実にもどり、A B二の諸相をA B不二・本覚の現れとして肯定するにいたる。これが本覚思想の第二段階である。

この説明中のAとBは、それぞれ、第二図中の小さな白丸と黒丸に相当すると考えてもらえばよいが、「不二」を強調するか「二」を肯定するかに応じて第一階段と第二階段の差が言われているにせよ、「本覚思想」としては、「不二」の強調なしには「二」の肯定すらありえないことが肝腎な点でなければならぬ。ところで、この項目の執筆者が田村博士御自身であるならば、その記述中には、博士なりの進展の跡が認められると評価してもよい箇所がある。それは、博士がかつて呼んでいた「天台本覚思想」なる語を独立した項目としては立てず「本覚思想」の項目だけに絞って、しかもその項目が「かつては時代区分の上から、中古天台思想とも称」されたと述べて、「天台」に纏わる痕跡をこの呼称から払拭しようとした気配が感じられることなのである。先に既に仄めかしましたが、智顛に由来する「天台」の思想は粉れもなく仏教であるにもかかわらず、「本覚思想」は仏教では全くありえないから、後者から前者を除外しようとする試みは、

いくら小さなものであっても高く評価されて然るべきものと思われる。

さて、「本覚思想」が『維摩経』の中心思想と軌を一にし dhātu-vāda の粉れもない思想構造を示していることが明らかになった以上、「本覚思想」が仏教ではないことを改めて論述する必要もないのだが、本稿のもう一つのテーマである『法華経』のことを述べる布石として、次に、なにが正しい仏教であるかという積極的な観点から、「本覚思想」の非仏教性を論じてみることにしたい。

『律蔵 (Vinaya-piṭaka)』大品 (Mahāvagga) の冒頭の一節を中心に既に指摘したことであるが、私は、正しい仏教とは、(1)縁起と(2)利他と(3)言葉という三つを重んずる思想であると規定している。⁽¹⁵⁾ dhātuとしての「我 (ātman)」を否定して「無我 (anātman)」説を主張した仏教は、(1)通念に従って (anusotagāmin) 空間化されがちな思考の元区である「場所 (ālaya)」に満足することを批判して時間的な「縁起 (paṭicca-samuppāda)」の考え方を提起し、(2)通念に逆った (paṭisotāgāmin) 自己否定の哲学を「利他」の実践において示し、(3)その批判の哲学を「言葉」によって論理的に表現しようとしたものなのである。⁽¹⁶⁾

中国において真に批判的な仏教者を代表する智顛は、(1)自然と(2)恣欲と(3)絶言とを重んじる中国の土着思想である老荘

を、(1)因果を認めず、(2)利他を欠き、(3)言葉が無視するとい
って批判する⁽¹⁷⁾が、その背景には、(1)縁起と(2)利他と(3)言葉
とを重んずる仏教の根本的思想があつたと考えられる。

しかるに、『大乘起信論』が突如として中国仏教界を風靡
するようになる以前に、そのインド的前駆思想とでもいうべ
き『維摩経』を愛玩し中国土着の老荘的伝統の容認を根本的
に改めることをしなかつた僧肇(三八四—四一四)は仏教者
とはいいながら、本質的には全く老荘の「道」の觀念に立脚
していたにすぎないのである。彼が、仏教の重んずる三つと⁽¹⁸⁾
は全く逆の、(1)自然と(2)自得と(3)無名を強調する⁽¹⁹⁾のも、彼
の非仏教的背景を物語るものといえる。その彼の非仏教的
「本覚思想」の完璧な前駆思想というべき理論こそ「本迹
(跡)」説にほかならない。しかも、この理論を見事に表現し
たものが、『注維摩詰経』の「序」に掲げられた「本に非ざ
れば以て跡を垂ることなく、跡に非ざれば以て本を現わす
ことなし。本と跡とは殊なりと雖も、而も不思議一なり。⁽²⁰⁾」
という有名な句なのである。

この僧肇の非仏教的「本迹」説を真直ぐに継承したのが吉
藏(五四九—六二三)であり、彼は『法華経』の解釈にもこ
の「本迹」説を導入することによって『法華経』を非仏教的
方向へ解釈する重大な役割を帯びたが、他方、智顛は、僧肇
の有名な句にしばしば言及しながらも、あくまでも仏教とし

ての『法華経』にこだわったために、むしろ導入された「本
迹」説の方が脱非仏教化を企むべく複雑に微妙に変化してい
くこととなった。この吉藏と智顛の問題については後述する
であろう。

三 『法華経』の主張と仏教

私見⁽²¹⁾によれば、思想史における真に画期的な「批判の哲
学(critical philosophy)」の誕生は、それ以前の土着的「場所
の哲学(topical philosophy)」を批判する人によつてもたらさ
れるが、爾後は、その「批判の哲学」を反動的に覆い隠そう
とする「場所の哲学」との確執として展開する。あたかも、
デカルトが、ラテン文化土着のスコラ哲学を批判して「批判
の哲学」を確立したが、彼の歿後三年にして生まれたヴィー
コが、それを隠蔽すべく「場所の哲学」を吹聴したごとくに
である。しかし、いかに両哲学の間に確執が見られようと
も、とにかく西欧においては「批判の哲学」が思想史の主流
を占めてきたのに対し、東洋においては「場所の哲学」がい
つも圧倒的優位を保ってきたために、「批判の哲学」の生態
がなかか見究め難い状況に置かれていたところに仏教の批判
性が蔑ろにされてきた現実的な理由があつたのかもしれない。

だが、いかに仏教の批判性が蔑ろにされてきたにせよ、先

に、『律蔵』「小品」に依つてみたごとく、仏教が、それ以前の土着的通念に逆つて (paṭisaṅgamin) (1)縁起と(2)利他と(3)言葉とを重視する「批判の哲学」を始めてインドにおいて樹立したものであることは認められてもよいのではないかと思う。しかるに、その批判性がほとんど隠蔽されかかるようになっていた時代に、再びその批判性を鮮明に意識して、如上の三点を新たな形で強烈に表現しようとしたのが『法華経』だったのである。

私は、近時、『律蔵』「小品」の「初誦品 (paṭhama-bhāṇa-vāra)」に関連して、「この最初の場面を真正面から意識して書かれたのが『法華経』の「方便品」だったと言わなければならぬのである。」⁽²²⁾と述べたことがある。実際、「方便品」の冒頭に示される一節は、「小品」のI・5・2節中に示される一段と文字通り一致していると言えるのであり、また、「方便品」の第三四頌は、「小品」のI・5・3節中に示される一頌とその発想の意図を全く等しくしていると見做しうるのである。⁽²³⁾そこで、『法華経』作者によって明確に意識されていたと思われる「小品」の「初誦品」の側から『法華経』を眺めてみると、前者において「知り難い (duddasa)」と言われている主題は明らかに「縁起 (paṭiccasamuppāda)」であるが、後者におけるそれは必ずしも明瞭ではない。しかるに、この秘せられ主題は、後者の「化城喩品 (Purva-yoga)」にお

いて、前者に示される十二支縁起と寸分も違わない順逆の縁起として明らかにされることになるのである。⁽²⁴⁾これは、恐らく、『法華経』の作者にとって、「小品」の「初誦品」が「昔のこと (Purva-yoga)」として明瞭に念頭に置かれていたためと考えられる。従つて、「方便品」においては、「昔のこと」である「縁起」が全く新たな批判的な形で明らかにされるのだという自負が経典作者にはあつたのであろう。このように見做すならば、批判的な仏教が示す三つの特徴中の(1)縁起は、「化城喩品」と相俟つて、「方便品」において説かれていると言うことができるのである。

では、他の二つはどうであらうか。(2)利他を示すものとしては、現在も「廻向文」として単独に誦誦されている「化城喩品」第五七頌⁽²⁵⁾を挙げる事ができるし、直接「利他」を述べる『律蔵』「小品」と合致する表現⁽²⁶⁾も拾い出すことができる。これらは、いずれも『法華経』の「一切皆成」の考えを示しているとみてよいが、しかし、その際に一番問題となるのが「皆成」の意味である。『法華経』以降の仏教は、この意味の解釈を巡つて、『法華経』本来の排他的批判性を継承した少数者と、それを妥協的に骨抜きにしてしまうような包容性を重んずる多数者とに二分されていったと考えられるが、『法華経』本来の立場からする「皆成」とは次のような意味でなければなるまい。特に、「方便品」によれば、『法華

『法華經』が説く大乘以外は仏教ではありえないから、仏教において正しく「成仏」したいと願うものならば、異った他の考えを捨てて必ずや『法華經』だけを信じなければならず、その「信 (śraddhā)」を持つことのできたものは皆んな例外なく「成仏」することができるだろう、というのが『法華經』の「一切皆成」の意味なのである。⁽²⁷⁾「仏性 (buddha-dhātu)」を想定することによって、「信」も問われることなく、いながらにして一切衆生が「理」として「成仏しているなど」という考えは、元来の『法華經』の夢想だにしないことだったと言わなければならない。

(3) 言葉について言えば、先に「方便品」冒頭の「知り難い (durjñeya)」の主題は必ずしも明瞭ではないと述べたが、文章の事実上の主語は「随宜所説意趣 (samdhābhāṣya)」とされていることに注目しなければならない。恐らく「化城喻品 (Pūrvayoga)」において昔のこと (pūrva-yoga)」として語られた「縁起」が今や「一大事因果 (eka-kṛtyam eka-karaṇīyam mahā-kṛtyam mahā-karaṇīyam)」として新たな言葉で語られることになったからである。この言葉は、縁起という時間そのものにおいて語られるために、永遠に実在する空間的な真理を不十分な言葉で写し出すといったような紋切型を取らない。⁽²⁸⁾『法華經』において種々の表現や比喩が多いのは、それゆえなのであるが、だからこそ、『法華經』は、真理は表現

し難いなどとは決して言わず、表現された言葉そのもの (śābdhābhāṣya) が知り難いと主張するのである。かかる真実の言葉 (bhūtaṁ vacam) を語り続ける如来に虚言 (mṛgā-vada) がないのは、『法華經』とすれば当然のことと言わなければならないまい。しかも、かく真実を語り続けるのが『法華經』の如来たちであるから、「寿命品」の釈尊ですら、姿も形も時間もない「永遠の今」の法身として無言の「理」に留まることと決してない「五百億塵点劫」の仏だとされるのも、如上の經典自体の「言葉」観と密接にかかわっているだろうと思われる。

このように、『法華經』自体を仏の真実の言葉として重視する『法華經』において、「言葉」という「方便 (upāya、戦略)」を駆使して始めて真実を説き明すという構成を取る「方便品」が、ある意味で、「寿命品」以上に重きを置かれているのは当然である。しかも、この構成の妙に捉えられ、それに忠実であろうとすれば、仮りに、「方便品」を含む前半の一四品を「迹」とし、「寿命品」を含む後半の一四品を「本」としたところで、この「迹」と「本」との関係、例えば僧肇の「本迹」説に見られるように、一なる後者から多なる前者が派出し、また前者が後者に没入するという、私の規定する「本覚思想」のような単純な二系列の関係と見做すわけにはいくまい。かくして、『法華經』に忠実であったた

めに、その科文に借用された中国土着の「本迹」説の方が、当の經典に引きずられて極度に複雑化してしまったという例が先に予告したごとく、智顛の場合に認められる。智顛の著作には、彼の没後に、弟子の灌頂（五六一—六三二）による、吉蔵の著作からの剽窃を含めての加筆改竄が多いことが、平井俊榮博士によって指摘されており、⁽²⁹⁾『法華経』の科文についても嫌疑はなしとしないので、本経に対する「本迹」の科文の創始を智顛に帰して自明のこととするのはむしろ危険なことかもしれない。その上、『法華経』と「本覚思想」とは論理的に真向から対立していると思われている私にとって、⁽³⁰⁾『法華経』だけを正しいと選び取った智顛を信じれば、彼が僧肇など見向きもなかったと論証される方がむしろ都合なのであるが、今は自分でそれを証する余裕も能力もないので、一応は、「本迹」の科文は智顛のものであるとして話を進めることにしたい。

智顛の『法華玄義』は、周知のごとく、「迹の十妙」と「本の十妙」の説明にその大半をさくが、後者において、「本迹」を論ずる場合に「理事」「理教」「教行」「体用」「実権」「今已」の六種を立て、その「本迹」説は微妙にしてかつ複雑であるものの、天台教学においては、六種中の「今已本迹」を最高のものとするのである。⁽³⁰⁾しかるに、上出の用語中、その中心に位置する「本迹」はもとより、六種の最後を

除く用語も悉く、『法華経』とは無関係に、智顛以前にも中国思想界を闊歩していた中国固有の思想術語で、いずれも空間的な上下関係のイメージを描きやすい言葉であることに注意しなければなるまい。これに反し、「今已」とは、その種の特的な用語ではなく、なににおいても、時間的な前後関係を表わす極普通の言葉なのであって、「今日所顕」が「本」であり、「先来已説」が「迹」であるのにすぎない。これは、時間としての縁起そのものを全ての人に言葉によって説き表わしている『法華経』自身から当然帰結していることなのであり、仮りに僧肇由来の「本迹」説を採用したのが智顛その人であったとしても、彼がそれに魂を売り渡してしまったことはなく、あくまでも『法華経』を忠実に選び取っていたことを思うべきである。

四 『法華経』の非仏教的解釈

さて、前節始めに、「批判の哲学」は必ず土着思想の批判として現われ、その後、それに対する反動として「場所の哲学」の巻き返しが企められると書いた。『法華経』は、まさに、大乘仏教における最初の「批判の哲学」だと言ってもよいのだが、この『法華経』と『維摩経』の前後関係については異説があつて、その前後はまだ確定されていないように言う学者もいる。⁽³¹⁾その異説は、平川彰博士によって提起されて

いるものであるが、⁽³²⁾恐らく、それに対して十分に納得した上で明確な支持を表明している学者はほとんどいないのではないかとと思われる。平川博士が、大小対立の排他主義の後に大小宥和の包容主義がやってくるとお考えなのは、これを、「批判の哲学」の後のみ反動の妥協的産物としての「場所の哲学」が浮上してくるとする私の見方に合致させうるとすれば、私見と全く一致するので、私も正しいと思う。だが、問題は、『維摩経』を二乗を排斥する排他主義、『法華経』を大小宥和の包容主義と判断した上で、前者が後者に先立つと見做しているその判断根拠の方にある。

平川博士が『維摩経』を排他主義だと決めつける根拠は、同経が二乗を大乘の理解できない「敗種 (sa bon tsing pa dang rul pa, dagdha-purika-bja)」⁽³³⁾の「とき」と見做しているからなのだが、『維摩経』においては、「敗種」の⁽³⁴⁾とき二乗もそれなりに仏教として許容されているところに問題があるのである。しかも、『維摩経』の許容する仏教とは、本稿の第二図で示したごとく、「多」なる三乗が、非仏教的な「無住」に類する「一」なる基盤に据えられることによって容認されている似非仏教なのであって、三乗がいずれも等しく非仏教的「無住」を基盤として有しているという意味では見事な包容主義を取りながら、その包容された内部で二乗は實際上「敗種」として除外されているにすぎない。かかる意

味での包容主義を示す『維摩経』に対して、『法華経』は、先にも簡単に言及したごとく、二乗を仏教とは認めない排他主義を取るが、正しい仏教だけを信ずるものは例外なく全て「成仏」できるという意味では、唯一の正真正銘の「一切皆成」思想を示しているのである。

以上のごとく、『法華経』こそ排他主義を示し私の言う「批判の哲学」を語っているのに対して、『維摩経』の方がむしろ包容主義を示し私の言う「場所の哲学」を語っているのだとすれば、平川博士のように排他主義の後に包容主義という展開を考える場合でも、通常一般的に認められているように、「種姓 (gotra)」や「界 (dhanu)」の痕跡すら留めていない『法華経』こそ『維摩経』よりもかなり早く先行していたと見做す方が論理的にもはるかに合理的だと言わなければならぬ。この点をしっかりと押えずに、居士が出家者を詰る^な『維摩経』の派手な演出に目を奪われていると、『維摩経』が思想史的に担った、批判的仏教を骨抜きにしようとする役割を見落してしまうことになるのである。

ここで、「批判仏教 (critical Buddhism)」を骨抜きにしようとする「場所仏教 (topical Buddhism)」の特長を、先に示した批判的仏教の三つの特質に絡めて具体的に指摘すれば次のようになろう。

(1) 時間そのものである縁起の深刻な選択を斥けるために、その

背後に永遠の「真如 (tathatā)」を想定することによって一切の事柄の空間化を企てること。

(2) 利他の願いに由来する厳しい自己否定を斥けるために、全てに「仏性 (buddha-dhātu)」があるとの想定のもとに、現状のままで全てが救済されていると錯覚させること。

(3) 言葉による鋭い批判を斥けるために、言葉を超えた実在を想定し、その具現者たる「法身 (dharma-kāya)」の権威のもとに、言葉軽視を押し進めること。

以上に示した「場所仏教」の三つの特長中のそれぞれにおける「真如」「仏性」「法身」こそ、松本史朗氏が dhātu と呼んだものにほかならず、また、私の規定した「本覚思想」に絡めていえば、「本覚」「本」「体」「理」といわれている用語にはかならない。『維摩経』には、上述した三つの特長中の用語でいえば、「仏性」のみはまだ使われていないが、「真如」や「法身」、あるいは本稿第二回中に示した「無住」「法界」「空性」などは、明らかに「批判仏教」を骨抜きにしようとする「場所仏教」の支えとなるキーワードとして機能しているのである。かくして、『維摩経』は、『法華経』に対する明確な対抗意識をもって、それに対する反動の思想として登場したと言えるのであるが、「本覚思想」は、その『維摩経』を愛玩した僧肇の系譜において形成されたものであることを、ここでもう一度想起しておいてもらいたい。

この僧肇を高く評価したのが三論宗の大成者吉蔵であるが、彼が『法華経』解釈に適用した「本迹」説には、智顛に帰される『法華玄論』的用語を用いれば、「今已本迹」的な考えは全くなく、「体用本迹」もしくは「理事本迹」的な意味での「本一迹多」の見事なまでに空間化された「本迹」説あるのみである。⁽³⁶⁾ その点でいえば、吉蔵は、僧肇の系譜に連なるものとして、「批判仏教」そのものである『法華経』自体を、己れの思想である『維摩経』的「場所仏教」に換じ曲げることに成功した筆頭の名譽を担えるのかもしれない。事実、彼が、『法華経』に解釈学を試みる際に最も苦慮したのは、『法華経』自身には「場所仏教」の刻印ともいえるべき「仏性」の語が見出しえないということだったのであるが、ヴァスバンドウ (Vasubandhu) の『法華経論』を読んで、『法華経』にも「仏性」ありと解釈しうることに自信を深めて狂喜したと伝えられている。⁽³⁷⁾

しかるに、この『法華経論』は、本来「一切皆成」を主張していた『法華経』を、あたかも『維摩経』が包容主義を取りながらも実際上は二乗を「敗種」として「成仏」から除外していたように、唯識の三乗各別の立場から、声聞「不成仏」を主張するものだと解釈したものである。その意味で、『法華経論』は、「仏性」という一つの基盤の上に別途の三乗を包容するものとして「四車家」的な解釈を示したもののな

であるが、かかる『法華經論』の性格の根本的解明と、『法華經』自身の中における非『法華經』的傾向とでも言うべき「四車家」的性質を示す「藥草喩品」の解明とについては、即ち公けにされている松本史朗氏の成果以上に付け加えるべきものをもたないので、全てそれらに譲らせて頂きたい。なお、声聞「不成仏」に関して、『法華經論』を重んじた吉蔵が、やはり、四種声聞中の五千の増上慢声聞と決定声聞とについて「不成仏」であると唯識の三乘（五姓）各別の立場に同ずる主張をなしていたことを確定し、また、吉蔵が従来認められていたような純然たる「三車家」ではなく「四車家」をも是認していたと新たに指摘した末光愛正氏の成果も重要である。ただ、ここで、その後者の成果に関していえば、「四車家」を是認してしまうことは、三乗をも「仏性」という一つの基盤の上に包容することを意味するから、本質的には「三車家」ではなく「四車家」であることを表明しているにほかならない。しかも、このように、吉蔵が「不成仏」を主張し「四車家」を本質的立場としていたことが明らかになつたことによつて、吉蔵の思想が、非『法華經』的であり非仏教的であり、むしろ唯識に近い立場を取っているというところが論理的にも事実的にも一貫した姿をもつて描き出されるようになるのである。

如上の僧肇に始まつて吉蔵によつて大成された三論教学

は、早くから我が国に伝わつて、聖徳太子に帰せられる「和」の思想の形成にも強い影響を与えたが、それについて宣伝される寛容性とは、上述の非仏教的基盤である「仏性」が『法華經』とは全く無関係に展開しきつた「本覚」や「本」や「体」や「理」に基づいて言われる包容性にすぎないと見做さなければなるまい。我が国において、『法華經』が普ねく流布したように見えながら、その実は非仏教的な「本覚思想」ばかりだというのも、『法華經』とは関係のない「本覚思想」の包容性が我が国の土着思想と容易に結託してしまつたからである。

おわりに

「本覚思想」とは、所詮は「場所仏教」にほかならないから、先に示した「場所仏教」の三つの特長を全て兼ね備えていることはいうまでもない。その各々の中心を占る「真如」「仏性」「法身」は、定義上、単に想定されているだけにすぎないものであつて、「場所仏教」という規定からいっても、批判的に論証されうるものではない。従つて、その中心は、単なる体験重視の權威主義によつて保証されるにすぎないものとなる。その体験重視の權威主義こそ「本覚思想」の「観心主義」として咲き誇つたものにほかならないのであるが、この「観心主義」によつて、かの中心が「本覚」とも呼ばれ

たように、また「道」とも呼ばれたのである。この「道」が体験重視の我が国の技芸に付されて、内容のない「家元」の權威主義ばかりが横行するのも、私の規定する「本覚思想」ゆえにほかならない。また日本人独特だといわれる「本音」と「建前」も、この「本覚思想」の一形態と考えてもよいのである。本学会のテーマ中に、「日本文化」という語もある以上は、これらのことについても言及すべきだったが、「日本文化」の特質を、自ら規定した「本覚思想」によって、批判的に考察することは、今後に俟ちたい。

（一九九〇年三月八日）

註

- (1) 多田・大久保・田村・浅井校注『天台本覚論』（日本思想大系9、岩波書店、一九七三年）、四七七頁。
- (2) 日本天台史に関する三区別や他の時代区分に関しては、別に、碓慈弘『日本仏教の開展とその基調（下）——中古日本天台の研究——』（三省堂、一九四八年）、一一一〇頁、田村、前掲書、四七八頁、末木文美士「天台本覚思想研究の諸問題」平川彰編『仏教研究の諸問題』（山喜房仏書林、一九八七年）、一四九―一五〇頁参照。
- (3) 島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」『思想』第六〇号（一九二七年）、一八九頁。
- (4) 「理顕本」とは「理によって本を顕わすこと」と説明されているが、『三十四箇事書』（前註1の大系本、一七六頁）では
- (5) 「理の顕本とは地獄を地獄と云ひ、餓鬼を餓鬼と云ひ、乃至仏菩薩を仏菩薩と云ふなり。」と述べられている内容からいえば、「本門実相」（同上書、一七四頁）に同じい。
- (6) 「事常住」の実例筆者未詳。田村博士は「事実相」と同じに扱っており、『三十四箇事書』（同上書、一七四頁）によれば「本門は事実相を談ずるなり。」と述べられている。
- (7) 前註1の大系本、五一―四頁。
- (8) 島地大等『天台教学史』（明治書院、一九二九年）、四五八―四六六頁参照。
- (9) 福田堯穎『天台学概論』（三省堂、一九五九年）、六三頁。
- (10) 島地前掲書（前註7）、一二九―一三〇頁参照。天台教学における『大乘起信論』の盛んな依用は湛然以降。
- (11) 拙著『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、八―九頁。
- (12) 松本史朗『縁起と空——如来蔵思想批判——』（大蔵出版、一九八九年（一九八三年））。カギカッコ内は再録論文の初出年時。上記拙著とこの松本著については、再録論文の場合は以下においても、この方法を採用する。）、三一―三頁。
- (13) 前掲松本著（前註11、（一九八六年））、五頁。
- (14) 前掲拙著（前註10、（一九八七年））、二二―三頁。
- (15) 中村・福永・田村・今野編『岩波仏教辞典』（岩波書店、一九八九年）、七四五―七四六頁。
- (16) 前掲拙著（前註10）、一〇―一五頁。
- (17) 以上については、前掲拙著（前註10、（一九八九年））、二九七―三〇〇頁参照。
- (18) 前掲拙著（前註10）、一三一―一四頁参照。なお、そこに記し

た池田魯參先生のお話には、先生の側に事実誤認があり、本当は、その御発表はもっと前に行われ、レジメも『宗教研究』第五四卷第三輯（一九八一年二月）、二七六―二七七頁に掲載されているとの訂正と連絡を後日頂いた。そのレジメにおいては、問題の三点は必ずしも明瞭ではないが、私自身も池田先生の御教示に従って拙著の誤認を訂正する次第である。

(18) この方面の研究は、最近、伊藤隆寿氏によって鋭意進められているが、ここでは、同氏の最も近時の画期的論文として、『格義仏教考——初期中国仏教の形成』『東洋学報』第七一巻第三・四号（一九九〇年三月）、五七―八九頁参照のこと。

(19) 「自然」と「自得」については、山田和夫「註維摩詰経」の僧肇注と老荘思想——僧肇と郭象——『仏教思想史』2（平樂寺、一九八〇年）の一六〇―一六五頁の記述を参照した上で、同、一六九頁の記述を読みたい。「無名」については、『肇論』中に「涅槃無名論」（大正蔵、四五巻、一五七頁上―一六一頁中）のあることを想起されたい。

(20) 「註維摩詰経序」、大正蔵、三八巻、二二七頁中。

(21) 以下の私見については、拙著『批判仏教』（大蔵出版、一九九〇年）、三―四六頁を参照されたい。

(22) 前掲拙著（前註10）、一二頁。なお二九頁、註21も参照されたい。

(23) 拙稿「場所 (topos) としての真如（発表資料篇）——「場所の哲学」批判——」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四八号（一九九〇年三月）、資料Ⅱbに示した Mahāvagga の箇所

『法華経』と本覚思想（袴谷）

を中心に「方便品」と比較されたい。

(24) 布施浩岳『法華経成立史』（大東出版、一九三四年）、二二四―二二七頁参照。なお、Mahāvagga (PTS ed.), p. 1, 1. 10-p. 2, 1. 1 2 Saddharmapūṇḍarīka (Kern and Nanjio ed.), p. 179, ll. 4-13 とを比較されたい。

(25) “asmākam anukampārthaṃ paribhūṇa vināyaka/ vayan ca sarva-sattvās ca agrām bodhiṃ spṛśemaḥ!” (Kern and Nanjio ed., p. 177, ll. 14-15): 「願以此功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」（大正蔵、九巻、二四頁下）。

(26) 宮本正尊「大乘仏教思想よりみたる法華経」金倉圓照編『法華経の成立と展開』（平樂寺書店、一九七〇年）、三三三―三四五頁参照。

(27) 奈良康明編著『仏教の実践』（日本人の仏教2、東京書籍、一九九三年）「第七章を除く全てが松本史朗氏の執筆」、一四六―一五四頁参照。なおこの箇所の斬新さについては前掲拙著（前註21、「一九八七年」カギカッコの表示方法については、前註11に準ず。）「一〇―一一頁、及び一五〇頁、註26参照。

(28) 以上の『法華経』に因む私の言語観については前掲拙著（前註10）、六〇―六一頁を参照されたい。なお、以下の「種々の表現」については、例えば “durbodhyam Śāriputra tathāgatasya saṃdhābhāṣyam/ tat kasya hetoh/ nānā-nirukti-nirdeśābhilāpa-nirdeśanair mayā Śāriputra vividhair upāya-ka-ūsalya-sāra-sahasrair dharmāḥ saṃprakāśitāḥ /” (op. cit., 39, ll. 10-12) に類する用例、「真実の言葉」については、

- 拙稿『維摩経』批判資料』駒沢大学仏教学部研究紀要』第
四六号(一九八八年三月)、資料4参照。
- (29) 平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』(春秋社、一九七
五年)、二一七―二二八頁参照。
- (30) 大正蔵、三三卷、七六四頁中以下参照。なお、前掲福田著
(前註8)、七七―七八頁、北川前肇『日蓮教学研究』(平楽
寺書店、一九八七年)、二〇九頁、三四〇頁、四一二頁も参
照。
- (31) 高崎直道『如来蔵思想の形成』(春秋社、一九七四年)、四四
三頁、註2参照。
- (32) 平川彰『法華経における「一乗」の意味』(前註26の金倉
編)、五七八頁参照。なお平川博士は、近時の「大乘仏教に
おける法華経の位置」講座・大乘仏教4——法華思想』(春
秋社、一九八三年)、一〇―一四頁においても全く同様の見
解を示している。
- (33) Oshika ed., p.191, l. 23: 羅什訳、大正蔵、一四卷、五四七
頁上: E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti* (Louv-
ain, 1962), p.258.
- (34) 前掲拙著(前註10)、二二二頁、及び、前掲拙稿(前註28)、
資料21参照。
- (35) 前掲松本著(前註11、「一九八六年」)、四頁に指摘されてい
るように、一闍提も仏性をもつが、「成仏」からは除外され
ていることを想起されたい。
- (36) 『法華遊意』、大正蔵、三四卷、六三六頁中、『法華玄論』、
同、三七〇頁中、三七一頁上など参照。なお、丸山孝雄『法
華教学研究序説——吉蔵における受容と展開——』(平楽寺
書店、一九七八年)、二三四―二五三頁、及び、平井俊榮
『法華玄論の註釈的研究』(春秋社、一九八七年)、二六〇―
二六八頁も参照されたい。
- (37) 奥野光賢「吉蔵の『法華論』の依用について——七処に仏性
ありの文をめぐって——」、『仏教学』第二一号(一九八七
年)、二九―五三頁参照。
- (38) 以上の二つの説明に関しては、順次に、松本史朗「唯識派の
一乗思想について——一乗思想の研究(Ⅱ)——」、『駒沢大
学仏教学部論集』第一三三号(一九八二年一〇月)、三二―
二九〇頁、前掲松本著(前註11、「一九八三年」)、三一―
三三四頁を参照されたい。
- (39) 声聞「不成仏」については、末光愛正「吉蔵の成仏不成仏
観」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四五号(一九八七年三
月)、二六八―二九〇頁、及び、これに対する奥野氏の批判
に対する再批判として、同「吉蔵の成仏不成仏観(四)」、『駒沢
大学仏教学部論集』第一九号(一九八八年一〇月)、三一
五―三三二頁参照。また、従来の「三車家」説の訂正につい
ては、同「吉蔵三車家説の誤りについて」、『曹洞宗研究員研
究生研究紀要』第一六号(一九八三年八月)、四二―六七頁
参照。
- (40) この寛容性を誤って高く評価する梅原猛氏に対する私の批判
については、前掲拙著(前註10)、一三五―一三七頁、二〇
九―二二六頁、前掲拙著(前註21)、四七―九二頁、三〇
五―三一八頁、拙稿「聖徳太子の和の思想批判」、『駒沢大学

仏教学部論集』第二〇号（一九八九年一〇月）、七七一—七二七頁参照。

〔付記〕 本稿の「本文」として掲載した原稿がいかなる事情で草されたかということについては「前文」で述べたとおりであるが、その学会は、飯田昭太郎教授による The 1st Vancouver International Summer Pacific Asia Conference, 1990 と同じ大きな企画の中での第二の催しとして、International Conference on the Lotus sūtra and Japanese Culture（カナダ国際法華経学会）との名称の下に、本年八月二十七日（月）、U・B・CのAsian Centreで開催された。私の原稿の英訳は、飯田教授と小本祥子氏のお手を煩わせ私の出発直前にテレファックスで送られてきたために、例えば「利他」を *altruism* と訳しても可かなどといった議論をする余裕はなかったが、一通りのチェックはすませて発表に臨むことができた。英訳を八月六日に受け取ったという松本氏は自分自身で修正を加えてタイプも打ち直すという熱の入れようで、当日の発表も素晴らしいものであった。学会自体は必ずしも盛会とは言えなかったが、私にはまるで「退亦佳矣」の実例を見るような思いがした。なお、学会とは直接関係ないが、「前文」で触れた出家者「千二百人」の問題は、「五百弟子受記品」などの記述をも考慮に入れて再考してみる必要があると感じている。それを将来に果さんことを願いつつ「前文」の粗忽に御海容を乞う次第である。

（一九九〇年九月十六日付記）

『法華経』と本覚思想（袴谷）