

法華經と日本文化に関する私見*

松 本 史 朗

*私は昨年末から今年の始めにかけて日本を訪問されたカナダのブリティッシュ・コロンビア大学教授、飯田昭太郎博士から、今年一九九〇年八月末に同大学で開催を予定されている法華經と日本文化に関する学会において、法華經と日本文化に関する私見”と題して発表するよう依頼を受けた。この御依頼に応じて著したものが本稿である。本稿は英訳され、発表は英語でなされるということなので和文の原稿をも発表しておく必要性を感じ『論集』に掲載して頂くことにした。

『法華經』と日本文化について、私自身の仏教理解にもとづいて、簡単に述べてみたい。ここで、私の仏教理解というのは、如来藏思想は仏教にあらざ”という主張によって端的に示されるものであるから、以下にこの主張の意味についても、関説することになろう。

一 『法華經』の思想について

『法華經』は数ある仏典の中でも最も重要なものと思われる。では、この『法華經』の思想とは、どのようなものであろうか。これについて、日本の仏教学界における指導的な学者である平川彰博士の御意見を紹介し、それに対して私見を述べてみよう。

平川博士の『法華經』理解の特徴として、(A)『法華經』に説かれる“一乘”を“三乗を統一するもの”と考えること、(B)『法華經』の“一切皆成”を『涅槃經』の“一切衆生悉有仏性”と同一視し、『法華經』の所説を如来藏思想によって解釈すること、(C)『法華經』成立の基盤に仏塔信仰を想定することの三点が認められる。

(A) “統一の一乘”と“選択の一乘”

平川博士は、『法華經』の一乘思想について、次のように言われている。

声聞・独覺・菩薩の三乗の修行者が、それぞれの修行を

なしつつ、しかも等しく成仏への道に進んでいることを明かすのが、方便品の趣意であり、これを「唯有一乘法・無二亦無三」と表現している。『維摩經』では、声聞乘は敗種として貶しめられ、成仏の期のないものとされる。しかし声聞や独覺を救うことのできない大乘では、仏の大悲に漏れるものがあることになり、完全な大乘とはいえない。声聞乘や独覺乘をも救いうる大乘でなければならぬとの反省が生じて、『法華經』の一仏乘の教えが説かれるようになったのであろう。すなわち大小対立の大乘が説かれたあとで、両者を総合する『法華經』の広い立場が現われたのであろう。⁽¹⁾

法華經の一乗には、声聞乘や緣覺乘を包擁し、融合する意味がある。……声聞乘の修行がそのまま成仏の修行になるといふ。……これは、声聞の修行を全く捨てて、菩薩乘に転向する意味ではなく、声聞乘の修行がそのまま菩薩乘の修行に生かされていくことを示している。⁽²⁾

この平川博士の解釈を簡単にまとめれば、『法華經』の一乗は、大乘・小乗または三乗の対立の後に生じたそれらを融合し統一する広い立場であり、それによれば、声聞の行を捨てて、菩薩乘に転向する必要はなく、声聞乘の修行はそのまま成仏の修行（菩薩乘）の修行になるというのである。

私は、この平川博士の解釈に賛成できない。私は『法華

法華經と日本文化に関する私見（松本）

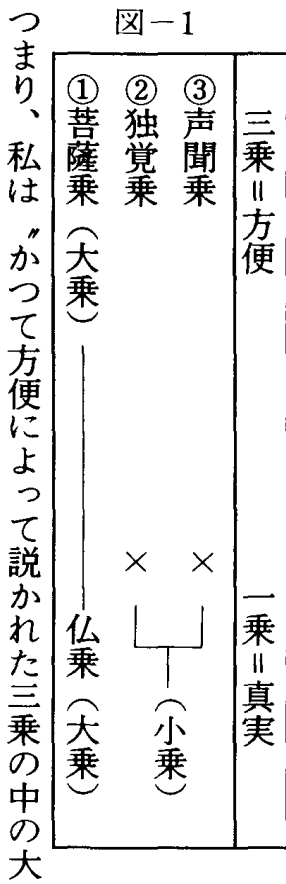
經』の一乗思想を、『法華經』の中核をなすと思はれる「方便品」の次のような經文にもとづいて解釈する。⁽³⁾

これらの導師（nāyaka）の声聞達のうちで、この私の教えを聞いたもの、彼等が偈を一つでも聞くか受持するならば、彼等すべてにとつて、菩提「を得ること」は、疑いない。⁽⁴⁾（第五三偈）

何となれば、乘（yana）は一つだけであるからである。というのも世間において、いかなるときも第二「の乗」は存在しないし、第三「の乗」は決してないからである。乗の別異性を説示するという、最高の人（仏）たちの方便を除いては。（第五四偈）

仏の知を説き明すために、世間の保護者は世間に生まれる。「その」所作（karma）は一つだけであり、第二のものには存在しない。諸仏は小乗（hinayana）によって導かない。（第五五偈）

これら三つの偈（P.46, II.9-14）にもとづく私の解釈を図示すれば、次のようになる。



乗、つまり仏乗だけが真実である」というのが、『法華經』の一乗思想の真意であると考えるのである。『法華經』の一乗思想というものは、三乗の存在ということをも前提としている。つまり、『法華經』成立の以前に、大乘を主張する『般若經』の原始形態⁽⁵⁾というものは存在し、その段階で、三乗の並存、または大小乗の対立ということが見られたことは、明らかである。しかるに、『法華經』の「方便品」に至ってその三乗中の大乘、仏乗だけが乗であるとされたのである。ここで重要なことは、かつて低い評価を受けながらも、一応は乗として認められていた声聞乗と独覺乗という二つの乗（二乗）が、いまや全く乗ではないと示された点である。「方便品」の一乗思想の核心は、二乗は乗ではない（二乗≠非乗）と説くことにある。では何故、二乗は乗ではないのか。乗という名に値しないからである。それでは、乗とは何であろうか。それは、衆生に仏智（*Buddha-jñāna*）を与えるもの、つまり、衆生を成仏させるものであるが、二乗はそうではない。故に、大乘、つまり、菩薩乗⁽⁶⁾、仏乗だけが乗なのである。

『法華經』の一乗思想は、古来より「二乗作仏」を説くものとされてきた。これは、声聞乗・獨覺乗の二乗に属する人々も成仏し得るという意味である。しかしこれは、彼等が、平川博士の言われるように、二乗のまま、つまり二乗

にとどまり、二乗を捨てずに、成仏し得るという意味では、決してない。彼等が成仏するためには、二乗にとどまっていたはず、必ず大乘に転向しなければならぬのである。この転向のことを中国仏教では「廻小入大」ともいうが、これは二乗が成仏するための必須条件である。しかるに、この大乘への転向では、「大乘（仏乗）だけが乗である」という「二乗」の教説を実質的内容とする『法華經』を聞いて信じることを以外の何ものでもない。従って、『法華經』を信じるものはすべて成仏するが、信じないものは決して成仏することとはできない、というのが『法華經』の基本的立場だと思われる。

ともあれ、二乗は教えとしては徹底的に無益な教えであり、乗ではないという意識は、「方便品」において一貫している。それを明示するものが、すでに示した「方便品」第五五偈であるが次のような、その羅什訳は、この偈の真意を正しく伝えていられると思われる。

説仏智慧故、諸仏出於世、唯此一事実、余二則非真、終不以小乘、濟度於衆生。（大正九、八上）

つまりこの羅什訳からは、次の様な等式が導かれるのである

二乗		「余二」		「小乘」	↓	「非真」
仏乗		「一事」		（大乘）	↓	「実」

従って、『法華経』一乗思想は、『融和』の立場でも、『総合』の立場でもない。それは、誤ったものはまったくの誤りであり、正しいものだけが正しいと主張するラディカルな『選択』の立場である。時代はくだり、国も異なるが、道元も全く同じ立場に立っている。それは『正法眼蔵随聞記』の次のような一節に示されている。

一日示して云く、人ありて法門を問ひ或は修行の法要を問ふことあらば、衲子はかならず実を以て是を答ふべし。若しくは他の非器を顧み、或は初心未学の人にて心得べからずとして、方便不実を以て答ふべからず。菩薩戒の心は、縦ひ小乗の器ありて小乗の道を問ふとも、只大乘を以て答ふべきなり。如来一期の化儀も亦同じ。方便の権教は実に無益なり。只最後の実教のみ実に益あり。しかあれば他の得不得を論ぜず、ただ実を以て答ふべきなり。

ここで道元は、ほぼ次のように言っている。僧侶は、人に仏道修行の要点を問われたときには、必ず、真実だけを答えるべきである。菩薩道の精神というものは、人がたとえ小乗を志して小乗の道を問うてきても、ただ大乘だけを答えるものである。仏陀の一代の説法も、同様である。方便の仮の教えはまったく無益であり、ただ最後に説いた真実の教えだけがほんとうに益がある。それ故、聞く人が理解するかしない

かは問題にせずに、ただ真実だけを答えるべきである。

ここには、「方便品」以来のラディカルな一乗思想、つまり、大乘だけが正しく、他はまったくの虚偽であり無益であるという立場が見られるであろう。

以上述べた私の一乗思想の解釈を、平川博士のそれと比べるならば、そこに大きな相違が見られることは、明らかであろう。平川博士は、小乗を捨てて大乘に転向するということ（廻小入大）の必要性を認められず、小乗の修行がそのまま成仏の修行になると主張されるのであるから、その一乗の解決は、次の図-2に示すようなものと考えられる。（私の解釈を図-3で示す）

図-2

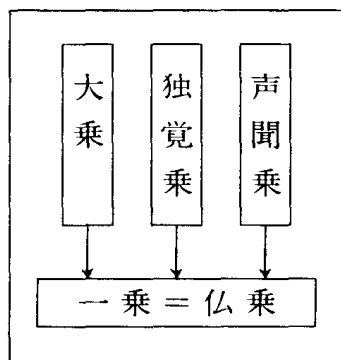
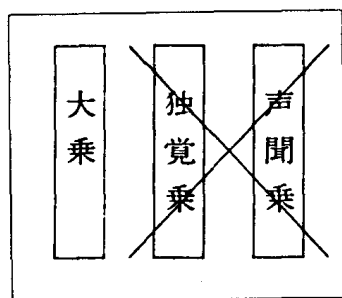


図-3



平川博士の「一乗」解釈は、「三乗を統合し統一する一乗」を想定するものと考えられるので、これを「統一の一乗」と呼び、私の解釈は小乗（二乗）を捨てて大乘を選びとることを「一乗思想の真意と見るものであるから、これを「選択の一乗」と名づけたい。

さて、右の二つの図を見れば、すぐに理解されるように、平川博士の解釈は、“四車説”であり、私のそれは“三車説”である。『法華經』の一乗思想を“三車説”でも“四車説”でもないと思なされる苅谷定彦博士は、“三車説”“四車説”という問題の設定の仕方自身が『法華經』に適合しないと考えられるようであるが、私はそのようには思はない。“三車説”か“四車説”かという問題は、一乗というものを、“三乗”中の大乘と同一視するか否かという純粋に論理的な問題であって、『法華經』の一乗思想を考察する際に、この問題を無視することは、不可能である。

では、“三車説”“四車説”の論争といわれるものが何故今日に至るまで終息しないのであろうか。それは、簡単に言えば、中国・日本の仏教史において、純粋な意味での“三車説”というものが全く存在しなかったからである。ここで、“純粋な三車説”とは、“如来蔵思想 = dhātu-vāda”にもとづかない”という意味であり、如来蔵思想 (dhātu-vāda) は“四車説”をその根本的立場とすると私は考えるからである。近代日本の仏教学者の説を見ても、『法華經』の一乗思想を明確に“三車説”と規定したのは、すでに半世紀以上前に、『法華經』の成立史に関して画期的な研究を示された布施浩岳博士ただ一人であったように思われる。私は布施博士の説を全て認めるものではないが、次の博士の主張について

は、基本的に賛成したい。

従って所謂法開会とは、超越の一乗に二乗及び菩薩乘の三乗を開会するのではなく、三乗と言はるる中の一乗即ち大乘（又は仏乘）に二乗を開会する意味に他ならぬ。⁽⁹⁾

ここで「超越の一乗」とは、言うまでもなく私の言う「統一の一乗」を意味する。この「超越の一乗」を拒否し、“三乗の一”を主張する布施博士を除けば、我国近代の仏教学者はすべて、『法華經』の一乗に、“融合”や“宥和”や“統一”を見出し、ある場合には明確な形で、またある場合には暗黙のうちに、“四車説”を擁護し主張してきたのである。⁽¹⁰⁾従って、平川博士の一乗解釈は、従来の日本の仏教学界の一乗解釈を代表するものであることは、明らかである。しかし、このような“統一の一乗”の考え方からは、“大乘だけが真実である”とする道元や、『法華經』だけが正しいとする日蓮の厳しい“選択”の立場は、決して導くことはできないのである。鎌倉新仏教の“選択”の立場は、それ以前の日本仏教で説かれた“融合”と“統一”の立場の批判として成立したのであるが、この“融合”と“統一”の立場を代表する天台と真言の両宗、とりわけ後者の天台本覚法門といわれるものは、如来蔵思想 = dhātu-vāda を思想的基盤としていたのである。従って、次に如来蔵思想の問題について論じることになろう。

(B) 『法華経』と如来蔵思想

平川博士が『法華経』の所説を如来蔵思想によって解釈されることはよく知られたことであり、この点に関しては、すでに苅谷博士による批判もある⁽¹¹⁾。その批判の妥当性については、ここで論じることをさし控えたいが、ともあれ、平川博士は、次のように言われている。

このように法華経には仏性の語はまだ現れないが、しかしその思想が、声聞授記、二乗作仏の教説によって示されているのである。したがって「一乗」は、一面では「教法」であるが、しかしその教法を成立させる根柢は、

悉有仏性の理念であると考えてよい。悉有仏性の認識なくしては、二乗作仏を説くことはできないと考えるのである⁽¹²⁾。

すべての者が成仏できる（一として成仏せざるはなし）（大正九、九中）という思想は、「悉有仏性」と同じ思想である⁽¹³⁾。

つまり、平川博士は『法華経』の「一切皆成」の立場を、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」の立場と同一視されるのであるが、これに対して私は、「如来蔵思想は仏教にあらず」と題する論文⁽¹⁴⁾において、これらの二つの立場は異なるとし、如来蔵思想は *dhatu-vada* であるが故に、決して成仏できない人々の存在を認める（一分不成仏）差別思想である、と論

じたのである。この私の主張を理解して頂くために、多少長くなるが、その論文の中心部分を若干の変更と省略とともに次に引用しよう。

如来蔵思想は平等思想だという通念を有する方に、まず考えて頂きたいのは、『大乘莊嚴経論』や大乘の『涅槃経』についてである。『大乘莊嚴経論』の三乗眞実説は、唯識派の立場を示すものとして有名であるが、この論の第九章第三七偈には、次の様に「一切衆生如来蔵」の語があることが知られている。

tadgarbhāḥ sarvadehināḥ (MSA, IX, 37) , *sarve sattvās tath-āgaragarbhā ity ucyante* (MSA-bhāṣya ad IX, 37)

にもかかわらず、同論第三章第十一偈は、「因を欠いたもの」(*hetuhina*)があると明言し、これを註釈 (MSA-bhāṣya) では、「涅槃の種姓を全くもたないもの」(*atyantāparinirvāṇa-dharmān*)と解している。

つまり、ここで注意すべきは、「一切衆生如来蔵」というテーゼと『法華経』の説く「一切皆成」とは、決してイコールではないということである。

同様なことは、『涅槃経』にも見られ、そこに「一切衆生悉有仏性」と説かれることは、永遠に成仏できない一闍提 (*icchantika*) の存在を認めることと何等抵触するものではな

い。『涅槃経』チベット訳（北京版 No. 788）から、二つの文章を示そう。

① 一切衆生に仏性 (buddhadhātu, sans rgyas kyi kham-s) があり、その性 (dhātu) は各自の身中に備わっている (shan)。衆生は煩惱の相 (nam pa) を尽してから仏になる。ただし、一闍提を除く。(Tu 99a6-7)

② 一闍提たちにも、如来蔵 (tathāgarartha) はあるけれども、「彼一闍提有仏性」大正十二、四一九b) 極めて厚い覆いの中にある。例えば蚕が自ら囲いを作っていて、出口を開けなければ、外に出ることができないように、如来蔵も、彼「一闍提」の業の過失によって、一闍提の中から出ることはいできない。それ故、輪廻の果てるまで菩提の因を得ない。(Tu134b2-3)

高崎直道博士は、『涅槃経』にしばしば現われる「一闍提を除く」という表現を「一切衆生悉有仏性」に対する除外例と解されるが、それは適切とは思えない。右の②に明示されるように、一闍提も確かに仏性（チベット訳：如来蔵）をもっている。では、「一闍提を除く」とは何の除外例かということ、それは「成仏」ということに関する除外例であり、①で言えば、点線部の一文からの除外例なのである。従って、ここにも、「一切衆生悉有仏性」と「一切皆成」がイコールではないことが示されたのである。

さらに世親の『法華経論』も、「一切衆生悉有仏性」を言いつつ、三乗各別説に立って「一切皆成」を否定していることは、すでに高崎博士の御研究によって明らかである⁽¹⁶⁾。すると我々は最早、「如来蔵」とか「仏性」というものを「成仏の可能性」であるとすると楽天的な理解にとどまることはできないのである。つまり、「仏性」「如来蔵」と「菩提の因」は明らかに異なるのである (dhātu·garbha ≠ [bodhi-]hetu·gotra)⁽¹⁷⁾。

では、如来蔵思想において「dhātu」とは何を意味するのであろうか。私は「dhātu」は「置く場所」を原義とし、哲学的には「基体」(locus) を意味すると考える。そこで以下に、如来蔵思想における「dhātu」の意味を明確なものとするためにも、私が如来蔵思想の本質的構造と考えている「dhātu-vāda」について、説明しよう。「dhātu-vāda」(基体説)とは、私が仮説的に用いる用語であるが、その構造は、次頁の図に示される。

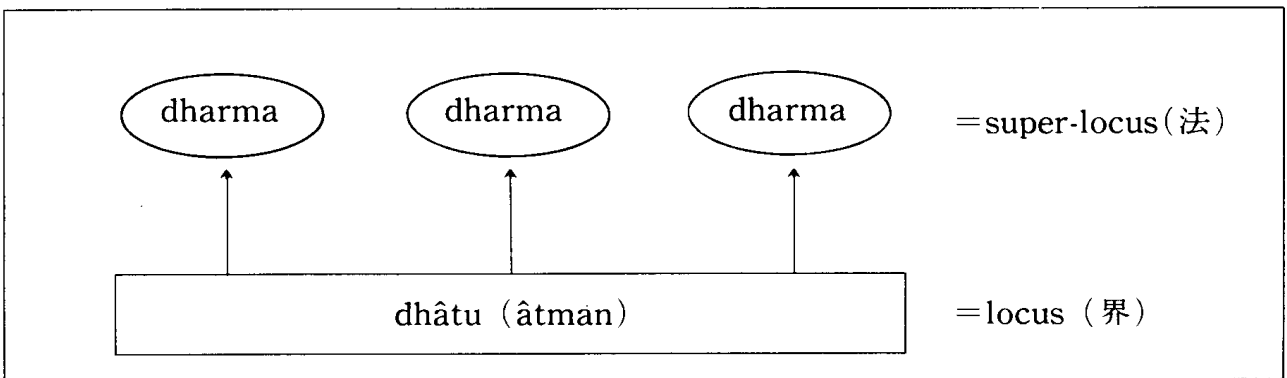
図に明らかな通り、一切は下にある「locus」、「以下」と略]と上にある「super-locus」、「Sと略」と二分されるが、「dhātu-vāda」の構造上の特徴を挙げれば、次の通りである。

① LはSの基体 (locus) である。② 故に、LはSを生じる「原因である」。③ Lは単一であり、Sは多である。④ Lは実在であり、Sは非実在である。⑤ LはSの本質 (arman) で

ある。⑥ Sは非実在ではあるが、Lから生じたものであるから、またLを本質とするから、ある程度の実在性をもつ、または、実在性の根拠をもつ。

以上の諸点について解説すれば、

①は言うまでもなく、“dhātu-vāda”の構造自体を決定する最重要の点である。②におけるSのLからの「出生」は、Lの基体 (locus) という性格・概念それ自体から導かれる。③と④について、Lを単一な実在と見るとき、Sはこれと異性質のものと思えるを得ない。さもなければ、LからSが生じることは無意味となる。⑤について、本質 (ātman) とは、“a”がなければbは生じない”という関係 (avinabhāva 関係) における“a”と考えられる。SはLがなければ生じないから。実際、如来蔵思想の代表経典たる『勝鬘經』と『涅槃經』は、Lを“ātman”



(我)と明言している。⑥は、“差別・区別の絶対化・固定化”を支える思想原理となる。五姓各別説もカースト制も、ここにその根拠を見いださう。何故なら、図ではLの上に三つの dharma が置かれているだけであるが、そこに永久に成仏できない一闍提、つまり無姓 (agotra) を含めた五姓という五つの dharma をSとして置くこともできる。その場合、「一切衆生悉有仏性」と「一闍提不成仏」は、矛盾することなく“調和”する。さらに、Sのところに、国王・人民・奴隷等の様々の階級をのせることも可能である。ところで、Sの“多性”は“dhātu-vāda”の構造上不可欠の要因であるから、決して解消されない。従って、所謂“現実”の差別はここに絶対化される。繰り返せば、Lの単一性(平等)は、Sの多性(差別)を解消するどころか、かえってそれを維持し根拠づける原理となる。これは、明らかに差別思想である。

以上、“dhātu-vāda”の構造を要約すれば、それは、「単一な実在である基体 (dhātu) が、多元的な dharma を生じると主張する説ということになる。簡単に「発生論的一元論」とか「根源実在論」とか呼んでもよいであろう。私は、『勝鬘經』にこの“dhātu-vāda”を典型を見いだし、その伝統が『法華經』『薬草喩品』に端を発し『華嚴經』『性起品』を経て『勝鬘經』において完成し『不増不減經』にいたる。

とを論じたが、⁽¹⁸⁾ dhātu-vāda、の基本的構造は、むしろ以下に示す『大乘阿毘達磨經』(MAS)と『現觀莊嚴論』(AA)の偈に簡潔に示されている。

① anādikāliko dhātuh sarvadharmasamāśrayah tasmīn satī gāhī sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca (MAS) 「無始時の界(基体)は一切諸法の「等しい」所依(基体)である。それがあれば、一切の趣はあり、また涅槃の証悟もある。」

② dharmadhātor asaṃbhedād gotrabhedo na yujyate ādheyadharmabhedāt tu tadbhedah parigiyate (AA, I, 39) 「法界(諸法の基体)は無差別であるから、種姓の差別は不合理である。しかし、「その基体に」置かれるべきもの(能依、super-locus)たる諸法は異なっているから、それ(種姓)の差別が説かれる。」

(梵文の下線部のうち、実線はLに、点線はSに対応する) この内、『大乘阿毘達磨經』の "tasmīn satī" (それがあれば) という locative absolute (絶対処格) は、"locus" に「基体」だけでなく「原因」(hetu)の意味もあることを明示している。また『現觀莊嚴論』の偈は、法界つまり "locus" の無差別を言いながら、最終的には現実の種姓または諸法の差別を述べることで終る、という如来蔵思想共通の差別思想を表している。

この「原理的な同一、無差別を言うことによって、かえって現実的な差別を肯定し、絶対化する」という構造は、如来蔵思想に基いた日本の本覚思想にも見られたのであり、この点については、袴谷憲昭氏の「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」という論文⁽¹⁹⁾に指摘された通りである。袴谷氏のこの論文は、道元の思想の根本を、本覚思想批判、如来蔵思想批判に見だし、この道元の根本思想が、その後の曹洞宗の歴史において、道元が批判した対象であった本覚思想によって、いかにとって代られて来たかを生々しく示したものである。

同様なことは、インド仏教についても起ったのである。私がかここで "dhātu-vāda"、として紹介した考え方は、実は釈尊その人が批判した対象であった。いうまでもなく、ウパニシヤドのブラフマン・アートマン論である。釈尊の批判した対象が "dhātu-vāda"、であったことを文献に即して証明することは今ここではできないが、しかし何よりも重要なことは、縁起説⁽²⁰⁾というものが、「唯一の實在たる万物の根源」を認める説、つまり "dhātu-vāda"、に対するアンチテーゼとしてしか意味をもちえないということなのである。従って、如来蔵思想 (dhātu-vāda) とは、仏教、即ち縁起説が批判した当の対象であったということになる。この様にして、如来蔵思想は仏教ではないことが示された。

図-5

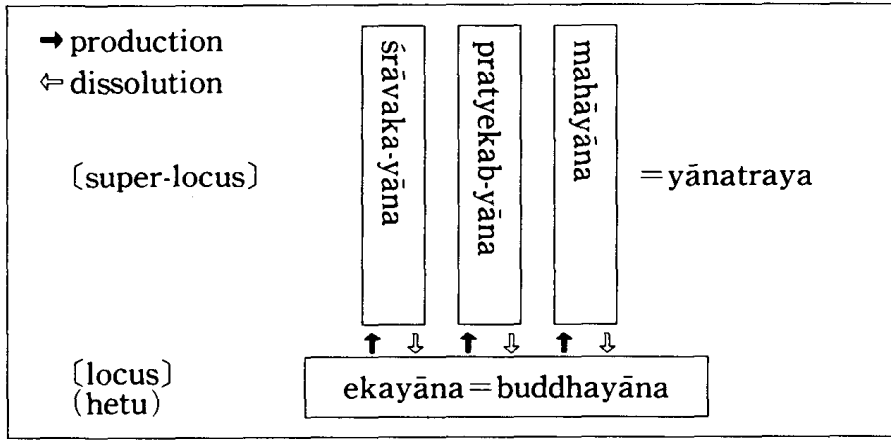
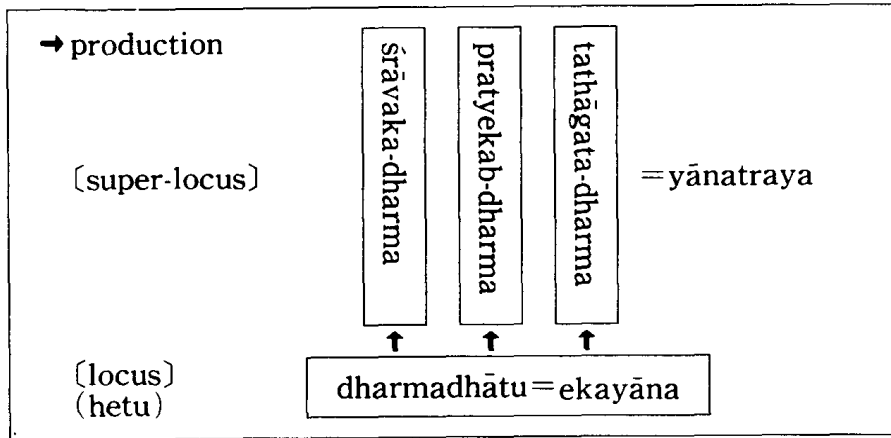


図-6



さて、以上の拙論からの引用によって、私が何故、如来蔵思想を dhātu-vāda と見なし、不成仏者の存在を認める差別思想と考えるかが理解されたであろう。

ところで、私がかつて dhātu-vāda という仮説を構想する際、重要な根拠となったのが、次に示す二の図であった。

この内、図-5は『勝鬘經』の一乗思想の構造を、図-6は唯識派の一乗思想の構造を示すために、私が作成したものである。私はこれら二つの図に示される考え方をともに dhātu-vāda と呼ぶものであるが、基本的には図-5から図-6への変遷ということ想定している。これら二つの図における最も重要な相違は、『勝鬘經』に関する図-5においては、一乗からの三乗の「出生」(production)とともに、三乗の一乗への「帰滅」(dissolution)が示されるのにかかわらず、唯識派に関する図-6では、そのうちの「出生」の側面しか示されないことである。従って、図-6には、三乗の区別が解消されない三乗各別説、三乗各々の gotra を認める gotra 論が示されている。

さて、二つの図にはもう一つの重要な相違がある。それは、図-5において「大乘」(mahāyāna)とあったところが、図-6では「如来の法」(tathāgatadharmā)となっていることである。これは実は、dhātu-vāda 文献というものが、四車説を根本的な論理としながらも、表面的には三車説を説いているように見える、という極めて重要な事実を示唆するものである。つまり、唯識派においては、一乗と三乗の問題が、実質的には、基体に相当する部分がオミットされて、超基体に当る部分においてのみ扱われるのである。言いかえれば、一乗と三乗に関する唯識派の人々の興味の視線

は、上方の超基体の部分にのみ集中するのである。そうすると、三乗は、相互に異なったものとして並存し、しかも言うまでもなく、大乘は声聞乘・独覺乘よりも優れたものとしてあることになる。これは、三乗の並存と、それらの間の優劣を認める点において、『法華經』の一乗思想が現れる前の状態に類似している。しかも、それよりもさらに悪いことには、三乗の差別・優劣ということが単一なる基体によって存在論的に根拠づけられ、固定化されているため、明確な差別思想が形成されているのである。この段階の dhātu-vāda を私は特に“gotra 論”と呼びたい。この gotra 論はすでに見たような dhātu-vāda の特徴⑥から導出される必然的帰結である。この gotra 論においては、“gotra”と同様、インド社会における家系をあらわす“kula”“vamsa”の語が極めて尊ばれたことが、その差別性を明示している。

本論冒頭に引いた平川博士の論述によれば博士は、声聞乘を敗種として貶しめる『維摩經』を『法華經』に先行する大乘対立時代の産物と見られるようであるが、“敗種”の語に示されるように、『維摩經』には、極めて差別的な gotra 論が認められ、しかもこの経は dhātu-vāda を説くものと考えられるから、『法華經』以後の成立であることは明らかである。

ではここで、dhātu-vāda 文献が四車説を根本論理とする

にもかかわらず、何故、三車説を説くのかという問題にもどろう。まず、世親の『法華論』についていえば、この論が dhātu-vāda を説く文献であることは、次の論述によって、明らかである。

「示現衆生皆有仏性」(大正二六、九上)

「諸声聞辟支仏法身平等」(大正二六、七上)

ここで「仏性」(buddhadhātu)、「法身」(dharma-kāya) は、単一な基体を意味するからである(それに対して「声聞」「辟支仏」「仏」は三つの超基体である)。しかるに、『法華論』は、論末の有名な言葉「破二明一」(大正二六、一〇中)に示されるように、明らかに三車説を説いているのである。

しかし、ここで注意すべきことは、『法華論』の「破二明一」と、私の言う三車説(図-3)とは、全く異なるということである。というのも、『法華論』は二乗が存在しないと言くものではなく、三乗の存在をまず認め、それらの間の差別、優劣を説くことにその真意があるからである。つまりこの論は明確に gotra 論にもとづくものであり、それを明示するのが、この論に見られる“四種声聞”の説なのである。この“四種声聞説”は、他の唯識派系の論書にも見られるものであるが、その基本的構想は、声聞を“決定声聞”、“増上慢声聞”、“応化声聞”、“廻向菩提声聞”の四種に分類し、この

内『法華經』で授記されたのは、後二者だけだとするものである。⁽²⁶⁾つまり、声聞を成仏するもの（成仏することが決定しているもの）と成仏しないもの（成仏しないことが決定しているもの）の二者に分類するのである。しかも、何よりも重要なことは、これらのうちの前者、つまり成仏が決定している二種の声聞は、実は本来は菩薩の *gotra* をもつ菩薩であったのであるが、今は仮に声聞の姿をとっているだけであると見る点である。従って、ここに「菩薩だけが成仏し、声聞は決して成仏できない」という唯識派の三乗各別説（一分不成仏説）が成立するのである。

このような *gotra* 論にもとづく大乘優位の差別思想は、実は『法華經』それ自体にも入り込んでいるのである。平川博士は、『法華經』に関して、「声聞乗の修行がそのまま菩薩乗の修行になる」という解釈を主張される際、しばしば羅什訳『法華經』の次の二つの文章をその論拠とされている。⁽²⁷⁾

- ① 「内秘菩薩行、外現是声聞」（大正九、二八上）
- ② 「汝等所行是菩薩行、漸漸修学、悉当成仏」（大正九、二〇中）

しかし、結論的に言えば、これら二つの文章は、明らかに私が上に説明したような *gotra* 論的発想にもとづくものであり、「菩薩だけが成仏し、声聞は成仏しない」という立場を示すものである。また、これら二つの文章を含む部分は、

『法華經』成立史の観点から見ても問題を含んでいる。①は、「五百弟子受記品」富樓那授記の一段に見られるものであるが、私はこの個所全体を後代の付加ではないかと主張される苅谷定彦博士の論証に基本的には賛成したい。⁽²⁸⁾②は「藥草喩品」に見られものであるが、この章が明らかに成立史的に問題を含んでいることは、その後半が羅什訳に全く欠落しているという著名な事実によって、明らかである（②が羅什訳におけるこの章の結末である）。苅谷博士は、羅什訳の存する部分に関しても、その大部分は後代の付加であるとして、本来の『法華經』から削除すべきことを主張されている。⁽²⁹⁾③の原典となる第四四偈は幸いにして、博士によって削除される部分に含まれていないが、それでも問題は全く消滅した訳ではない。

私は、苅谷博士の論証とは別に、この「藥草喩品」こそ仏教文献において *dhātu-vāda* が説かれる最初のテキストであると論じたのであるが、この主張の正否はともかく、私は、この章全体に一貫する *dhātu-vāda* の論理が、③にも認められると考えている。③に相当する梵文原典には、

これらの声聞達は、すぐれた菩提の行を行じている。
(*śrāvākāḥ... caranti ete varabodhicārikām*) [p.131, ll.11
—12]

と説かれており、これは仏陀の説法を聞いている声聞を、

“実は菩薩である”と規定するものだからである。このような考え方は、すでに述べたように、*dhatu-vada* にもとづく *gotra* 論なのである。

さて、平川博士によって注目された②は、中国における『法華経』註釈者の一人、吉蔵によってもやはり重要視されていたという事実以上に興味深いものはない。すなわち、吉蔵は声聞を五種に分類するが、そのうちの 하나가「内秘菩薩行外現為声聞」なのである。この声聞を彼は、「権行の声聞」とも呼ぶが、これは“本来は菩薩であるが、仮りに声聞の姿を現じ、声聞の行をなしている声聞”という意味であろう。末光愛正氏の研究⁽³¹⁾によれば、吉蔵は、『法華経』で授記を受ける舍利弗、四大声聞、そして富楼那を、この「権行の声聞」と見なすことが知られる。この吉蔵の考え方に従えば“本来菩薩であるものだけが『法華経』で授記され、成仏するが、本当の声聞は決して成仏しない”という *gotra* 論が成立する。吉蔵のこの解釈は、*dhatu-vada* 論者としての彼自身の思想的立場⁽³²⁾からすれば、全く当然なものであったと思われる。しかし、すでに説明したように、私は、如来蔵思想や *dhatu-vada* にもとづく吉蔵や平川博士の『法華経』解釈は妥当ではないと考えるのである。

(C) 『法華経』と仏塔信仰

平川博士は、『法華経』における仏塔信仰の意義を重視さ

れて、次のように言われている。

もし法華経がどこから現われたかと言えば、仏塔信仰の中から現われたと考えるのが、最も妥当な見方であると考える⁽³³⁾。

総じて博士は、大乘仏教そのものを仏塔信仰から発展したと考えられるようであり、大乘仏教成立の基盤は、在家的色彩のつよい非僧非俗の信仰者の集団である「仏塔教団」であった⁽³⁴⁾というのは、博士の有名な仮説である。また平川博士は、“*buddha-dhatu*”（仏性、仏舍利）という語を介する仏塔信仰と如来蔵思想との関連にも注目されている⁽³⁵⁾。博士は、

心の本性が純淨であれば、この本性が顕現するとき仏陀となるのであるから、この心性本淨の自覚に基づいて、成仏の願いを起こしうるであろう⁽³⁶⁾。

と言われるように、自性清淨心または仏性がなければ菩提心を発することはできないと主張される。これは、如来蔵思想なしには大乘仏教は成立しないという意味にもなる。私より見れば、このように、如来蔵思想というものを大乘仏教の興起にとって欠くことのできないものと見なされるかのような平川博士のお考えが、「仏塔教団」の仮説を形成するための思想的要因の一つであったのではないかと思われる。

では、以下に仏塔信仰に対する私の批判的見解を明らかにしたい。まず第一に、私は、『法華経』の原始形態に仏塔信

仰は基本的に存在しなかったと考えている。『法華経』成立史に関しては多くの説が提出され、未解決の問題が多いが、私は、しばしば最古の『法華経』と呼ばれる「方便品」の偈頌にみられる、仏塔と仏像に關説する部分⁽³⁷⁾ (vv. 789f) は後世の挿入であるとする布施浩岳博士の論証に従いたい。

次に思想的問題について述べよう。平川博士は、「仏塔信仰」という言葉を多用されるが、仏塔とは仏陀の遺骨を安置するための建造物であるという素朴な事実を忘れることはできない。つまり、仏塔信仰の内実は、遺骨に対する信仰（舍利信仰）であったという点に注意しなければならない。

では、仏陀の遺骨とは一体何なのか。この問いに答えるために、原始仏典の『涅槃経』と『涅槃』（nibbāna）という言葉の意味について述べなければならぬ。『涅槃』の語義について、私はこれを「消滅」「火が「消えること」と見る一般的理解を批判し、⁽³⁸⁾「離脱」「解放」「覆いごとりのぞかれること」とする解釈を提示した。つまり、「nibbāna」を“nirvā” (to blow out) の派生語ではなく“nirvā” (to uncover) という語によって示されるような“nirvā” (to uncover) の派生語と解したのである (nibbāna = nirvāti)。従って、私にとつて、『解脱』（vimukti）と『涅槃』は基本的には同義となる。この二つの言葉が仏教成立以前に存在していたことは特に重要であるが、この解脱思想の根本論理とは、アー

トマン（精神）の非アートマン（肉体）からの離脱・解放ということである。従って、『解脱』というものは、蛇が古い皮を捨てるように、アートマンが、それを覆っている肉体を捨て去ることによってのみ獲得されるものであるから、解脱思想とは(a)我論 (ātma-vada) にもとづき、(b)死を理想とする立場であることになる。このような立場は、ジャイナ教の解脱思想に、最も典型的に認められるであろう。

このように我論にもとづく『解脱』と『涅槃』の観念は、原始仏典の中に、いわば誤って導入された。それを端的に示すのが、仏陀の死を扱う『涅槃経』である。この経典において仏教徒達は、仏陀の死を「アートマンの肉体からの解脱」として解釈することに何の不都合も感じなかった。この『涅槃経』が明確に我論にもとづいていることは、有名な「アートマン抛りどころとすべし」 (atta-dipa viharatha) [DN, II, p. 100] という教説⁽³⁹⁾に端的に示されている。これは、肉体の死滅以後も、アートマンは肉体から脱却して常住不滅なものとして存続するので、それに依存すべし、と説いたものである。

この『涅槃経』は、単に「アートマンの常住」（これは後代の仏教では「法身常住」という語によって示される）を説いただけではなく、そのアートマンとは具体的には遺骨である⁽⁴⁰⁾として、遺骨崇拜を正当化した点でも重要である。す

なわち、この經典には、「遺骨だけが残った」(sariṇā, eva avasiṣṣinsu) [DN, II, p.164] という重要な文章があるが、これは仏陀の遺体を火葬に付した後、遺骨だけが残ったことをいうものである。では、この遺骨 (sariṇā) とは何であろうか。それは、火葬にもかかわらず消滅せずに存続し、かつその後も永遠に存在し続けると考えられるもの、つまり、アートマンと同一視されていることは、明らかである。このアートマンと同一視された遺骨が、*dhātu* と呼ばれ、大乘の『涅槃經』において、「如来蔵」「仏性」とされることに少しも論理的飛躍はない。これらの語は全て永遠不滅なるアートマンを意味するからである。以上の論述をまとめれば、仏塔信仰とは、遺骨崇拜を内実とするもので、その遺骨とは思想的には、永遠不滅なるアートマンを意味する。従って、仏塔信仰は、縁起説（無我説）という仏教本来の立場からは、容認されるべきものではなく、そのためそれは在家信者——彼等がどの程度まで非仏教徒ではないという意味での仏教徒であったか最早知る由もない——に託されたのである。

しかるに、『法華經』には、この仏塔信仰・遺骨崇拜を明確に否定する立場が認められる。『法師品』と『分別功德品』にそれらに対する批判的な論述が認められるのは、周知の事実である。⁽⁴¹⁾しかし、何よりも重要なことは、『見宝塔品』における多宝如来の描写である。つまり、釈迦如来が多宝塔の戸

を開けて見ると、中にあったのは遺骨ではなく、生き生きとした肉体をもった生身の仏が坐していたというのである。この問題に関し、荻谷定彦博士の真に画期的な研究を無視することは許されない。即ち博士は、最早三十年近く前に、多宝如来の肉体を形容する「乾からびた肢体をもつ」(Parisuska-gātrah) [p.249,1.5] という語を、中央アジアの写本に従って、「乾からびていない肢体をもつ」(apariśuska-gātro) に訂正し、そこに見られる仏を、美しい肉体をもって永遠に生きつづける仏であるとし、⁽⁴²⁾さらにその仏のあり方は法身仏的であるよりは、報身仏的である、と論じられたのである。⁽⁴³⁾この荻谷博士の論証と主張には、全面的に賛成したい。この永遠に生きつづける仏のイメージが、『如来寿量品』の「久遠実成の仏」に反映していることは言うまでもないであろう。

ただし私は、荻谷博士は若干異なつて、『見宝塔品』に示される『法華經』の立場は仏塔信仰を否定したのを見るのである。つまり、『法華經』は、遺骨によって象徴される「死」と、この「死」を理想とする「涅槃」の思想を明確に否定し、永遠に生きつづける仏陀（久遠実成の仏）の存在を説くものと考えている。しかるに、『大乘涅槃經』は、『法華經』の出現にもかかわらず、相変わらず遺骨 (dhātu) とアートマン、さらに「死」の理想に執着して如来蔵思想、つまり、*dhātu-vāda* を説いたのである。如来蔵思想によって

『法華経』を解釈することが、いかに大きな誤りであることか、以上の論証によって示されたであろう。

二 日本文化について

日本文化の全般に対して、私は、論じる素養を持っていない。しかし私は、如来蔵思想にもとづく日本文化論を認めることができない。この種の日本文化論は、日本文化の "identity" を楽天的に確立しようとする際、日本においていつの時代にも繰り返されるものであるが、それは、(a) 人間よりも自然を讃美する自然主義 (↓ 草木成仏) となり、(b) 論理や知性よりも直観や体験を重んじる非合理性主義、体験主義 (↓ 禅・密教の礼讃) となり、(c) 個よりも全体を重視する全体主義、国家主義 (↓ 和の思想⁽⁴⁴⁾) となり、(d) 絶対主義的一神教よりも相対主義にもとづく多神教を讃美するアニミズム (↓ 草木成仏) の礼讃となつて、現われる。如来蔵思想に立脚した日本文化論のこれらの諸特性は、すべて一九三七年に日本の文部省から出版された『国体の本義』に認められる。特にこの書物において十七条憲法等にもとづく、和の思想⁽⁴⁵⁾ が全体主義、国家主義の意味合いにおいて強く主張されているが、この同じ、和の思想⁽⁴⁶⁾ が今日の日本における日本文化論を代表する梅原猛氏によつても、如来蔵思想や、草木成仏⁽⁴⁶⁾ や多神教などとともに、繰り返し主張され讃美されているこ

とに、注意したい。

この種の日本文化論は、多かれ少なかれ、西洋の合理主義、個人主義、人間中心主義、一神教 (ユダヤ・キリスト教) は今やとりかえしようもなく没落し、それらによつては最早人類を現代の危機から救うことはできず、それらと対比された自然讃美の東洋思想、特に日本の、和の思想⁽⁴⁶⁾ によつてのみ人類の救済はあるという認識を、共通の前提としてい

る。しかし私がここではっきりと述べておきたいことは、日本人の特性は、何も自然と調和し合一することにあるのではないということである。日本人は常に草花を眺めてウットリしている訳ではない。我々は、植物のごとき人間ではないのである。我々日本人の本質は、西洋の人々と同様、考えることにあるのである。如来蔵思想家であつた中国の禅僧、摩訶衍 (Mahāyāna) が、サムイェー (Sam yas) の宗論で主張したように、⁽⁴⁷⁾ 考えないこと⁽⁴⁷⁾ が人間の理想であるというなら、我々は生きることとを止めて、石になったり、遺骨になったりした方がよいであろう。近年、⁽⁴⁸⁾ 経済大国⁽⁴⁸⁾ などと噂される日本では、合理主義も個人主義も人権思想も、未だ十分に根づいてはいないというのに、何故我々は、人間であることを放棄して、⁽⁴⁹⁾ 自然⁽⁴⁹⁾ や ⁽⁵⁰⁾ 草木⁽⁵⁰⁾ や ⁽⁵¹⁾ 東洋⁽⁵¹⁾ に帰らなければならぬのであろうか。

今日では環境や自然の破壊が批判されるようになり、自然や動物の保護が強く主張されている。私は、自然や動物を殺すよりも人間を殺すの方がさらに悪いであろう」という自明と思われる認識を前提として、この主張に賛成する。しかし、決して忘れてもらいたくないことは、このような自然保護の要求は、“東洋”からは、自然主義からは、決して生じなかったという事実である。この自然保護の主張は、西洋の合理主義と人権思想にもとづいて、西洋の人々の側から提起されたのである。この主張を、“一切衆生悉有仏性”から発展した“山川草木悉皆成仏”に端的に示される自然主義から導くことは、論理的にも不可能である。何故なら、自然主義とは、“考えること”も“行為すること”も止めて自然であること(無為自然)を理想とするのであるから、この立場においては、自然の破壊を悪であると“考えて”、そのような現実を変えるべく“行為する”などということは、ありえないからである。

私自身は、日本人であることを宿命的なものと感じているが、しかし如来蔵思想にもとづいて、“日本”や“東洋”や“自然”や“和の思想”を楽天的に讚美する日本文化論だけは唱道したくないと思っっている。

- (1) 平川彰『インド仏教史 上巻』一九七四年、三六四頁。
 (2) 平川彰『初期大乘と法華思想』(平川彰著作集第六巻)、一九

八九年、三二二頁。その他、同書、三九四―三九五頁、四三五頁参照。

(3) 梵本テキストは、ケルン、南条本(ed. Kern and Nonjio, Bibliotheca Buddhica X, 1908—1912)による。

(4) この和訳は、大部分が荻谷定彦『法華経一仏乗の思想』一九七三年、一五六頁に示された訳に従っている。荻谷博士は、テキストの“agryam、を”mahyam、に訂正している。同書、一九八頁、註(14)参照。

(5) 平川彰『初期大乘と法華思想』三七八頁参照。

(6) ただし、平川博士は、「原始大乘には、「菩薩乘」(bodhisattva-vāyāna)の語は用いられなかったようである」(平川、前掲書、三二二頁)と言われている。

(7) 『正法眼蔵随聞記』『道元禅師全集下巻』一九七〇年、四二四―四二五頁。

(8) 荻谷定彦、前掲書、一五三頁参照。

(9) 布施浩岳『法華経成立史』一九三四年、二二二頁。

(10) 近代日本の学者の一乗解釈は、野村耀昌「一仏乗の思想」『講座大乘仏教4法華思想』一九八三年、一六〇―一六五頁にごく簡潔にまとめられている。藤田宏達「一乗と三乗」『法華思想』一九六九年、三五二―四〇五頁は、この問題に関する優れた論文として知られているが、この論文においても、『法華経』は「宥和の思想」(三九六頁、四〇〇頁)を説くものとされている。また荻谷博士の前掲書は、この問題に対する極めて独創的で有益な研究書であるが、博士自身の立場は、大乘と仏乗の区別を一貫して主張する点において、「四車説」に近いと言える。同書、一五

四頁等参照。また、紀野一義氏の「法華経的な「開三顯一」は、あくまで、「三つの立場の根底となっている一なる立場を顕わす」ことでなければならぬ。」(『法華経の探求』一九六九年、一四〇—一四一頁)という解釈は、*dhātu-vāda* にもとづく四車説の典型であり、図—2、図—5に一致する。田村芳朗『法華経』一九六九年、七五頁も、同様な立場を示す。

(11) 苅谷定彦「法華経と如来蔵説—一切衆生皆悉ぼさつと悉有仏性—」(森三樹三郎博士頌寿記念)『東洋学論集』一九七九年、一二七—一二四〇頁。

(12) 平川彰、『初期大乘と法華思想』三九八頁。

(13) 同右、三一六頁。

(14) 『印度学仏教学研究』三五—一、一九八六年、三七五—三七〇頁(拙著、『縁起と空—如来蔵思想批判—』一九八九年、一九頁)。

(15) 高崎直道『如来蔵思想の形成』一九七四年、一六一頁、一六六頁参照。

(16) 同右、四一九頁参照。

(17) この不等式を、吉蔵(五四九—六二三)と基(六三二—六八二)の用語を用いて示せば、「正因仏性(理仏性) ≠ 縁因仏性(行仏性)」ということになる。ここに不等号で結ばれる二項を明確に区別しない限り、如来蔵思想に関して、正確な理解を得ることは永久に不可能であろう。なお、中国仏教において、これら二者を明確に区別しえたのは、極論すれば、*dhātu-vāda* に立脚して「一分不成仏説」を主張した吉蔵と基だけであったと思われる。末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観(三)」『駒沢大学仏教学研究部研究

紀要』四六号、一九八八年、二三—二五〇頁参照。

(18) 拙稿『勝鬘経』の一乗思想について』『駒沢大学仏教学研究部研究紀要』四一号、一九八三年、四一六—三八九頁(『縁起と空』二九九—三三三頁)。

(19) 『駒沢大学仏教学研究部研究紀要』四四号一九八六年、一九八—二一六頁(袴谷憲昭『本覚思想批判』一九八九年、一三四—一五八頁)。

(20) 縁起説についての私の解釈については、「縁起について」『駒沢大学仏教学研究部論集』一七号、一九八六年、四三七—四九四頁(『縁起と空』一一—一九七頁)参照。ここではただ、私が「縁起」を「相互依存」と解さないということだけ述べておきたい。

(21) 拙稿『勝鬘経』の一乗思想について』四〇五頁。

(22) 拙稿「唯識派の一乗思想」『駒沢大学仏教学研究部論集』一三号、一九八二年、三〇五頁。

(23) 高崎直道、前掲書、四八七頁、四九二頁参照。

(24) 袴谷氏の論証による。袴谷憲昭『維摩経』批判』『印度学仏教学研究』三六一—、一九八七年、一〇—一六頁(『本覚思想批判』二二七—二三五頁)参照。

(25) 大正二六、七中二五—二九行参照。

(26) 拙稿「唯識派の一乗思想」三〇五—二九六頁参照。

(27) 平川彰『初期大乘と法華思想』三三二頁、三九四頁、四三二頁、四三五頁参照。

(28) 苅谷定彦、『法華一仏乗の思想』三〇七—三一二頁参照。

(29) 同右、三三七—三五九頁参照。

(30) 拙稿『勝鬘経』の一乗思想について』三九九—三九八頁参

照。

(31) 末光愛正「吉蔵の成仏不成仏觀(二)」『駒沢大学仏教学部論集』一八号、一九八七年、三五八—三六二頁。

(32) 吉蔵を、インドの中觀思想を正しく繼承する空思想家と見なすことは大きな誤りであり、彼自身と三論宗の根本的立場は *dhāru-vada* である。この点について、伊藤隆寿「僧肇と吉蔵—中国における中觀思想受容の一面—」『鎌田茂雄博士還曆記念論集 中国の仏教と文化』一九八八年、一九一—四〇頁、拙稿「三論教学の批判的考察—*dhāru-vada* としての吉蔵の思想」『三論教学の研究』(平井俊榮監修)一九九〇年、一九三—二二二頁参照。なお、平井俊榮博士は、吉蔵の『法華經』註釈の特色は、『法華經』にも『涅槃經』と同様に、『悉有仏性』と『法身常住』という二つが説かれることを論証することにあつたと解説されている(平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』一九八七年、四六—六六頁)が、これは吉蔵が如来蔵思想家であつたことを明示している。

(33) 平川彰、前掲書、五〇九頁。

(34) 平川彰『初期大乘仏教の研究』一九六九年。特に七七—八二頁参照。

(35) 平川彰『初期大乘と法華思想』四〇—一頁、一五—一七行参照。

(36) 平川彰『インド仏教史 上巻』三八二頁。

(37) 布施浩岳、前掲書、二三八—二三九頁、二四五頁、二五三頁参照。

(38) 拙稿「解脱と涅槃」『縁起と空』一九一—二二四頁。

(39) 同右、二〇三—二〇四頁参照。

(40) 拙稿「般若經」と如来蔵思想」『縁起と空』二六五—二六六頁参照。

(41) 梵本、p.231, 11.8-11, p.339, 11.6-8. 苾谷定彦「法華經における舍利—*sāriya* と *dhātu*—」『印度学仏教学研究』一四—一、一九六五年、一七六—一七九頁、塚本啓祥「インドにおける仏塔信仰と法華經の交渉」『法華經信仰の諸形態』一九七六年、四五—四九頁、五九—六二頁参照。

(42) 苾谷定彦「法華經見宝塔品について」『印度学仏教学研究』一一—一、一九六二年、一三八—一三九頁参照。なお、平川彰『初期大乘と法華思想』五〇九頁には、苾谷博士による訂正以前の読み方が認められる。また、戸田宏文『仏教学』七号、一九七九年、(4)頁参照。

(43) 苾谷定彦「法華經における舍利」一七九頁、註(4)。三身説というものが本来 *dhāru-vada* より生じ、従つて「法身=真如」というものを基盤として構想されたものであるにもかかわらず、『法華經』あるいは「寿命品」が説こうとした仏は、法身なのか報身なのか(「法身頭本」か「報身頭本」か)という問題の設定の仕方自体は、極めて重要である。何故なら、*dhāru-vada* というものが端的に主張される場合、必ずそこには、『法華經』は法身を説いたという主張がなされるからである。その代表は、「五百塵点」を仮説として、「本覚無作の仏」を説く中古天台の本覚法門であろう。このような *dhāru-vada* の流れと著しい対照をなすのが、智顛の「報身正意」の説(「此品詮量、通明三身、若従別意、正在報身」『法華文句』大正三四、一二九上)であり、日蓮もこの智顛の立場を繼承していると考えられる。浅井要麟

『日蓮聖人教学の研究』一九四五年、二二六―二四一頁、二八七―三二五頁、北川前肇『日蓮教学研究』一九八七年、一九〇―七一八頁、多田厚隆等編『天台本覚論』一九七三年、一六三―一六四頁参照。

(44) dhātu-vāda は一元論であるが故に、全体主義に發展する。この点は、我が国において全体主義が華嚴思想の「法界縁起」にもとづいて主張されたという事実を示される。拙稿「仏教と神祇―反日本主義的考察―」『日本仏教学会年報』五二号、一九八七年、一四一頁（『縁起と空』一一九頁）参照。

(45) 一神教は一元論 (dhātu-vāda) ではなく、「選択の一乗」に当り、かえって多神教の方が、「一元論にもとづいて多者存在を認容する、融合」の立場、つまり、「統一の一乗」に相当することに注意すべきである。

(46) 梅原氏の日本文化論に対する批判は、袴谷憲昭「仏教と神祇―反日本学的考察―」『日本仏教学会年報』五二号、一九八七年、九九―一二二頁、（『本覚思想批判』二〇九―二二六頁）、拙稿「仏教と神祇―反日本主義的考察―」一二〇―一二三頁、一三四―一三八頁（『縁起と空』一〇〇―一〇二頁、一二二―一二六頁）参照。なお、「和の思想」については、袴谷憲昭「聖徳太子の和の思想批判」『駒沢大学仏教学部論集』二〇号、一九八九年、七七一―七七頁参照。

（一九九〇年、三月七日）

〔追記〕 本稿は飯田昭太郎博士によって “Aspect of the L-

法華経と日本文化に関する私見（松本）

otus-sutra and Japanese Culture”として英訳され、それを私は、International Conference on the Lotus-sutra and Japanese Culture（一九九〇年八月二七日、ブリティッシュ・コロンビア大学）において発表した。英訳論文には、和文原稿以上に論旨の明快なところ、及び若干の付加も認められるので、読者の参照を望みたい。また、本稿英訳の労をとられた飯田博士には、深い謝意を表したい。なお本稿執筆当時と現在では『法華経』の原始形態に関する私の理解は多少変化したことを記しておきたい。すなわち、私の『法華経』理解の基準は「方便品」にあるが、その「方便品」に関しても、現在では、基本的に、偈よりも散文部分が古いと考えるようになった。『法華経』に関する私の解釈はいづれ詳しく明らかにしたいと希望している。

（一九九〇年九月一五日）