

## 公開講演

## 《法華經》——「仏になる教え」のルネサンス

辛 嶋 静 志

- (1) 仏典の言語と伝承
- (2) 誰が大乗經典を造ったか：大衆部と方等經典
- (3) 《法華經》<sup>1</sup>の構造
- (4) 大乗の起源：「大いなる乗り物」と「大いなる知」
- (5) まとめ

## (1) 仏典の言語と伝承

釈尊の時代には、仏典は口語で伝承されていた。釈尊自身も口語で説教をし——“母”はサンスクリットでは *mātā* だが、釈尊の口語では *māyā* であった。これが後に固有名詞と誤解され、*Māyā* となった。また、“比丘たちよ”という釈尊の呼びかけの言葉は *bhikkhave* という口語形であった、この訛りがパーリ聖典にも保存されている——、弟子たちにも口語を使うことを勧めた。僧団にはさまざまな出自のものがいたし、またエリートだけではなく様々な階層の人々への布教をする上で、口語の使用は必然であった。高尚なサンスクリット（梵語）で仏教を説いても、大衆は理解できない。大衆のための經典は、最初はみんなが分かる口語で説かれていた。それが後になって、高尚な梵語に翻訳されたわけである。

仏教が、キリスト教、イスラム教と違うのは、釈尊が最初からそれぞれの口語（パーリ語で *sakā nirutti* “自分の言語” という）で教えを説くことを勧めた点である。キリスト教、イスラム教は、基本的に聖典を口語に翻訳することを認めていなかった。

このように、仏典は本来、口語で伝承されていた。婆羅門出身のエリート僧

<sup>1</sup> 『〇〇經』（たとえば、『正法華經』・『道行般若經』）は特定の漢訳經典を指し、《〇〇經》（たとえば、《法華經》・《般若經》）は梵本・諸漢訳・藏訳も含めた総称として用いる。

侶が哲学的考察を纏めた論書（いわゆるアビダルマ論書）は、比較的早く梵語を使うようになっていた可能性はある。一般の僧侶や庶民に聞かせることを目的とした仏典（いわゆる小乗の經典も大乘の經典も）は、紀元後三世紀頃までは概ね口語で伝承されていたようだ。

さて、釈尊の時代には文字がなかった。釈尊の時代どころか、その後もずっと文字はなかった。今日、パーリの五部經典、漢訳の四阿含として伝わる初期經典は、本来、それぞれ専門に暗記暗誦する僧侶たち（バーナカ *bhāṇaka*, 暗誦僧）がいて、彼らが何百年もの間、口承で伝えたものである。釈尊以来、口承で伝わった仏典が文字で筆記され始めるのは、おそらく紀元前一世紀になってからと思われる。

大乘仏典でも、《般若經》や『阿闍世王經』は二世紀の古い漢訳においても經典を書写することを勧めているので、これら的大乘仏典が早い時期から書写されていたことが分かる。しかし、書写ではなく口承で伝えられた大乘仏典も少なくない。たとえば、《無量壽經》の場合、二世紀から五世紀に訳された漢訳（『大阿彌陀經』『平等覺經』『無量壽經』）では、「書く」という表現が全く見られない。五世紀の『無量壽經』で「この教えを読誦する」（『大正藏』第12巻, 279a5）とある部分が、八世紀から十世紀の漢訳、九世紀初頭のチベット語訳、十一世紀以降の梵語写本になって「この經典を書写して經卷にする」という表現に変わっている。このことから《無量壽經》は本来書写ではなく、口承で伝えられたと考えられる。

上に古代インドにおける言語と文字そして書写の実態について簡単に紹介した。これら実態を踏まえれば、大乘仏典の言語と伝承の変遷の過程は、おおよそ次のように推定される。

- (1) 口語・口承だけの時代（紀元前）
- (2) 口語・口承と並行して口語・書写（カローシュティー文字）の時代（紀元後一～三世紀）
- (3) 口語まじりのブローケンな梵語の時代（紀元後二、三世紀）
- (4) （仏教）梵語・書写（ブラーフミー文字）時代（紀元後三、四世紀以降）

勿論、中にはこれらの段階を経っていない經典もあるに違いない。けだし個々の經典にはそれぞれの成立背景と歴史があるからである。いずれにせよ經典が梵語で書かれるようになるのは、紀元後三、四世紀以降のことであるというこ

とを再度強調しておきたい。

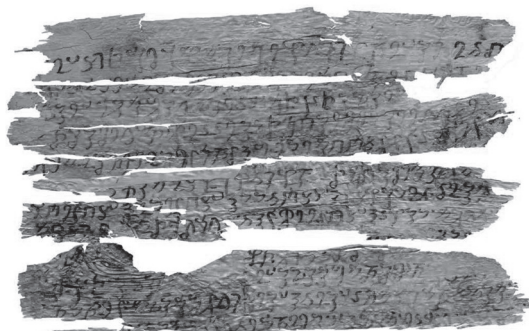
これらのことを踏まえると、紀元前後に続々と創られた初期大乘仏典の誕生と発展（変遷）を考える上で、従来の研究に欠けていた重要な視点が三つ見えてくる。

- (1) 初期大乘仏教經典は本来、梵語ではなく、口語で伝承されていたということ。
- (2) 最初は書かれていたのではなく、口頭で伝承されていたということ。
- (3) 經典は、不斷に変化変遷（あえて発展とは言わない）して来たということ。

私は、二十年以上前、《法華經》漢訳と梵語写本などを逐語的に比較し、竺法護訳『正法華經』（286年訳）の原典が、中期インド語で伝承されていたことを示した（『法華經漢訳の研究』（1992年。山喜房佛書林。英文））。

例えば、梵語写本で *bhoti*（“ある、である”；梵語 *bhavati* の口語形）とあるところ、『正法華經』では「佛道」、「正覺」、「覺」、と訳されている。これはなぜか。竺法護が使ったテキストには、そのガンダーラ語形の *bhodi* とあり、それを *bodhi*（“さとり”）と混同したと推定される。

初期大乘仏典が、本来中期インド語で伝えられていて、後に少しずつ（仏教）梵語に翻訳されたという私の長年の推定は、最近発見された紀元後一、二世紀に遡るガンダーラ語《般若經》写本（Harry Falk and Seishi Karashima, A first-century *Prajñāpāramitā* manuscript from Gandhāra – *parivarta* 1, 『創価大学・国際仏教学高等研究所年報』15 [2012]；同 A first-century *Prajñāpāramitā* manuscript from Gandhāra – *parivarta* 5, 同 16 [2013]）が明確に証明してくれた。



ガンダーラ語『般若經』写本, (Falk/Karashima 2012, 図版 5)

(4) 《法華經》——「仏になる教え」のルネサンス（辛嶋）

実は、紀元後二世紀後半から四世紀までの古い漢訳に見える音写語や漢訳語の多くは、その原語がガンダーラ語（以下 Gā と略す）であったことを示している。例えば、「般若」（はんにゃ）は梵語 *prajñā* ではなく、Gā. *pra(m)ñā* の音写である。また「怛薩阿竭」（たさつあがつ）は、梵語 *tathāgata* ではなく、Gā. *tasa-agada* の音写語である。これは梵語では *tathā-āgata* に相当する。これを後に支謙が「如来」と漢訳した。なお、古い漢訳では、最後の母音を落として音写するのが一般であった。同様に、「優婆塞」Gā. \**uvasak(a)*, *uvasea*; 「優婆夷」Gā. *uvasia*; 「和夷羅洹」Gā. *Vayiravāṇi*; 「波斯匿」Gā. *Praṣeniga* ≠ 梵語 *Prasenajit*; 「斯陀含」Gā. *saiḍaḡami*; 「須陀洹」= Gā. *sodavaṇa*; 「般舟三昧」Gā. *pracupa(m)ṇa-samasi* である。「阿弥陀」は、*Amitābho*（“無量光”）のガンダーラ語形 *Amidāhu* の音写であり、後者から *Amitāyu*（“無量寿”）という新しい形が生じた。また「彌勒」は、西北インドのバクトリア語 *Metraga* の音写であり、そのガンダーラ語形の *Metreya*, *Metrea* から梵語 *Maitreya* へと変化した。

## (2) 誰が大乗經典を造ったか：大衆部と方等經典

大乗經典は、もともと「大乗經」とは呼ばれていなかった。大乗經典の呼称は、\**vevulla* あるいは \**veulla*（その音写が「遺曰」、「惟曰」）→ *vaitulya*（「方等」）→ *vaipulya*（「方広」）→ *mahāyānasūtra*（「大乗經」）と変遷している。

例えば、

大方等如來藏經（420 年）→ 大方廣如來藏經（8 世紀）→ *'phags pa De bzhin gshegs pa'i snying po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*ārya-Tathāgatagarbha-nāma-mahāyāna-sūtra*)

普曜經（= 方等本起）（308 年）→ 方廣大莊嚴經（7 世紀）→ *śrī Lalitavistara nāma mahāyānasūtram ratnarājam*

現存する大乗經典の称号と翻訳年代の分布を表にしてみよう。表中の数字は、それぞれの称号をもつ經典の数を示している。

	遺曰、方等、大方等	方広、大方広	大乘
二世紀	2（遺曰）		
三、四世紀	4		
五世紀	3	8	4
六世紀	6	1	9
七世紀	2（～616年）	3	12
八世紀		13	9
九世紀		1	3
十、十一世紀		5	24

この表から分かるように、「大乘經」という呼称は、漢訳では五世紀以降になってやっと現れ始める。インドでもおそらく四世紀以降になって使われ始めたと考えられる。

ではこの「方等經」を造ったのは誰か。パーリ『論事』（一世紀頃成立）、『異部宗輪論』（一～二世紀成立）など幾つかの文献によれば、大衆部は、複数の世界に同時に複数の仏が存在すること（多世界多仏）、仏が一音で説法してそれを衆生がみな理解すること（一音説法）、釈尊が作りだした化仏が説法すること（化仏説法）を説いたが、上座部と説一切有部はそれらをすべて認めなかったという。『論事』に対する注釈で、ブッダゴーサ（五世紀）は、化身説法を認める者たちのことを「方等者」と貶している。また説一切有部の論書であるディーバカーラ著《アビダルマディーパ》でも、「方等者」たちが厳しく批判されている。しかし、多世界多仏、一音説法、化仏説法は、大乘經典では通常のことである。《アビダルマディーパ》が批判する空性論者の方等者が説いている内容は、まさしく、《般若經》、《法華經》、《三昧王經》、大乘《涅槃經》などが説く内容である。これらのことから、方等者とは大衆部に属する者たちのことであり、彼らが後に大乘經典と呼ばれるようになった方等經を作成したことが分かる。要するに、大乘經典は大衆部が生み出したものであり、上座部・説一切有部は当初大乘經典を受け入れなかったと推定される。

## (3) 《法華經》の構造

### (3.1) 《法華經》の成立段階

《法華經》は面白い構造からなる。すなわち、核となる最古の部分があっ

て、その部分を「この經」(sūtra) また「方等經」(vaidalya-sūtra)「方広經」(vaipulya-sūtra) と呼ぶ二番目に古い部分があつて、さらにそれを「法華經」(法華という法門)とよぶ部分ができ、さらにそれらとは本来余り結びつきがなかったと思われる新しい部分が加えられた（たとえば、〈薬王菩薩品〉は、突然薬王菩薩について説明が始まる。〈普門品〉の觀世音菩薩も同様である）。

私は、《法華經》の成立の歴史を次の様に考えている。《法華經》の核となる部分が、ある時点・ある場所で成立した後、口承で伝えられた。そしてそれが、色々な地域に伝播すると、その地域の宗教・信仰もその中に取り入れ、まるで雪だるまのように膨れていったと考えられる。その間に、この經典は口承からやがて書写されるようになったと推定される。このようにして成立したこの經典の中には、それが経てきた地域のいくつかの信仰・思想がまつている。この多様性をもっているからこそ、多くの人々を惹きつけてきたのである。また、その雪だるまの層を丁寧に剥がしていけば、最古の大乗仏教思想から、かなり時代が下がる大乗思想までの、發展段階を辿ることができる。その層を剥がす手段は、文献学的方法、とりわけ言語学的方法を用いる他に客観的な手段はない。

### (3.2) 四つの成立段階

私は先人の研究（とりわけ布施浩岳『法華經成立史』）に依拠し、《法華經》を三類に分け、これらは次の四つの段階をへて成立したと考えている。

第一類：第2品〈方便品〉から第9品〈授学無学人記品〉

(A) 第一類の偈頌：

第一類に見えるトゥリシュトゥブ・ジャガティー [Triṣṭubh-Jagatī] という韻律の偈。その半偈の基本形は次の通り。ゝは短音、－は長音を示す。また×そのどちらでもよいことを示す。また“≡”は、二つの短音または一つの長音であることを示す。

トゥリシュトゥブ：      ≡－ゝ×××ゝゝゝゝ

ジャガティー：          ≡－ゝ×××ゝゝゝゝ

第一類に見えるこれらの偈は、本来庶民の言葉である口語（ブラークリット）で詠まれ、口頭で伝承されていたと私は考えている。第一類の偈頌は、おそらく、紀元前一世紀に、大衆部が有力であった東インドあるいはインド南東部で成立し、その後、ガンダーラ地方に伝わり、紀元

後三世紀以降にサンスクリット化され、今日のような形になったのではなかろうか。

これら第一類の偈頌こそが、《法華經》の最古層であり、また後に述べるように大乘仏教の最古層といえる。

(B) 第一類のシュローカと散文：

上記諸品のシュローカ [*Śloka*] という韻律の偈と散文部分。シュローカの半偈の基本形は次の通り。

≡≡≡≡≡—≡≡ | ≡≡≡≡≡—≡≡ ||

《法華經》最古層のトゥリシュトゥブ・ジャガティー偈頌 (A) は、口承で何世代にもわたって伝承されていたはずである。その古い偈という素材に基づいて説法師たちは、おのおのが、自分の"味付け"を加え、新しくアレンジした散文を聴衆に聞かせたと思われる。その散文をまとめ、シュローカ韻律の偈を補った結果がBである。おそらく紀元後一、二世紀頃、ガンダーラ地方でまとめられた。サンスクリット化は三世紀以降。

(C) 第二類：

第10品〈法師品〉から第20品〈如来神力品〉と第1品〈序品〉および第27品〈嘱累品〉。第5品〈薬草喻品〉後半もこの段階に属すると考えられる。おそらく紀元後二世紀頃、ガンダーラ地方で、《般若經》の影響を受けて創られた。サンスクリット化は三世紀以降。

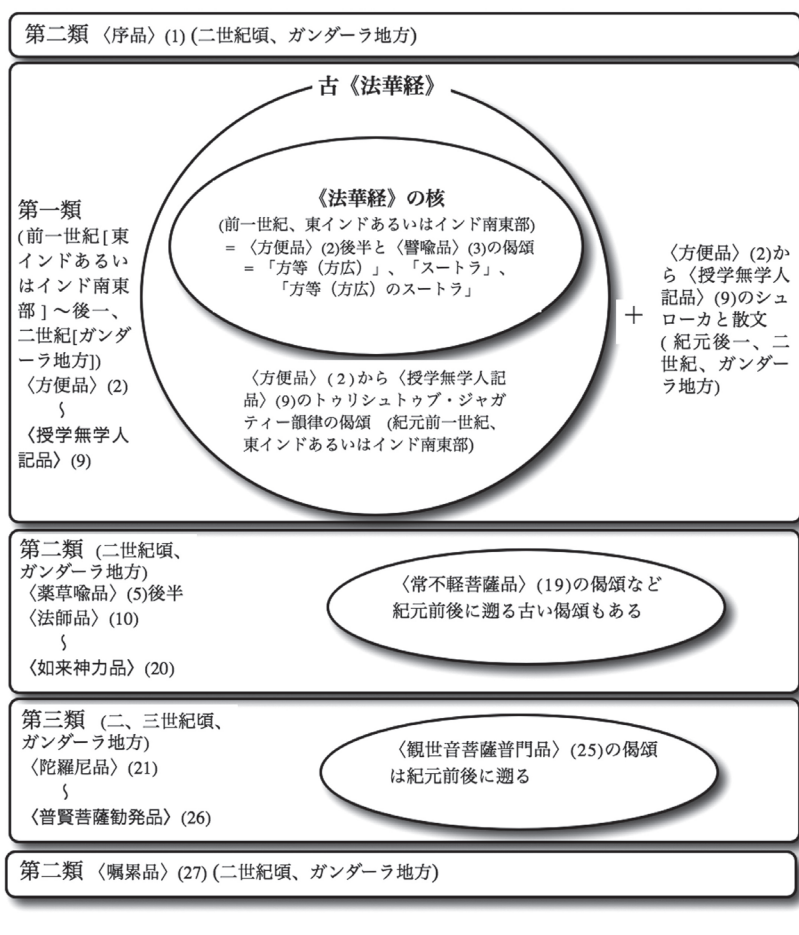
なお、第二類にもトゥリシュトゥブ・ジャガティーの偈頌が数多く出るが、この中には紀元前後に遡る古い偈頌もあるに違いない。例えば〈常不輕菩薩品〉の偈頌は、その内容から見て極めて古い。

(D) 第三類：その他の諸品（第21～26品）と第11品〈見宝塔品〉の後半部分にある〈提婆達多品〉。

これらの第21～26品は基本的に散文から成る。ガンダーラ地方で、紀元後二、三世紀に創られ、最初からサンスクリットで書かれていた部分もあると推定される。ただし、第25品〈觀世音菩薩普門品〉の後半の偈頌は、紀元前後に遡り、ガンダーラ語で口承され、独立して流行していたものが、四、五世紀になって《法華經》に組み込まれたものである。組み込まれたのは遅いが、この偈の成立はかなり古い。



《法華經》の成立段階図



古い成立の第一類の各品は、概して偈頌と、偈頌の内容を敷衍した散文とからなる。これは、例えば〈方便品〉(2)、〈譬喩品〉(3)、〈信解品〉(4)などで顕著である。

口語で伝承されていた古い偈頌は、後の時代には意味が分からなくなった場合があるようで、偈頌の内容と散文の内容が異なる場合が少なくない。例えば、後で述べるように〈譬喩品〉の偈頌では、本来 *jāna* (乗り物、知) という



口語形が掛詞をなしていたと推定されるが、散文では *yāna*（乗り物）にしたり、*jñāna*（知）にしたりして、もとの掛詞の面白さが分からなくなっている。また、〈薬草喩品〉の *oṣadhi* という語は、偈頌では植物全般を意味していたが、散文の作者は「薬草」の意味と誤解している。

これに対して、第二類では、偈頌と散文の解釈が異なるということが余り見られない。特に〈法師品〉(10)、〈見宝塔品〉(11)、〈勧持品〉(12)、〈如来神力品〉(20)などは、偈頌と散文が相補って意味をなしている。これは、偈頌と散文が同時に作られたことを示唆する。

上に述べた《法華經》の第一類の偈頌とそれを敷衍した散文との二重構造と同じ構造を持つものが、大衆部（説出世部）の古い律文献である《マハーヴァストゥ》[*Mahāvastu*] の物語に見える。この《マハーヴァストゥ》には、重複した物語が幾つかある。例えば、〈チャンバカ〉、〈シュヤマカ〉、〈パドゥマーヴァティー〉などの物語である。興味深いことに、これらは殆ど散文からなる物語が述べられた後、同じ内容だが、殆ど偈頌からなる物語が述べられている。偈頌は多くの口語を含んでいる。散文はその偈頌を敷衍しているのだが、しばしばその口語の意味を誤解した敷衍になっている。

おそらく、インド文化圏で今日も見られるように、物語を語るものたちは絵を聴衆に見せつつ、話を説いたことであろう。口承で伝承された偈頌に基づき、アドリブで散文の説明を加えつつ。その説明がやがて書き記され、散文の物語が出来上がったと推定される。パーリ聖典の《ジャータカ》も本来は偈頌だけが古くから伝承されていて、散文部分は五、六世紀にスリランカで付け加えられたのである。

《法華經》の古い偈頌とそれを敷衍した散文との関係は、大衆部の《マハーヴァストゥ》の偈頌と散文が重複した物語によく似ている。《法華經》を伝承したのは、物語を語る説法師たちであった。彼らも《法華經》の場面の絵を見せて、絵解きをしていたであろう——〈譬喩品〉の「火宅の比喻」などは格好の絵解きの題材であったはずである。《法華經》の古い偈は、口承で何世代にもわたって説法師から説法師へ伝承されていたはずである。その古い偈という素材に基づいて説法師たちは、おのおのが、自分の“味付け”を加え、新しくアレンジした散文を聴衆に聞かせたと思われる。したがって、散文の内容は、説法師が

偈をどう解釈したかを反映している。もし、説法師が古い偈の意味を正確に理解していなかったら、偈と散文は内容が異なってしまう。

### (3.3) 《法華經》第一類と第二類・第三類の語彙の違い

第一類と第二類・第三類で使われた言葉を比較するとその違いが見える。

- (1) 「地獄」を意味する梵語には *naraka* と *niraya* があるが、*naraka* は《法華經》のトゥリシュトゥプ・ジャガティー偈にのみ出る。他方、*niraya* は第二類・第三類の散文に現れる。なお、《八千頌般若》も *niraya* のみである。
- (2) *bodhisattvagāṇa*（菩薩たちの集団）という語は《法華經》で 35 回出るのがいずれも第二類・第三類の散文に限られる。《八千頌般若》には 3 回見える。
- (3) 「さらに;つぎにまた」を意味する *khalu punar* (149 回) , *punar eva* (9 回) は全体的に見られるが、同じ意味の *punar aparam* (12 回) は、〈葉草喩品〉後半の、鳩摩羅什訳に対応がなく成立の遅いと考えられる散文と第 18 品〈安樂行品〉以降の散文にしかみられない。この *punar aparam* は《八千頌般若》には 166 回も出る。

### (3.4) 第二類以降に《般若經》の影響

この様に、第一類と第二類以降あるいは、偈と散文の間には、語彙の違いが見られる。使われている語彙の変化は、成立の時代の違いだけではなく、《法華經》の思想内容の変化をも反映していると考えられる。では何が《法華經》に質的变化をもたらしたのであろうか。

幾つかの古い大乘經典は、本来、《般若經》とは無関係に成立していたが、後に《般若經》の影響を受けて様々に変質している。私は、これを般若の洪水と呼んでいる。《法華經》の場合も、《般若經》と出会うことによって、質的变化が生じたと考えられる。

### (3.5) 《般若經》はガンダーラ地方で成立

私は、般若思想は南インドで成立し、經典としての《般若經》はガンダーラ地方で創られたと考えている。なお、《般若經》の中でも、《八千頌般若》が一番古く、紀元後一世紀後半に成立したと考えられる。

現存の大乘仏典の中では、《般若經》はもっとも古い經典の一つである。こ

の經典は、塔 [stūpa] 崇拜を否定し、かわりに經典を書写した経卷を入れた塔廟 [caitya] を崇拜することを勧めている。この主張はインド南東部アンドラ地方で優勢であった大衆部の一派、制多部 [Caitika, Caitikīya] (塔廟の者の意味) の主張と一致する。《般若經》に「この般若波羅蜜が南インドへ流布し、南インドから西インドを経て北インドに到る」とあるのは、般若思想が、南インドのアンドラ地方の大衆部の許で形成されたことを示唆している。しかし、またこの文は、《般若經》という經典の形になったのは、北インドであることも明言している。この場合の北インド (北天竺、Uttarapatha) とは、他ならぬガンダーラ地方のことである。

これ以外に、次の五点から見て、《般若經》は、ガンダーラ地方で、紀元後一世紀頃、口語のガンダーラ語で創られ、口承ではなく、最初から書写されたと私は推定している。

- (1) 放射性炭素年代測定法で紀元後 47～147 年に遡ると思われる《八千頌般若》のガンダーラ語写本断簡が発見されている。一方で 179 年に漢訳された『道行般若經』の原典は、遅くとも一世紀後半には成立したはずである。この漢訳の原語もその音写語から見てガンダーラ語である。
- (2) 『道行般若經』の中で、仏像を造ることと崇拜することを批判する記述がある。ガンダーラの仏像は一世紀後半から造られ始めた。
- (3) 《八千頌般若》の最後にある常啼菩薩の物語で、菩薩が《般若經》を求めてガンダーヴァティー (Gandhāvātī, 捷陀越) に行き、そこで《般若經》を聞くことが出来たとあるが、ガンダーヴァティーとはガンダーラの別名である。
- (4) 《八千頌般若》の最後にある常啼菩薩の物語で、樓閣に黄金の板に書かれた《般若波羅蜜》の経卷があるという記述があり、また《八千頌般若》の中でも、經典を書写した経卷を入れた塔廟の崇拜を説いている。
- (5) 《般若經》には口承に適した偈頌が全くでない。全編散文からなる。

以上の点から、經典としての《般若經》はガンダーラ地方で、紀元後一世紀後半に書かれたと推定される。

### (3.6) 般若の洪水

以下に見るように、《法華經》の第一類はまだ《般若經》を知らず、第二類

以降になって初めて《般若經》の影響を受けたようだ。

(1) 仏塔供養 ⇒ 塔廟崇拜

《法華經》の〈方便品〉(2) 以下の第一類では、仏塔 [stūpa] を建立し礼拝することを勧めている。その第一類には、そもそも塔廟 [caitya] という語が出ない。しかし、〈法師品〉(10) 以下では、逆に《法華經》を説いた場所、その経巻を納めた場所を塔廟 [caitya] として供養することを勧め、仏塔供養を廃している。上記のように《八千頌般若》は經典を書写した経巻を入れた塔廟を崇拜することを勧め、仏の遺骨を納めた仏塔の供養を否定している。《法華經》の第一類＝仏塔供養から第二類＝塔廟供養への変化は、《般若經》の影響と考えられる。

(2) 大士 mahāsattva

「大士」と訳され、「摩訶薩」と音写される mahāsattva (大いなる者) は、菩薩の別名である。多くの場合、bodhisattva mahāsattva (菩薩にして大いなる者) と並列される。《八千頌般若》では、全篇を通じて、mahāsattva が 1261 回出る。《法華經》の場合を見てみよう。第一類では数回見える程度である。一方、第二類、第三類には、340 回も出る。ここにも、第一類と第二類以降の間に、大きな断絶が認められる。

(3) 善男子・善女人

《八千頌般若》では、全篇を通じて、大乘を実践する在家の人々として「善男子」[kula-putra。文字通りは「良家の息子」の意味]「善女人」[kuladuhitṛ。文字通りは「良家の娘」の意味]という表現が数多く見られる（梵本でそれぞれ 463、259 箇所）。《法華經》梵本でも、「善男子」・「善女人」がそれぞれ 264 回、61 回出る。「善女人」は、第二類以降にのみ現れ、第一類には全くでない。「善男子」は、第一類の偈には出ない。第一類の散文には、6 回のみ一箇所にとまって現れる。それ以外の 258 回（うち偈頌は 4 回）は第二類・第三類に出る。

(4) 無生法忍

無生法忍（一切のものは不生であると認めること）という概念は、《般若經》の特徴的觀念の一つである。《法華經》では、第一類にはこの表現が見えず、第二、第三類にのみ出る。

(5) 空

釈尊は、あらゆる存在は固定した実体・性質がないことを説き、そのこ

とを「無我」とも「空」（パーリ語 *suñña*; 梵語 *sūnya*）とも表した。《法華經》の第一類の偈にも、空 [*sūnya*]、空であること [*sūnyatā*] への言及はある。阿含經・部派文献に見られる空の觀念より発達しているとは認められない。明白に《般若經》の空の觀念の影響を受けたと認められるのは、羅什訳に対応がなく成立の遅いと考えられる〈藥草喻品〉の後半部分である。

#### (6) 般若波羅蜜

「般若波羅蜜」という表現も、「六波羅蜜」という表現も、第一類には出ず、第二類、第三類にのみ見える。

従って、古い成立の第一類はまだ《般若經》を知らず、第二類になって初めて《般若經》の影響を受けたと考えられる。

### (3.7) その他の第一類と第二類以降の顕著な違い

第一類と第二、三類の間には、次の三つの顕著な違いがある。

#### (1) 仏の対話者 仏弟子 ⇒ 大乘の菩薩

《法華經》の第一類で、釈尊と対話する者は、舍利弗、大迦葉、須菩提、目犍連、富樓那、阿難など実在した仏弟子たちである。他方、第二類以降では、文殊菩薩・弥勒菩薩をはじめ、藥王・常精進・宿王華・普賢など、大乘仏教で初めて現れる架空の菩薩たちが釈尊の対話者になる。

#### (2) 説法師 ダルマバーナカ

《般若經》・《迦葉品》・《三昧王經》・《法華經》など大乘仏典には、「法を読誦する」者が数多く登場する。ダルマバーナカ [*dharmabhāṇaka*]（漢訳では「經師」「法師」と訳される）である。私はこれら説法師が初期大乘仏典を創り、説き聞かせたと考えている。ダルマバーナカという言葉は、《八千頌般若》で37回出る。《法華經》の第一類に属する〈方便品〉(2)の偈（第14偈）に一度出るのが、古い中央アジア写本には *dharmadeśaka*（説法僧）とあり、後世ダルマバーナカに取り替えられたことが分かる。第一類では、これ以外に散文に一度出るだけである（KN.184.4）。これに比べて、第二、第三類には58例も出る。この違いは、第一類がダルマバーナカが創作した部分であるのに対して、第二、第三類はそのダルマバーナカ自身について述べていることを反映していると考えられる。

#### (3) 口承 ⇒ 書写

《八千頌般若》は、全篇通じて、般若波羅蜜の五法行、すなわち《般若經》の受持・読誦・解説・書写・供養をいう。最古の漢訳『道行般若經』（179年）——その原典はおそらく一世紀に遡る——は90回以上も《般若經》の書写をいう。すなわち、《般若經》は最初から書かれるということをも前提にした經典なのである。一方、《法華經》の第一類では、經典の受持・読誦・解説・供養がいわれるが、書写が出ない。そして、第二類以下になって始めて書写が加わる。「(經典を) 書く」という意味の動詞 *likh* (*likh-*, *lekhay-*) や「書物、經卷」を意味する *pustaka* は、《八千頌般若》全篇を通じて出るが、《法華經》では第二類、第三類にのみ見える。

これらのことから、《法華經》の第一類は、本来、書写ではなく、口承で伝承されていたと推定される。それに対して、第二類以下は、書写の時代になってから書かれたと思われる。

現在の《法華經》と《般若經》のテキスト全体を比べれば、内容的に《法華經》の方が《般若經》よりも新しいことは明らかである。しかし、《法華經》の古い部分は、《般若經》よりも成立が遅いわけではない。このことはしっかりと認識する必要がある。

また、上で述べたように《法華經》の第一類の偈は、言語の面からみて、東インドかインド南東部で成立した可能性がある。おそらく、南インドで般若思想が発達したころ、それとは無関係に別の地方で第一類の偈すなわち古《法華經》が成立し、その解説・補説としての第一類の散文も創られた。おそらくその後、《法華經》が、ガンダーラ地方に伝わり、第一類の散文がまとめられた。さらにその地で成立していた《般若經》の影響を受け、第二類の部分が付け加えられたと考えられる。さらに時代が下がり、ガンダーラ地方で観音・阿弥陀・普賢信仰や陀羅尼信仰などに会った結果、第三類が加えられたと推定される。

### (3.8) 《法華經》の核となる最古の部分

では《法華經》の核となる最古の部分はどこであろうか。

この難問を解く鍵は、《法華經》〈方便品〉(2) の第45偈以下にあった。仏は次のように説く。

「私は、經、詩頌、故事、本生話などの九種類の教えを説いてきたが、それは人々をその能力に応じて仏知に導くための方便だったのだ。いま、こ

こには、数百万の仏の子たちが集っている。私は彼らに方等（方広）経を説こう。この方等（方広）こそが真実の教えであり、それ以外の教えは方便の教えである」

このことから、釈尊が真実の教えとして説く内容——方等（方広）の教え——は、ここから始まることが分かる。

そして、〈方便品〉(2) の第 59 偈に「法の本性（を示す）この極印 [mudrā] を説く」とあり、その後説かれる教えが、仏の直説であり、本物であることが保証された極印であると宣言される。

この後、〈方便品〉(2) 後半と〈譬喩品〉(3) で、釈尊は、かつて三種の乗り物、すなわち三種の知を説いてきたことが方便であり、本当はただ一つの仏の知しかなく、誰もが仏の知を得ることができるということを「火宅の比喩」を使って説いている。誰もが仏の知を得ることができるとは、とりもなおさず誰もが仏になれるということである。

この教えを説き終えた後、〈譬喩品〉(3) 後半の、第 105 偈で、「舍利弗よ、最後の時にあたり、私が今日説いたことが、私の法の極印 [dharmamudrā] である。神々と世間の人々の幸せのために、四方八方で説き広めなさい」とある。これに続く第 106 偈以降の偈頌で、釈尊は、この經典を誹謗することがどんなに罪深いかを詳しく述べ、舍利弗にこの經典を説くように繰り返し語っている。

そして、続く〈信解品〉(4) の冒頭では、仏の直弟子である須菩提・大迦施延・大迦葉・大目犍連が、かつて聞いたことのない教えを、世尊から直接聞き、大いに歓喜し、「自分たちは、もう長老であり、涅槃を得たと思い、仏の覚りを求めようとは思いませんでした。いま、声聞も仏になれるという、かつて聞いたことのない如来の言葉を聞いて、私たちはすばらしい宝を得ました。」と語った。

さらに〈化城喩品〉(7) の第 82 偈に「世尊は、《正しい教えの白蓮》という方等経（方広経）を、ガンジス河の砂のような数の詩頌 [gāthā] によって説いた」とある。このことから、《法華經》が本来偈頌で伝承されていたこと、またその《法華經》と呼ばれるものが〈化城喩品〉(7) よりも前の部分をさすことが分かる。

これらの記述から、《法華經》の最古の核をなす方等（方広）の教えとは、〈方便品〉(2) 後半と〈譬喩品〉(3) で説かれた偈頌であったと推定することができる。



そして、教えの核心は、「誰もが仏の知を得ることができる。また得るべきだ」ということである。

方等（方広）の教えは、スートラ [sūtra] と呼ばれている。〈方便品〉(2) の第 50 偈で、この経の教えを「方等のスートラ」（「方広のスートラ」）と名付けている。また〈譬喩品〉第 106 ～ 149 偈で、この教えをスートラと名付け、それを誹謗することがどんなに罪深いか、またこのスートラを説くように繰り返し語っている。

スートラとは、本来、花々を糸（スートラ）で束ねるように、偈頌や短い散文で説かれた釈尊の教えを記憶しやすいように簡潔に纏めたものを意味していた。本来は短い簡潔な經典を意味していたのである。だからパーリ聖典の『スッタニパータ』は、「スッタ（＝スートラ）の集まり」という意味であり、72 もの短いスートラから成る。古《法華經》の作者が、〈方便品〉・〈譬喩品〉の偈頌をスートラと呼ぶとき、これこそが仏の直説だという自負心があつたに違いない。

以上を纏めるとつぎのようになる。

《法華經》の核

- = 〈方便品〉(2) 後半と 〈譬喩品〉(3) の偈頌
- = 「誰もが仏の知を得ることができる。また得るべきだ」
- = 方等（方広）の教え
- = 極印
- = スートラ

この核となる「誰もが仏の知を得ることができる。また得るべきだ」とは、とりもなおさず「誰もが仏になることができる。またなるべきだ」という意味である。この主張は、《法華經》成立当時の仏教界、すなわち部派仏教とよばれる伝統仏教の教理に真正面から異を唱えたものである。なぜなら部派仏教では、声聞は声聞の覚り（すなわち阿羅漢果）を得ることはできても仏の覚りを得ることは出来ないと規定されていたからである。声聞・独覚・仏を厳格に区別する部派仏教は、知に、声聞智・独覚智・仏智の区別をたて、また覚りにも

声聞の覚り・独覚の覚り・仏の覚りの三種があると考えた。この考えは、今日でもテーラヴァーダ（上座仏教）で引き継がれている。

しかし、誰でも仏になれるという考えは、本当は釈尊の本来の教えに根ざしていた。釈尊の直説を反映していると考えられる『スッタニパータ』では、仏陀は釈尊だけではなく、仏陀を複数形で使っている。舍利弗など仏弟子も、ジャイナ教徒から仏陀と呼ばれている。釈尊自身は、釈尊と同じ考え、同じ道を歩み、修行を完成すれば、誰でも仏になれると説いていたのである。

ところが時代が下がって、釈尊を神格化するようになると、「釈尊のように仏智のある人は釈尊しかいない。他の人たちは仏智を得ることは無理だ」と考えるようになり、在家信者・声聞・独覚・仏というヒエラルキーが作られた。これが《法華經》が成立した時代の仏教——いわゆる部派仏教——の常識であった。

この常識を破ることは、並大抵のことではなかったし、誹謗と迫害を受けるのは必然のことであった。しかし、それでも、あえてこの經典を創った人々は、この《法華經》は、伝統仏教からは異端視される「変則的」(*vaitulya*)だが「比べるものがない」(*vaitulya*)ブッダの直説、すなわち「方等のスートラ」[*vaitulyasūtra*]という自覚を強く持っていた。

## (4) 大乘の起源：「大いなる乗り物」と「大いなる知」

### (4.1) *yāna* と *jñāna* の交替

《法華經》の梵語写本には大きく二つの系統がある。

一つは、カシュミール地方のギルギットから見つかった七～八世紀に遡る写本群とネパールやチベットで発見された一一世紀に遡る写本群を総称した、ギルギット・ネパール出土梵本（G/N 本）である。

もう一つは、五～八世紀に書写されたと見られる中央アジア出土梵本である。

この二系統の写本の間で *yāna*（乗り物、道）と *jñāna*（知）とが交替する例が数多く見られる。しかも、興味深いことに、これら梵本と漢訳との間でも「乗り物」と「知」とが齟齬する例が数多く見られる。

(18) 《法華經》——「仏になる教え」のルネサンス（辛嶋）

《法華經》梵本での *yāna* と *jñāna* の交替

	ギルギット・ネパール出土梵本	中央アジア出土写本
偈頌部分	「知」( <i>jñāna</i> ) 「仏の知」 ( <i>buddha-jñāna, bauddha~jñāna~</i> ) 「一切智者の知」( <i>sarvajña-jñāna</i> )	「乗り物」( <i>yāna</i> ) 「仏の乗り物」 ( <i>buddha-yāna, boddha~yāna~</i> ) 「一切智者の乗り物」( <i>sarvajña-yāna</i> )
散文部分	「仏の知」( <i>buddha-jñāna</i> ) 「如来の知」( <i>tathāgata-jñāna</i> )	「仏の乗り物」( <i>buddha-yāna</i> ) 「如来の乗り物」( <i>tathāgata-yāna</i> )

《法華經》漢訳と梵本との間での *yāna* と *jñāna* の交替

KN.117.5. <i>bauddha~jñāna~</i>	竺法護訳 82c7. 諸仏道誼
KN.145.10. <i>bauddha~jñāna~</i>	竺法護訳 86c10. 仏道
KN.154.7. <i>bauddha~jñāna~</i>	竺法護訳 88a21. 諸仏道 羅什訳 22a3. 仏道
KN.255.8. <i>buddha-jñāna~</i>	羅什訳 34b10. 仏道
KN.330.5. <i>buddha-jñāna~</i>	羅什訳 44b-9. 仏道
KN.334.3. <i>buddha-jñāna~anuttaram</i>	竺法護訳 116b12. 仏上道
KN.334.13. <i>buddha-jñāna~</i>	羅什訳 45a10. 無上道
KN.335.2. <i>buddha-jñāna~</i>	竺法護訳 116b26. 仏道
KN.116.12. <i>jīnasya jñāna</i> (勝者の知)	竺法護訳 82c1. 最勝 道誼
KN.145.11. <i>jñāna~anuttara~</i> (最高の知)	竺法護訳 86c12. 無上大道
KN.49.2. <i>yāna</i>	竺法護訳 71a2. 慧乗
KN.49.7. <i>yāna</i>	竺法護訳 71a9. 道慧
KN.294.10. <i>anuttaram ... jñānam</i> (最高の知)	羅什訳 39c2. 無量智、仏之大道

これら梵本間あるいは梵漢間の *yāna* / *jñāna* の交替は、なぜ起きたのであろうか。それぞれのテキストの編纂者が意図的に入れ換えたのであろうか。しかし、“乗り物、道”と“知”では意味が違いすぎる。もし意図的に入れ換えたとしても、その意図が理解できない。また、この交替はかなり広範囲にわたっており、単なる意図的な交換とは思えない。むしろ、古い《法華經》の言語では、これらは混同され易かったと考えるのが適切ではないだろうか。

#### (4.2) 口語で、*yāna* と *jñāna* が混同されること

梵語では *yāna* (乗り物、道) と *jñāna* (知) が異なった形をしているが、口語では混同され易かったことは、インドの様々な言語で確認できる。乗り物、道は、梵語とパーリ語で *yāna*、ガンダーラ語で *yaṇa* だが、それ以外の口語（プラークリット）では *jāna*, *jāṇa* と発音される。

他方、知は、梵語で *jñāna*、パーリ語とガンダーラ語で *ñāṇa* だが、それ以外の口語では *ñāṇa* と *jāṇa* となる。知が、古い口語で *jāṇa* あるいは *jāna* と発音されたことの痕跡は、現代インド語で、*jāṇ*（パンジャービー語、グジャラート語）、*jān*（ヒンディー語、ネパール語、ベンガル語）など広範囲に見える。

要するに、古代インドの口語では、*yāna* も *jñāna* も、*jāna*（あるいは *jāṇa*）と発音されたのである。

#### (4.3) 仏典に見える掛詞：「観世音」の意味

掛詞とは、日本の和歌などでよく知られる、同音や類似音のことばに二つ以上の意味を込めて表すという表現手法だ。たとえば、小野小町の「花の色はうつりにけりな いたづらに わが身世にふる ながめせしみに」。この「ながめ」には「長雨」という意味と、「眺める」という二つの意味があり、「ふる」には「雨が降る」の「降る」と「年を経る」の「経る」の意味がこめられた掛詞になっている。

「桜の花の色は、むなしく色あせてしまった。長雨が降っている間に。同じようにむなしく眺めている間に、年を経て私の容貌も衰えた」

こうしたしゃれっ気は、日本語を知らない外国の方はどこが面白いのか分からないし、英訳しても、この言葉遊びの妙が伝わらない。こうした言葉遊びは、世界のどの言語にもあるであろう。

インドの文献のなかでは、梵語文献よりも、民衆の言葉である口語の文献にこの掛詞の例が数多く見られる。それは、梵語では別の単語でも、口語では同じ語形になる場合が多いからである。

いずこの民衆の物語にも、言葉遊びがちりばめられていて、それが面白みと親しさを醸し出すのである。

口語で伝承されていた仏典にも、掛詞が数多くあったに違いない。しかし、いったんそれらが梵語に翻訳されたことで、本来の面白みが見えなくなってしまった。それは、上記の「花の色は……」を注釈なしに現代語訳しても面白み

が分からないのと同じである。

仏典から掛詞の一例をあげよう。釈尊は、最後の旅の途中、病にかかり、死期を悟り、弟子の阿難に「自らを灯明 (*dīpa*) とし、法を灯明 (*dīpa*) とせよ」という言葉を語ったといわれる。この *dīpa* は、梵語では「灯明」の意味としかとれないが、口語で考えれば、「灯明」とも「島」(梵語 *dvīpa*) とも理解できる。実際、この釈尊の遺言は北伝仏教では概して「灯明」と解釈されるが、南伝仏教のパーリ聖典、大衆部説出世部のマハーヴァストゥ、(根本)説一切有部仏典、さらにチベット語仏典でも「島」とされている。釈尊はどちらを伝えたかったのか、研究者たちは長く頭を悩ませてきた。しかし、おそらく、本来は釈尊もそれを聞いた阿難も、そのどちらか一つの意味ではなく、*dīpa* という一語で、両方の意味を認識していたのではなからうか。後の時代になって、口語と梵語とに伝承が分かれた結果、本来両方の意味を持っていた *dīpa* が、*dīpa* と *dvīpa* の二つの解釈に分かれたのである。

「観世音」の原語である Avalokitasvara にも、掛詞が見られる。中央アジア出土の古い梵語写本断簡に Avalokitasvara (“音を観察する者”?) という形が見える。3～5 世紀の漢訳に見える「闍音」「見(現)音声」「光世音」「観世音」はこの形に基づく。Avalokiteśvara (“自在を観察する者”?) は六世紀以降になって現れる新しい形である。古い形 Avalokitasvara にも、掛詞が見られる。

《法華經》〈普門品〉にこの菩薩に関する詳しい記述がある。〈普門品〉散文と偈頌は、似た内容が繰り返されている。いずれもこの菩薩の名前の由来を尋ねる質問に対する答えとして、この菩薩の救済の仕方が説かれている。散文部分では、危険に直面した人々が、観音菩薩を「大声で呼ぶこと」「名をとえなこと」で救済されるのに対して、韻文では、「念ずること」により救済されるとある。つまり散文部分では、この菩薩の名前・威力は梵語 *svara* (“声、音”) と結び付けて説明され、偈頌では *smara* (“念”) と結び付けて説明されている。〈普門品〉偈頌の原語、ガンダーラ語では、*svara* が“思念”と“音”を意味する。そして〈普門品〉の偈頌の作者は古い語形 Avalokitasvara という名前を“思念 (*svara*) を見る者”と理解した。だから、“思念 (*svara*) を見る者”に救ってもらうためには、声に出す必要はなく、彼を念じる必要がある。だから繰り返し「観自在を念じなさい」(漢訳では「念彼観音力」と述べられている。仏典においてガンダーラ語が使われることがなくなり、とってかわってサンスクリット語が使われるようになると、もはや *svara* が“思念”を意味したことは

忘れ去られ、“音”の意味だけで解釈される様になった。その時代に創られた散文では、Avalokitasvara は“声 (*svara*) を見る者”と解釈されている。例えば、次の偈頌と散文は、どちらも処刑されようとする人が、観音の力で助けられることを説いている。

### 偈頌

（ある人が）処刑者たちの手に落ち、いまにも処刑されようとしているとしても、（その人が）観自在を念じていると、そのとき刀はこなごなになる。  
漢訳「或遭王難苦 臨刑欲壽終 念彼觀音力 刀尋段段壞」

### 散文

もし処刑されようとしている者たちが、観自在菩薩・大士を大声で呼ぶならば、処刑人たちの刀はこなごなに碎けるであろう。  
漢訳「若復有人臨當被害, 稱觀世音菩薩名者, 彼所執刀杖尋段段壞, 而得解脫。」

偈頌では、この菩薩を念じることによって救済されるとあり、一方、散文では、この菩薩の名前を呼ぶことによって救済されるとある。救済のされ方に、*svara* の意味の違いが反映されているのである。

また<普門品>第24偈には、“思念”と“音”の両方を意味する *svara* を使った掛詞があったと思われる。「妙音觀世音 梵音海潮音 勝彼世間音 是故須常念」と漢訳されている有名な偈である。今日の梵本には、次のようにある。

*meghasvara dundubhisvaro jaladharagarjita brahmasusvaraḥ /*  
*svaramaṇḍalapāramiṅgataḥ smaraṇīyo Avalokiteśvaraḥ //24//*

（雷雲のような響き、太鼓のような響き、海のような轟き、梵天のようなきれいな声をもち、音の領域で完璧さに到達した観自在を念ずべし）  
本来、*Avalokiteśvara* ではなく *Avalokitasvara* とあり、*smara* も *svara* という形になっていたと想定すると、この偈は、

*\*meghasvara dundubhisvara jaladharagarjita brahmasusvara /*  
*svaramaṇḍalapāramiṅgata svaranīyo Avalokitasvara //*

となり、“声、音”と“念”の両方の意味をもつ *svara* を六度も繰り返す言葉遊びになっている。同様に、《普門品》の偈で繰り返される *smarato Avalokiteśvaraṃ*（「念彼観音力」）という句は、ガンダーラ語では、\**svarato*

*Avalokitasvaraṃ* とあったはずで、ここにも言葉の遊びがあったと考えられる。

#### (4.4) *yāna* と *jñāna* が掛詞となっている例 —— 〈譬喩品〉

上で見てたように、口語では、*jñāna* と *yāna* はどちらも *jāna* と発音された。

本来、民衆のために説かれ、民衆の言葉で伝承されていた《法華經》にも、同じ様な言葉遊びがあっても不思議ではない。実際、〈譬喩品〉に見える「火宅の比喩」には、*jñāna* と *yāna* がともに *jāna* と発音されたことを使った掛詞が見られる。

「火宅の比喩」の内容をかいつまんで紹介しよう。長者が住んでいる大きな邸宅が火事になった。中で子供たちが遊んでいる。お父さんである長者が子供たちに「外に出ろ！」と呼びかけたが、夢中で遊んでいる彼らは出てこない。そこで「出てきたら車のおもちゃをあげるから、出ておいで！」と叫ぶ。子供たちはそれを聞いて喜んで外に出てきた。お父さんは子供たちが助かって大喜びなので、おもちゃの車ではなく本物の、牛が引っぱる車を与えた——という話である。この話をまとめて、釈尊は次のように言う。「長者が乗り物 (*yāna*) を、元々三つあるというふうに約束しながら、本物の乗り物を与えたのと同じように、私は、昔は、みんなに三種類の知 (*jñāna*) ——すなわち声聞の知、独覚の知、そして仏の知——があると言った。しかしそれは方便にすぎない。本当は仏の知があるのみ。みな仏の知を求めなさい」。こういう内容である。

「火宅の比喩」では、三種の車 (*yāna*) を求める子たちに父親が一種類の車 (*yāna*) を与えた様に、仏は三種の知 (*jñāna*) を求める声聞・独覚・菩薩に対し、ただ一つの仏の知 (*buddha-jñāna*) を与えたということを、本来、掛詞を巧みに使って表現している。この推定を散文部分の記述から確かめてみよう。

父親が子供たちに *mahāyāna* を与えようと決意することを、次の様に仏の行為に譬えている。

そこで、如来は考える。「私は実にこの衆生たちの親である。私はこの衆生たちをこの様な大きな苦の集まりから救わねばならない。そして、これら衆生が遊び、楽しみ、愉しみ、娛しめるように、これら衆生に量ることも考えることもできないほどの、仏の知 (*buddha-jñāna* = 竺法護訳、羅什訳；中央アジア写本 *buddha-yāna* 仏の乗り物) の喜びを与えねばならない」。



この文から、父親の与える大きな乗り物 (*mahāyāna*) と仏の与える仏の知 (*buddha-jñāna*) が対比されていることは明らかである。

本来、〈譬喩品〉の偈は、口語 *jāna* が「乗り物」と「知」の両方を意味することを利用した言葉遊びで成り立っていたことは明らかである。しかし、文語化＝梵語化に伴い、この言葉遊びが見えなくなった。その痕跡は、見てきたように、諸本間での *yāna* / *jñāna* の交替に確認できると言えよう。

以上のことから分かるのは、《法華經》で説かれる *yāna* は、普通説明される様に「悟りに到達せしめる乗り物」「悟りへ到る道」の意味ではなく、むしろ「悟り」そのものを指している。*yāna* はどこかにいくための「乗り物」という手段ではなく、目的そのもののなのである。このことから、《法華經》の古い偈の *yāna* が、本来「乗り物」ではなく、*jāna* すなわち *jñāna* (知) を意味していたことが確かめられる。

#### (4.5) 「大乘」(*mahāyāna*) は本来「大いなる知」(*mahājñāna*) の意味

〈見宝塔品〉の冒頭に、地中から七宝でできた塔が出現する描写がある。その塔の中から、釈尊が《法華經》を説いたことを讃える声が聞こえてくる。ネパール出土梵本には、単に次のようにある（なおギルギット写本はこの部分が発見されていない）。

「よきかな。釈尊よ。あなたがこの《法華經》をよく説かれたことはよいことです」（ケルン・南条校訂本、240 頁 3 行目）

それに対し、中央アジア出土の五世紀の断片と八世紀のカーダリク出土本（O 本）では、《法華經》のことを「大いなる知の平等性を説くもの」と定義している。

「すばらしい。世尊、釈尊よ。あなたがこの菩薩のための概説であり、大いなる知の平等性 (*mahājñāna-samatā*) を説くものであり、すべての仏が保持してきたこの教えを説き明かされたことは、すばらしいことです。」

また、竺法護訳と羅什訳にも対応する文がある。

「よきかな。よきかな。世尊、安住よ。審（まこと）に言うところの如し。道徳は玄妙にして、超絶し、侶（くらぶるもの）なし。慧は平等にして一つ（慧平等一）、なお虚空のごとくして、実に異なることなし。」（竺法護訳 102c）

「よきかな。よきかな。釈迦牟尼、世尊よ。平等なる大慧（平等大慧）、菩薩の法を教え、仏の護念するところの《妙法華經》を大衆に説くとは」（羅什訳 32b）

三世紀に遡る竺法護訳から八世紀のカーダリク出土本まで連綿と「大いなる知の平等性を説くもの」という表現があり、十一世紀以降のネパール写本にないということは、この表現は《法華經》に古くからあったもので、ネパール写本の系統では削られたと推定される。

もっとも重要なことは、《法華經》を創り、伝承してきた人々は、この經典が「大いなる知の平等性を説くもの」であると考えてきたことである。では「大いなる知の平等性」とは何を意味するだろうか。

#### (4.6)「誰もが仏の知を得られる」ことを説く《法華經》

在家信者と出家者（声聞）と仏とを厳格に区別する当時の常識に対して、異を唱えたのが《法華經》を創った人々である。もしかすると『スッタニパータ』の様な古い經典に説かれる釈尊本来の教えにふれた出家者が、「釈尊と同じ考え、同じ道を歩けば誰でも仏になれる」と釈尊が言っていることに気づき、自分たちも仏の知を求めようと決心したのかも知れない。彼らは、伝統仏教の常識に反旗を翻し、「誰もが仏の知を得ることができる。また得るべきだ」と主張した。それは、いわば「仏になる教えのルネサンス」であった。そして、その仏の知を「大いなる知」と表現した。

中央アジア写本と漢訳で、《法華經》を「大いなる知の平等性を説くもの」と定義している。「大いなる知の平等性」とは「誰もが仏の知を得られる」ということである。《法華經》は、みんな仏の知を求めなさい、求められるんですよということを説いたのである。これが、《法華經》の古層部分の最も主張することなのである。

この誰もが仏の知を得られる、すなわち誰もが仏になれるという考えは、すででの大乗仏典の主張するところに他ならない。いわば大乗仏教の常識である。

しかし、この「誰もが仏の知を得られる」ということを主張している原《法華經》を説いた説法師たちは、当時の仏教界の権威者から、經典を創作したと罵られ、迫害された。しかし、彼らは、この艱難をかえりみず、この考えを命を賭してまで説き続けようと決意した。彼らの思想は、当時の仏教界の権威者から見れば危険思想であったことが分かる。このことは、《法華經》が、誰もが仏になれることを説く大乘仏典の中で、もっとも古い經典の一つであることを示している。もし、大乘思想がすでにひろまっていた、誰もが仏になれるという考えが常識になっていたのであれば、これほどの迫害と、そしてこれほどの覚悟は必要がなかったはずだからである。

おそらく、「大いなる知」(*mahājñāna*) は、口語で *mahājāna* と発音され、それは、本来「大いなる乗り物」と「大いなる知」の両方の意味に理解することができた。そのことを掛詞として利用したのが、「火宅の比喻」である。父親が「大いなる乗り物」を与えたように、声聞・独覚・仏というヒエラルキーが方便であって本当は「大いなる知」こそ求めるべきであるということを釈尊自身に語らせた。しかし、仏典の梵語化によって、この掛詞が分からなくなり、「大乘」(*mahāyāna*) という言葉だけが一人歩きするようになったのである。要するに、「大乘」というのは本来は「大いなる知」の意味であった。

《法華經》には「仏の乗を求めよ」(〈譬喩品〉第 98 偈) とある一方で、「仏の知を求める」(〈序品〉第 11 偈、〈授記品〉第 30 偈) ともある。乗り物は手段であり、方便にすぎない。そうではなくて、乗り物に乗ってどこに行くのが重要なのである。高級車が欲しい、高級車を求めよ、と言っているのではない。高級車に乗ってどこに行くかが問題なのである。どこに行くかということ、それは「仏の知」であり「大いなる知」なのである。

#### (4.7) 《法華經》と《般若經》の「大乘」

大乘經典の中でも成立の古い《般若經》にも *mahāyāna* が現れる。しかし、《般若經》での大乘の概念は、古《法華經》とは異なり、菩薩の修行道を意味する。

おそらく、南インドで般若思想が発達したころ、それとは無関係に別の地方で古《法華經》が成立し、後にこれら二つの思想が、ガンダーラで出会った結果、《法華經》は般若思想の影響を受けた第二類を付加したのではないだろうか。一方、《般若經》は《法華經》から大乘 (*mahāyāna*) という概念を受け入れたと考えられる。

《般若經》では、「大乘」(*mahāyāna*)という言葉は、梵本では39回出るが、そのうちの36回が第1章に出る。梵本では第8章に一度、第11章に二度、*mahāyāna*が出るが、これらは、いずれも玄奘以前の漢訳に対応する表現がなく、時代がかなり下がつて加えられたものであることが分かる。「大乘」がもし《般若經》に本来的なものであったら、この様な偏った出方はしないであろう。第1章は他の章に比べて、哲学的に発展している。往々にして序文は、すべてを書き終えてから書かれるものであるが、《般若經》の第1章も他の章に比べて成立が遅いと考えられる。

おそらく、古《法華經》の「仏の知を求めよ」という主張は、*buddha-yāna*, *mahāyāna*などの語を生じ、やがて、*yāna*が「修行道」の意味で理解されるようになって、その段階の*yāna*の概念を般若思想が採り入れたのではないだろうか。

## (5) まとめ

《法華經》をはじめ初期大乘仏典は本来、*\*vevulla*, *\*veulla*, *vaitulya*などとよばれ、後に *vaipulya*, *mahāyāna* と変化した。*vaitulya* を説く者たちは、上座部や有部の批判の対象であった。方等者が説く内容は、多世界多仏、一音説法、化仏説法であり、大衆部のみが認め、上座部や有部は認めなかった。多世界多仏、一音説法、化仏説法は、《法華經》にも見られる。従って、《法華經》を創ったのは、方等者と呼ばれた大衆部の出家者(おそらく説法師 *dharmabhāṇaka*)であったと推定することができる。

南インドで般若思想が発達したころ、それとは無関係に第一類の偈すなわち古《法華經》が成立し、その解説・補説としての第一類の散文も創られた。その後、《法華經》が、ガンダーラ地方に伝わり、その地で成立していた《般若經》の影響を受け、第二類の部分が付け加えられたと考えられる。さらに時代が下がり、ガンダーラ地方で観音・阿弥陀・普賢信仰や陀羅尼信仰などに会った結果、第三類が加えられたと推定される。

また、《法華經》は、みんな仏の知を求めなさい、求められるんですよということを説いた。これが、《法華經》の古層部分の最も主張することなのである。「仏の知」すなわち「大いなる知」は口語で *mahājāna* と発音され、それは、本来「大いなる乗り物」と「大いなる知」の両方の意味に理解することができ

た。そのことを掛詞として利用したのが、「火宅の比喻」である。父親が「大いなる乗り物」を与えたように、声聞・独覚・仏というヒエラルキーが方便であって本当は「大いなる知」こそ求めるべきであるということを釈尊自身に語らせた。しかし、仏典の梵語化によって、この掛詞が分からなくなり、「大乘」(*mahāyāna*)という言葉だけが一人歩きするようになったのである。この大乘という言葉がやがて、大乘經という呼び方に展開して行く。この意味で、《法華經》こそが、もっとも古い大乘經ということができよう。

### 【補記】

辛嶋静志先生は、7月23日に急逝されました。本稿は、2019年1月25日開催の駒澤大学仏教学会公開講演会におけるご講演内容に加筆され、7月初めに編集係あてにご送付いただいたものです。校正は、先生の奥様のご許可を得て編集係が担当させていただきましたが、完全原稿であったため、明らかな表記上の問題箇所のみを訂正するにとどめました。辛嶋先生のご冥福をお祈りいたします。

(編集係)