国際仏教学大学院大学研究紀要
第 11 号（平成 19 年）

Journal of the International College
for Postgraduate Buddhist Studies
Vol. XI, 2007

小善成仏から願成就へ、〈「方便品」三世代関与説〉をもってする『法華経』「方便品」の救済論の測深

津田　眞一

小善成仏から願成就へ、〈「方便品」三世代関与説〉をもってする『法華経』「方便品」の救済論の測深

津田　眞一

一、はじめに。『法華経』「方便品」の救済論の根本前提としての「願成就」

われわれ仏教学という学問に携わる者にとってのその時々の問題は、その当事者たるわれわれにとって外的な或るもの、それら当事者それぞれの学問的な生涯の全体を見渡すことの出来る或る超越的な存在者、言ってみるならば一種のガイスト（霊）あるいはゲニウス（鬼霊）の如きものによって、その予め見渡された全体の中におけるそれぞれ必然的（notwendig）な経過に従ってそれぞれ運命的（notwendig）に与えられるのだ、というのがこの二十数年来変ることのない私の確信なのであるが、その私はさき頃、それがまさにその学問のゲニウス（その巨大なゲニウスは、私の様にその学問において最も小さな者のことをも、全的な関心をもって、その一挙手一投足に亘ってじっと注視している……）の配剤ででもあったかのように『法華経』に関わることとなり、この異様なテキストにすっかり取り憑かれたようになってこの二年ほどを過してきたのであるが、それがここに来てようやく、その思想的な内容に関して自ら最低限学的（解釈学的）と称し得るほどの理解の一つに到達することが出来たものである。

その私の、最低限学的と称し得る一つの理解とは、いわゆる「小善成仏」を『法華経』「方便品」における救済論の尖端として捉え直す、というものである。

実は、この「小善成仏」ということを『法華経』の思想的な尖端として捉える考へは、今から二十数年前、私がはじめてこの経に接したその最初の段階から（もしかしたら件のゲニウスによって）与えられていたところのも

のであった。すなわち、私はその当時新たに印刷、発行された岩波文庫の『法華経』（上）を手にとってごく軽い気持で読み進んでいったのであるが、その途中で、件の「小善成仏」のパラグラフにおいて、羅什訳が「皆、已に仏道を成じたり」（皆已成仏道）という過去形の意味の定型句を繰返す（それはそのパラグラフにおいて十回繰返される）のに対して、その反対ページに示される岩本裕博士のサンスクリット・テキストからの和訳がいずれも、かれらは「すべて「さとり」に到達するであろう」と未来形に訳されていることにふと奇異なるものを感じ、手近にあったBIBLIOTHECA BUDDHICAの、いわゆるケルン・南条本に当ってみたのであり、そこでそれらがいずれもte sarvi bodhīya abhūṣi lābhinaḥ というアオリスト形で書かれていることを知ったのである。そして私は、このことから直ちに、一種直観的に、この「小善成仏」ということが（もちろんその時は「小善成仏」という言葉は知っておらず、ただ、その異様なパラグラフに書かれていたことをそう感じただけではあったのであるが）、『法華経』「方便品」の思想の核心の部分をなすべきものである、と確信したのである。

この確信は、それ以後、この経にたいする私の関心が、そのいわば一般教養的なレヴェルにおいて持続していたその間、変ることなく保持された。しかし、それはあくまでも直観的な印象であったに過ぎず、その私の関心が単なる教養的な興味の域に留ることを許されなくなったとき、根本的に検討し直されなくてはならない筈のものであった。しかし、この『法華経』というテキストは、われわれが岩波文庫の（もちろんそれはそれぞれ権威ある学者によって作されたものではあるにしても）羅什訳の読み下しやサンスクリット原典の和訳を読んだり、各種の概説書や研究書に軽く目を通すという一般教養的なレヴェルから一歩進んで、改めて学問というスタンスにおいて、要するに、自ら直接にサンスクリット原典に拠ってそれに立ち向おうとするとき、途端にその様相を変え、一気にその異様な姿を露わにしてくる。すなわち、それはその一節ごと、一句ごとに、いや一語ごとにわれわれのその解読の努力に対して、あたかもそれを故意に挫折させようとするかの如くに岐路や迷路、はては罠を用意している、という底のものなのである。そして私もまたこの、その全体がその種の岐路や迷路、罠の

集成ででもあるかのようなテキストに捲き込まれ、この二年ほど、その、多分故意に misleading な（何しろ、それは現にそれが misleading であるというそのことによって、この間私の興味を専らそれに引き寄せて離さなかったのであるから……）文体に苦しみ続けてきたのであるが、それがごく最近になって、その困窮（Not）の最中にふと一つの設定、それ自体きわめて単純・平凡な設定――それを私は取り敢えず〈「方便品」三世代関与説〉と称するのであるが――をそれとして思いつき、それをテキストに投入することによって、上に述べた如き最低限の学的な理解のレヴェルに抜け出ることが出来たのであり、そして、このレヴェルにおいて改めて「小善成仏」ということを『法華経』「方便品」の思想的ないし救済論的な尖端として確認することが出来たのである。

要するに『法華経』というテキストは、（多分、件のゲニウスによって）われわれに課せられた一個のエニグマ（謎の体系）なのである。であるから、われわれがそれをそのまま読んでも、決してその真意には到り得ないのであり、われわれは、それに各自のそれとして自覚された解読コードを投入し、その各自の解読コードに応じた真理の開顕を期待するほかはないのであるが、その解読コードが私のこの場合、〈「方便品」三世代関与説〉であったのである。そして、その投入によって改めて最低限の学的認識として再獲得されたものが、私が最初から予断的に保持していたところの、「小善成仏」こそが『法華経』「方便品」の救済論的な尖端なのである、という理解であったのである。

では、その「小善成仏」ということそれ自体は、一体どういうことなのであろうか。いや、まず、これまでに、それはどのようなことであると言われて来たのであろうか。例へば、『大智度論』の作者（それは龍樹であると言われ、また、この論の訳者であり、『法華経』の訳者でもあるところの羅什自身であるとも言われるわけであるが）は、その巻第七において、

【引用 1】「復次に、小因にして大果、小縁にして大報あり。仏道を求めて一偈を讃し、一たび南無仏と称(となな)え、一捻の香を焼くが如きも、必ず仏と作(な)ることを得。」（大正 25、112. b. 19～20、傍点津田）

と言い、同じくその巻第九十三において、

【引用 2】「復次に、須菩提は法華経の中に、仏に於て作す所の小功徳にして、乃至、戯笑して一たび南無仏と称ふるも、漸漸に必ず当に作仏すべし、と説くを聞き、……」（大正 25、713. b. 25～27、傍点津田）

と言う。また、竺道生は『法華経』に対する現存最古の註釈書である『法花経疏』において次の如くに言う、

【引用 3】「「若し衆生の類有って」より「人有って礼拝し」に至るとは、自下は衆生の過去仏に於て諸の善根を殖え、一豪の一善、皆、之を積みて道を成ぜしことを明す。」（『続蔵』第 27 巻、5. b. 20f.、傍点津田）

しかし、私のその理解は、これらに言う所とは、少しく違う。次節において改めてそれを論ずるつもりであるので、今は一言だけ言っておこう。それは、遠い未来には「必ず」ということではなく、また、単に遠い「過去仏」の時代に、事実、そういうことが出来したということで済むものでもなく、現在のわれわれ自身のこととして、われわれが「戯笑して」でも、すなわち、通常われわれがそれをこの種の宗教的な達成の絶対的な前提条件であると信じているところの、信ということの内面性とすら関係なく、全くの形ばかりに、要するに全くの空念仏的に、しかも、「一たび」、すなわち、たった一度だけでも「南無仏」と口に出して称えたら、それだけで、その瞬間に（「漸々に」ではなく）われわれは仏に作っているのだ、歴史上のブッダたる釈尊がそれに到達したとまったく同じ無上正等覚を達成しているのだ、という、蓋し驚くべきことを道っているのである。

しかしそれにしても、どうしてこのように驚くべきことが（彼ら『法華経』を成立せしめた人々に）道い得たのであろうか。別の言い方をするなら、「小善成仏」の可能根拠は一体何なのであろうか。

それは、（これは一まず、いわゆる迹門的な、すなわち、「方便品」それ自体に

おいてすらすでにある顕示的な立場とそうでない非顕示的な立場との二つの立場のうち、その顕示的な立場において言うのであるが）遠い過去にその時点で菩薩であったところの釈迦（釈尊）が立てたところの誓願、すなわち、一切衆生を（その時点からみての未来、『法華経』のドラマの中ではすでに成道している釈尊の）現在において釈尊自身がそうであるのと全く同じ「三十二相を具へ、金色の身をした」完全な仏・仏陀たらしめようという誓願が、その現在において「すでに成就している」（「方便品」第61偈）からに他ならない。すなわち、「小善成仏」の可能根拠は、歴史上のブッダである釈尊は、事実、本当にブッダ・無上正等覚者であったのであるという事実（この事実を事実として信ずる者たちが、いわゆる仏教徒であるということになるわけであるが）の背後に、その前提として設定されているところの「願成就」ということにあったのである。言い方を逆にするなら、本稿の主題である「願成就」は『法華経』「方便品」の、救済論的、ないしは思想的な尖端であるところの「小善成仏」の、前提であるのである。

しかし、この「小善成仏」と「願成就」との間には、もう一段の中間項が介在する。それはこういうことである。『法華経』のいう所によるならば、われわれは、上述の如き「小善」の一つを作したその瞬間に「成仏」する、あるいは、「成仏」している。しかし、どうしてそのようなことがあり得るのか、というなら、それは他でもない、上述の迹門的な立場からいうならば、歴史上のブッダたる釈尊がすでに成仏している（とする）以上、すなわち、その願が成就したのである以上、われわれもすでに成仏しているのであるから、すでに仏なのであるから、である。また、本門的にいうなら（因みにこの本門的な立場は、すでに「方便品」そのものの中に件の「顕示的」な立場と並んで、「非顕示的」に、すなわち、解釈可能性において、存在しているのである）、われわれは本来、成仏している、本来仏であるからである。

この、「われわれはすでに、あるいは、本来、仏なのである」という認識を、私はいわゆる「仏知見」――それの「開示悟入」が諸仏がこの世に出現することの「一大事因縁」、唯一の目的であるとされるところの、つまりは、それこそが『法華経』の根本的な教説ないしは設定であるところ

の「仏知見」――の内容であると考へているのであるが（それを道（い）うには一つの Spekulation を必要とするのであり、それについては別途論ずる計画である……）、すると、「願成就」は「小善成仏」の直接的前提たる「仏知見」のさらなる前提、要するに『法華経』「方便品」の教説が成立するための根本前提である、ということになる。そして、本稿の目的は、この「願成就」ということがその意味での根本前提である、ということを『法華経』のテキストの上に確認するための Spekulation の過程を記述することにあるのである。

以上を「はじめに」として、これから本論に入るのであるが、その前に一つ、その Spekulation（思弁、投機的な思弁）という、悪しき共示をも含みうる言葉――私はこのドイツ語を、一種の自己諧謔・自己保留の意味を込めて使うのであるが――について、一言、弁解しておくことにしよう。

はじめに述べた如く、『法華経』というテキストは、その背後に隠れている件のゲニウスがわれわれに投げ掛けた一個のエニグマである。その謎を解くためには、われわれは自ら用意した、各自自前の解読コードをそれに投入しなければならない。その解読コードがわれわれ、いや、私の場合〈「方便品」三世代関与説〉なのであるが、このコードを投入して実際に解読の作業に入った時われわれが直ちに直面するのが、言ってみるならば、

〈実証性 Positivität と思弁性 Spekulativität との二律背反〉

という事態なのである。すなわち、通常のテキストならば、われわれは安んじてそのテキストの表層に浮び出ている 95% の実証性に拠ることが出来る。しかし、『法華経』の場合には、それが出来ない。もしわれわれがそれをするなら、われわれは、多分、そのゲニウスの真意を逸するのである。しかし反対に、もしわれわれが残り 5% の証拠にもとづいて Spekulation（思弁）を行うなら、それは文字通り、投機、賭けとなる。この二つの立場は二律背反なのであり、われわれはそのどちらかに賭けねばならない。そして私は、この後者、テキスト上のわずか 5% の実証性に拠って Spekulation をする、その立場に賭けるのである、なぜなら、この Spe-

kulation 投機的な思弁こそが、蓋しわれわれの学、文献解釈学の運命であると考へるからである。ところで、次項においてそれに言及する筈の西田幾多郎博士の「場所的論理と宗教的世界観」（いわゆる「宗教論」、岩波書店刊『西田幾多郎全集』第十一巻所収）に「相場師でも迷ふのである」（407 ページ）という有名な言葉がある。しかし、聞くところによると、相場師の真の快楽は、その投機が当って利を得ることにあるのではなく、迷いつつも決断する、その投機の行為そのものにあるのだという。私もその相場師のひそみに倣って、一つのささやかな Spekulation を行ってみようと考へるのであり、その Spekulation は、『法華経』本文中の一つのセンテンス（それは「方便品」における根本教説――それが「仏知見」を可能根拠とする「小善成仏」なのであるが――を承けてそれを確認する「譬喩品第三」の冒頭部分にあらわれるその第 14 偈である）が「方便品」の「願成就」のパッセージを指すものであるのか、そうでないのか、という一つのきわめて小さなことがらをその入口とにして行なわれるのである。

二、『法華経』救済論の尖端としての「小善成仏」について

まず、その Spekulation に入る予備段階として、「小善成仏」ということがどのようなことであるのかを、確認しておくことにしよう。まず、前項の【引用 1】と【引用 2】に言及されている「一たび南無仏と称へ」に対応する偈のサンスクリット原文をケルン・南条本（K）に拠って掲げ、それに対応する羅什訳を、岩波文庫本における坂本幸男博士の読み下しによって、そして、そのサンスクリット原文のできるだけ直訳的な私訳を示そう。

【引用 4】

namo ’stu buddhāya kṛtaikavāraṁ
　yehī tadā dhātudhareṣu teṣu /
vikṣiptacittair api ekavāraṁ
　te sarvi prāptā imam agrabodhim // 96 //（K., 52. 9～10）

【羅什訳】「若し、人、散乱の心にて　塔廟の中に入りて
一たび南無仏と称えば　皆、已に仏道を成ぜり。」（岩波、上、116 頁）
【私訳】「誰にせよそれらの人々によって、その時、（それらすでに般涅槃せる過去仏の）遺骨を収めた（塔）において、（たった）一度（でも）「仏に帰命あれ」と（称えること）が作されたところの人々、それらの人々はすべて、たとへ（それが心を込めてのものでなく、）散乱された心によって（称（とな）えられたの）であっても、（また、たった）一度（だけしか称えられなかったの）であっても、それらの人々はすべて、この（私＝釈迦如来が到達したのと同じ）最上の菩提に到達している（のである）(96)。」

この偈は、14 のパッセージに分けられるこの「小善成仏」のパラグラフの第 13 パッセージをなすものであり、それら 14 のうちの 11 が te sarvi bodhīya abhūṣi lābhinaḥ という定型句を示のに対して例外的な三つのパッセージ（第 11、12、13）のうちの一つである。そしてそのことによってこの定型句の bodhīya lābhin $\sqrt{\text{bhū}}$ という一種の曖昧さを含む表現の意味するところを、その三つの意味可能性、すなわち、

(1)　それら小善の一つをでも作した時、その瞬間に、菩提を得たものになる。要するに、仏になる、

(2)　その小善を作した瞬間を出発点として何らかの形態の行を（上の【引用 3】において竺道生が言う様に）「積んで」、多分現法に（その一生を目処として）菩提を得た者になる、

(3)　その小善を作した瞬間を出発点として「漸々に」（【引用 2】）行を蓄積するなら、遠い未来には「必ず」（同）菩提を得るに至る、つまり、仏になる、

という三つのうちの (1) に限定しているという点でも、注目すべきものである。

ついでではあるが、もう一つ、典型的な例（第 4 パッセージの最後の偈）を掲げておこう。

【引用 5】

sikatāmayān vā puna kūṭa kṛtvā
　ye kecid uddiśya jināna stūpān /
kumārakāḥ krīḍiṣu tatra tatra
　te sarvi bodhīya abhūṣi lābhinaḥ // 82 //

(K., 50. 11～12)

【羅什訳】「乃至、童子の戯れに　沙を聚めて仏塔を為れる
かくの如きの諸の人等は　皆、已に仏道を成じたり。」（岩波、上、114 ページ）

【私訳】「さらに、子供たちが（砂）遊びでそこここに砂で小堆を作り、それを指して（これは）仏さまの塔だよと（言い合って遊ぶことがあるであろうが）、そのようなものたち（ですら）もすべて、菩提を得た者になったのである。(82)」

この「小善成仏」ということは、まず、はじめに述べた岩本裕博士の訳が示すような、また『大智度論』の例（【引用 1、2】）に示されるような、小さな善でもそれを漸々に蓄積してゆくなら、遠い未来には「必ず仏と作る」ことができる、という種類の未来性に関わることではない。

それは、まず第一に、形式的には（なぜなら、この「小善成仏」のパラグラフはいわゆる「過去仏章」に属するものなのであるから）、また、事実的にも（なぜなら、このパラグラフの最初の部分、すなわち、第 71 偈から第 76 偈に至る第一パッセージは、長行における過去仏に関する記事、羅什訳でいうなら、大正 9、7. b. 4～7、に厳密に照応する重頌なのであるから）、遠い「過去仏」（【引用 3】）の時代に人々が「善根を殖え」それを「積み」重ねて、ついには、但し、その過去仏の時代という過去性の内で仏「道を成じた」その事実を示すものとしてある。まさに平川彰博士が明快に

【引用 6】「第二の「方便品」は、……過去の諸仏のもとで、多くの衆生が仏塔供養等の行法によって「仏道を成ずる者」となった実例を示す」（『初期大乗と法華思想』、『平川彰著作集』第 6 巻、314 ページ、傍点津田）

と言われた通りである。しかし、私のこの「小善成仏」を『法華経』「方便品」の救済論の尖端と見做す理解は、この過去性と事実性を突破したところにおいて改めて確保されるのであり、そしてすでに触れた如く、その突破はこのパラグラフに〈「方便品」三世代関与説〉を適用することによってなされたのである。その〈三世代関与説〉とその適用に関しては次節で改めて論じるので今は「小善成仏」に関して私の理解した結果だけを示すにとどめるが、それは例えばこの【引用 5】でいうならば、頑是ない小供たちが河原で砂遊びをしていて、手で砂を聚めて小堆を作り、それをゆび指して「これは仏さまのお墓だよ」と言い、或いは、小さな手を合わせてそれを拝む真似をした、その行為の瞬間に、その幼い小供ですらが「仏道を成じた者」になった、あるいは、なっていたのだ、そしてそのアオリスト的な近い過去性における一回的な行為の以後、彼らは現に「仏道を成じた者」なのである、すなわち、仏なのである、というものなのである。

しかし、ここでわれわれは一つの重要な問題に行き当る。それは、「小善」というときのその「善」が一つの行為、上の例で言うなら、小供たちがその手で砂をかき集めて小堆を作り、それをゆび指して「これは仏さまのお墓だよ」と言うとか、さらには、それに向って小さな手を合わせて拝む、ないしは拝む真似をするとかいう、そういう種類の行為であるとして、その行為の本質は何なのであるか、という問題である。これはまず、前項で示した【引用 2】の「仏に於て作すところの」ということに関わっている。それは原文において「於仏所作少功徳。乃至戯笑一称南無仏」であり、それが『国訳一切経』（釈経論部五、下）においては「仏の作す所の少功徳に於て、乃至戯笑して、一たび南無仏と称するにも」と読まれている（同巻、169 ページ）のであるが、この読みは「小善」という行為の本質を全く逸したものとして斥けられざるを得ない。この「於仏所作」はどうしても、最低限、「仏に於て作す所の」と読まれなければならないのである。童子が砂を集めて塔を作るその行為は、まさに「戯れ」であってよい。しかし、その塔は、「仏塔」でなければならないのである。また、「一たび称える」とき、それが「戯笑して」のものであってもよい。しかし、その称えは、

必ず、「南無仏」でなければならないのである。すなわちその行為は仏という理念をその本質的な構成要素とするものでなければならないのである。

では、仏という理念をその本質的な構成要素とする行為とは、本質的に何なのであろうか、いや、現実に童子が手で砂をかき集め、それを指さして仏さまのお墓だよ、と言う、あるいはそれに手を合わせる、ないしは手を合わせて拝む真似をする、その様な行為は改めてどのような本質的な言葉によって捉え直されるのであろうか。ここで私が直ちに連想するのが西田幾多郎博士の「名号的表現」という言葉である。すなわち、西田博士は、前項で触れた「場所的論理と宗教的世界観」（「宗教論」）の、その核心部分に於いて、次の如くに言っておられるのである。

【引用 7】「絶対者と人間との何処までも逆対応的なる関係は、唯、名号的表現によるの外にない。」（『西田全集』第十一巻、岩波書店、昭和四十年、442 ページ、第 12 行、略字への書直しと傍点津田）

私はこの「名号的表現」という言葉それ自体を、本質的であると考へる。また、西田博士のこの言表を、この種の救済論的ないし宗教哲学的な事態そのものをその究極的な構造において言い当てているものと考へる。では、この言表は、現実には、すなわち、われわれ自身の思想のレヴェルにおいては、どのような事態（こと）を言っているものなのであろうか。私が現段階で所有している図式（自称、〈開放系〉の図式）からするなら、西田博士のこのたった一行の言表は、それを次の如くに敷衍し得る筈のものなのである、すなわち、

「絶対者」は、ある。また、われわれ個々の「人間」も、ある。すなわち、それは現に存在しており、且つ、根源的に存在している。そしてまず、その「絶対者」と個々の「人間」とは、それぞれ本来的に或る種の「対応的なる関係」においてあるのであり、そして、或る一人の「人間」が初めてその「名号的表現」を作した瞬間、その本来からある「絶対者」と「人間」との「対応的なる関係」は、それが本来からあるにもか

かわらず、しかも、現成する。そしてさらに、その「人間」がその最初の瞬間以後その「名号的表現」を不断に反復し、「一歩一歩」（西田同論文、431ページ、454ページ）、「一歩一歩血滴々地」（同、424ページ）的に、但し、「何処までも」ではなく、自らの「死」に向って進んでゆくなら、その人はその「死」という、その人が「人間」であることの極において、要するに「絶対者」とは「逆」の方向の極において、その「絶対者」と「逆対応」するに至る。再び西田博士自身の言葉に帰るなら、「我々の自己は、唯、死によってのみ、逆対応的に神に接するのである。神に繋がると云ふことができるのである」（同論文、396ページ、傍点津田）という、その状態に至る、いや、立ち戻るのである……。

この敷衍において、われわれ「人間」はその本質的な行為としての「名号的表現」の反復の過程を通じて「一歩一歩」、「神」とは「逆」の方向へ、つまりは「人間」本来の方向に向っての歩みを進め、その「死」において、その極、その「神」とは「逆」の極において再び「神に接する」、「神に繋がる」とされているわけであるが、この最終場面、いわゆる「本来の自己」になった場面、あるいは「反対の一致」が実現した場面はわれわれに直ちに、仏教においては浄土教の、臨終の正念における阿弥陀如来の来迎、あるいは、他世界たる安楽国・極楽浄土（私の仏教＝〈二世界説〉におけるⒶ世界）への往生という極めて顕著な表象を、また、キリスト教においては、『新約聖書』の『コリント前書』（13. 12）に言うところの「その時には、顔と顔とを合わせて見る」という、これまた顕著な表象を想い出させ、それによってまた逆に、われわれにこの図式が現実的であることを改めて納得させるのであるが、それにもましてわれわれ、いや、私が今ここで強調したいのは、この図式、この種の救済論的ないし宗教哲学的図式としては蓋し窮極的である筈の図式と、今回再確認し得た「小善成仏」の観念をその尖端とする『法華経』「方便品」の救済論的図式とが、その構造において基本的には合致している、という事実なのである。

すなわち、その「小善成仏」の観念に従ってこの図式を言い直すなら、われわれは、最初にその「小善」の一つを作したその瞬間に、釈迦が現に

到達したのと同じ「この最上の菩提に到達している」（【引用 4】）のであるが、そのわれわれは、しかも、その「最上の菩提」を出発点として（「序品」の表現をここに適用するならば「無上正等覚から始めて」anuttarāṁ samyak-sambodhim ārabhya、K., 18. 1 及び 13）その「小善」を、いや、この点が上の西田博士の図式とも、また前項の【引用 3】における「一豪の一善、皆、之を積みて」という竺道生の言葉が意味している筈のこととも違うのであるが、その最初の「小善」（それは「一たび」、一回性ということをその本質とするのであるから）とは別の何らかの形態における「小善」的行為（その行為の本質は何か、というのがわれわれの、いや、私の図式における最終的な問題点となってくるのであるが……）を、ただし、『法華経』の本文それ自体のドラマ的構成においては、例えば「譬喩品」の舎利弗への授記における「未来世過無量無辺不可思議劫」（大正 9、11. b. 16～17）というような神話的な表象におけるスパンにおいて、そしてその、われわれ自身の思想の問題にかかわる究極的な図式においては、「死」・「臨終」を目処（めど）とする、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉の根本的な用語によるなら「現法」（diṭṭhe va dhamme, 『律蔵』「マハーヴァッガ」6. 12）的なスパンにおいて積んで、その終極においてその出発点たる「最上の菩提」、「無上正等覚」と同じものである筈の「仏と作（な）った状態（【引用 1、2】）に至るのである。現に上の「序品」の表現たる「無上正等覚から始めて」に呼応する表現はその同一のセンテンスの中において「一切種智を究竟とする」（sarvajñajñānaparyavasāna, K., 18. 1 及び 13）であるが、この「一切種智」とは、少くとも、この局面においては、無上正等覚におけるブッダ・釈迦の内面性に他ならないのである。

因みに、この行（ぎょう）的な局面から見たときの出発点と到達点の同一、同じく、実在者、その行（ぎょう）の主体としての人間がそこに定位しているという意味での実在者の局面から見たときの起原（アルケー）と帰趨（テロス）の同一ということは、蓋し、この種の宗教哲学的事態の究極的な局面を指し示すものであるのではあろう。西田博士の上の「宗教論」にも「我々の自己は、そこから生まれ、そこから働き、そこに死に行くと云ふことができる」（416 ページ）という言葉が見出されるが、これなども、その同じ事態に対する博士の頷解を反映するものとみてよいであろう。ともあれ、このよう

な究極的な事態認識が『法華経』のいう「小善成仏」という観念に既にその基本線において反映されていることはテキスト上の証拠において道（い）いうるのであって、この様な意味において、私は今回、この「小善成仏」ということを、『法華経』「方便品」の救済論的な、より包括的に言うなら、『法華経』「方便品」の思想的な尖端であると再確認したのである。

ここで、上に述べた西田的図式と『法華経』それ自体の「小善成仏」の観念との差異に関して二、三補足しておくことにしよう。まず、西田博士が「名号的表現」と言うとき、それは、〈名号が、即、表現〉、名号を称えるという行為が、即、表現なのであるということ、サンスクリット文法でいえば持業釈（karmadhāraya-compound）、すなわち、同体の依主釈的意味合いが支配的である。これは西田博士の立場が、基本的に親鸞に依拠しているものであること（現に上掲の【引用 7】は直接に親鸞の『歎異抄』十一の「誓願の不思議によりて、やすくたもち、となへやすき名号を案じいだしたまひて云々」（岩波文庫、58 ページ以下）を承けたものなのである）に起因している。それ故、西田博士は「名号」のみならず「名号的表現」を直ちに「言葉」という言葉（同論文、443 ページ、1 行）を以って言い換えるのである。これに対して、この「名号的表現」を『法華経』の「小善」の概念に従って敷衍するなら、それは文字通り、〈名号的な表現〉、すなわち、さきに述べたように、仏という理念をその構成要素として含んでいる表現行為、という意味になる。この場合、「名号」を口に出して称えるという表現イコール行為は、その表現行為の一つの特殊な形態に他ならないのである。すなわち、『法華経』の「小善」の方が基本的であり、親鸞・西田的「名号的表現」は特殊化されている。あるいは、狭いのである。

このことはまた、親鸞・西田的図式においては最初の「名号的表現」、いわゆる一念の称名と同じ称名がその最初の瞬間以後も不断に、いわゆる多念義的に、繰返されるのに対し、『法華経』の「小善」の場合は最初の「小善」は本質的に一回的であり、それ以後はやはり「小善」的ではあるにせよ、何か別の形態の行為が繰返される、という相違点にもつながって行く。この場合も、親鸞・西田的図式はやはり特殊的、いや、極めて特殊的であり、自己閉鎖的であるのに対し、『法華経』の小善の方は本質的に、

人間性に対して、開放的であり、その点でやはり基本的である。その開放の現実は、それはその開放の初歩的段階のものではあるのであるが、例へば、鈴木大拙博士がその『日本的霊性』において紹介しておられるところの（岩波文庫、95 ページ以下）、鈴木正三が武州鳩谷宝勝禅寺近里の百姓らに示したとされる「一鍬一鍬に南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と耕作せば、必ず仏果に至るべし」という教えに明瞭に表われている。たしかに、その「南無阿弥陀仏」という仏の理念がそこに確保されているかぎり、農夫の生の本質の遂行としての「振り上げる一鍬、振り下ろす一鍬」はたしかに「絶対」であり、その行為の「現法」のスパンにおける持続によって、その農夫は、その「死」に於て「必ず仏果に至る」道理であろう。

しかし、ここでわれわれはもう一つの『法華経』の内容それ自体により直接的に関わる問題――補足しておくべき問題――に改めて気付くことになる。それは、上に述べた私自身の「小善成仏」の理解において、人が初めて「小善」の一つを作したとき、その瞬間に『法華経』「方便品」中の釈迦がすでにそれに成っているところの「仏」と同じ仏になった、或いはなっているのだ、ということはよいとして、その人はしかも、そのすでに仏である状態を出発点としてさらに何らかの形態における「小善」を積んで、遠い未来に、あるいは「現法」に「成道」（【引用 3】）して「仏に作（な）る」（【引用 1、2】）というときのその「仏」と、上に引いた西田博士の言葉に「我々の自己は、唯、死によってのみ、逆対応的に神に接するのである。神に繋がると云ふことができるのである」と云うときのその「神」とはどう違うのか。更にいうならば、そこに於て私が挙げた現実的な類例で、浄土教徒がその臨終の正念に於て阿弥陀如来の来迎に遇う、また、『コリント前書』がキリスト者が「その時には」その神（Gott）と「顔と顔とを合わせて見る」と言うときのその「神（Gott）」とはどう違うのか、という問題である。

この問題は、前項で触れた「仏知見」、それが『法華経』の根本教説である筈の「仏知見」の問題と重なっている。「仏知見」とは、迹門的にいうなら、或いは、「方便品」の顕示的な意味の層からいうなら、「われわれは（釈尊の誓願が成就している以上）すでに仏なのである」という認識の意

味である、というのが私の理解なのであるが、ここに一つの注目すべき問題が存するのである。それは、「方便品」に二十数回というこれまた異様な頻度において現われているこの言葉の原語が tathāgata-jñānadarśana、すなわち「如来の知見」なのであり、そして、それがすでに先行している『正法華経』（286 年訳）において竺法護によっていずれも「如来慧」と訳されているにもかかわらず、羅什がそれを必ず「仏知見」と訳しているのはなぜか、という問題である。

この羅什の訳は意識的のものであったと考へられる。するとそのことは、理屈からするならば、羅什もやはり、「仏知見」とは「われわれは（すでに）仏なのだ」という認識なのであると考へていたのだ、ということになり、また事実、「方便品」の顕示的な意味層においては、確かに、われわれは「方便品」のドラマ中の釈迦が仏であるのと同じような、いわば等身大の仏なのである。しかしこのことは同時に、羅什は、「われわれは仏なのだ」とは考へていても、「われわれは如来なのだ」とは考へていなかったことを意味する。そして、この場合の「如来」とは、等身大の仏が同時に如来でもあるという意味の等身大の如来ではなく、巨大な神としての如来、西田のいう「絶対者」、「神」、浄土教徒が臨終正念にその来迎に遇う阿弥陀如来、あるいはキリスト教徒のいう神（Gott）であった筈である。羅什は「方便品」の tathāgata-jñānadarśana から、この意味の巨大な神としての如来の観念を、多分意識的に除外しようとしたのである。

しかし、このことは「方便品」そのものの中にこの種の如来の観念が存しなかったということを意味するものではない。それはたとへその顕示的な意味層の上には存しなくても、その下の非顕示的な意味層の中には存在している。現に「方便品」の教説を改めて確認する部分としての「譬喩品」冒頭の偈文の最後の部分、すなわち、

【引用 8】

yadā tu madhureṇa gabhīravalgunā
　saṁharṣito buddhasvareṇa cāham /
tadā mi vidhvaṁsita sarvasaṁśayā

vicikitsa naṣṭā ca sthito 'smi jñāne // 21 //
niḥsaṁśayaṁ bheṣyi tathāgato 'haṁ
puraskṛto loki sadevake 'smin /
saṁdhāya vakṣye imu buddhabodhiṁ
samādapento bahubodhisattvān // 22 //（K., 64. 4～7）

【私訳】「しかし、甘く、深い、美しい仏の（説法の）音（声）によって私が喜こばされたとき、
その時、私の一切の疑いは打ち破られました。疑惑は消へ失せ、私は（今、私は現に仏なのだ、という）知の中に立っております（21）。
疑いなく私は如来になるでありましょう。（そして）この天と倶なる世間に於て尊崇され、
（あなた様がなされたのと同じように）密意をもって、この（私がただ今）仏（として獲得した）その菩提を説くでありましょう、多くの菩薩たちを（一仏乗に向けて）勧導しつつ……（22）。」

の、ことに第22偈の第一句を、羅什は「我定んで仏と作りて」と訳しているのであるが、このそれ自体矛盾と不明確さに満ちた偈において、原文の tathāgata は、すでに羅什の意味での等身大の仏の意味枠には収まり切らないのである。

しかし、なぜ私がここでこのような一見煩瑣な補足を行ったのか、というなら、それは、本稿の主部においてそれを出発点として spekulativ な解釈作業を行なおうとする「一つのセンテンス」（前述）がこれと同じ事態に関わるところの意味の顕示的なると非顕示的なるとの二層の重なり、というよりも同存状態の中にあるものであるからである。因みに、その「一つのセンテンス」、すなわちこの同じ「譬喩品」の箇処において上掲の偈に先行する第14偈とは、次の如きものである。その原文と対応の羅什訳、そして私が、日頃それを根本的に信頼し、常に参照する松濤誠廉博士の訳（中央公論社刊、『大乗仏典』、4、『法華経』I、昭和五十年、略号、中公I）、そして直訳的な私訳を掲げておこう。

【引用 9】

vyapanīta sarvāṇi mi manyatāni

śrutvā ca ghoṣaṁ aham adya nirvṛtaḥ /

yadāpi vyākurvasi agrabodhau

purato hi lokasya sadevakasya // 14 //（K., 63. 3〜4）

【羅什訳】「仏は大衆の中において　われは、当に仏と作るべし、と説きたまえり。

かくの如き法音を聞きて　疑悔を悉く已に除けり。」（岩波、140 ページ）

【松濤訳】「（仏陀の）お声を聞いて、私のむだな思い（疑悔）はすべて除かれ、私は今日、涅槃を得ることができました。すなわち、神々をふくむ全世界の前で、最高の菩提に（私が）到達するであろうと予言してくださったそのときにです。」（中公 I、81 ページ、傍点津田）

【私訳】「（あなた様の法）音を聞いて、私が（それまで抱いていた）すべての憍慢は除去されました。私は（まさに）今、（真の意味において）涅槃したのです。あなた様が実に天と倶なる世間の前で（私を）最上の菩提において記別されたその時に……（14）。」

私は以下において、前述の解読上の仮説〈「方便品」三世代関与説〉をその解釈を規制してゆくための原理として、この yadāpi（yadā-api）にまずその spekulativ な解釈を集中してみようと思うのである。しかし、そのためには、やはり、その〈「方便品」三世代関与説〉について、最小限度の説明をしておく必要はあるであろう。

三、『法華経』解釈学の原理としての〈「方便品」三世代関与説〉

近代以降の『法華経』学においては、此経の成立をその順序に従って大体次の如くに三段階に分けるのが一種の通念となっている。すなわち、「方便品」第二から「授学無学人記品」第九に至る第一類（I）、「法師品」第十から「嘱累品」第二十一に至るまでと、それに「序品」を加へた第二

類（Ⅱ）、そして「薬王菩薩本事品」第二十二以下の第三類である。

平川彰博士はこの経の段階的成立を次の如くに要約しておられる（春秋社刊『平川彰著作集』第6巻、『初期大衆と法華思想』、320～21ページ）。

「もっとも古い」そして「一乗を説く」「方便品」を中心とする二、三品と、多宝如来の仏塔が大地から湧出することを説く「見宝塔品」を中心とする二、三品とが合して「原始法華経」がまず成立し、ついで前者は「授学無学人記品」までの八本に増大し、後者は「法師品」から「如来神力品」までの十一品に発展し、これの前後に「序品」と「嘱累品」とが附加され、さらに「嘱累品」のあとに「薬王菩薩本事品」等の六品が附加されて、『妙法華経』の原形が成立し、さらに「提婆達多品」の部分が挿入され、「嘱累品」が一経の最後に移されて、『正法華経』の原形が成立した。……『正法華経』の梵本の成立を西紀二〇〇年ころと見るならば、『妙法蓮華経』の梵本の成立は西紀150年前後と見てよいから、「方便品」等を中心とする「原始法華経」の成立は、西紀100年前後と見て大過ないであろう。」

この段階的成立説に対するものとしては、勝呂信静博士の精密・詳細なる『法華経』一時期成立説（『法華経の成立と思想』、大東出版社、1993年、改訂版1996年）があり、また、その「仏知見」を、さらには「諸法実相」ということをも「一切衆生皆菩薩」ということである、とされる点において、私がその説を私の「仏知見」イコール「われわれは（すでに、あるいは、本来）仏なのである」とする認識であるとする説の先蹤を示しているものとして非常に尊重している苅谷定彦博士は、その『法華経一仏乗の思想――インド初期大乗仏教研究――』（東方出版、昭和58年）において、この段階成立説を

「最初はごく小部のもの、しかも偈頌の形であったものに、後代に次々と付加増広がなされて今日の大部のものになったというような経の成立過程は、『阿含』の経について言われてきたことであって、それを『法華経』のような『阿含』とは全く性格を異にする初期大乗経典の成立過程に適用しているところに根本的な誤りがあるのではないであろうか」（同書、15～16ページ）

という強い表現で斥けておられる。

ところで、私の〈「方便品」三世代関与説〉であるが、それは初めに述べた如く、私が二年ほど前、縁あって（その縁を支配しているものもまた件の『法華経』のゲニウスである、というわけであるが）改めて一初心者の自覚を以て『法華経』の原典に直接的に対することになり、たちまちにそのenigmatic な文体によって苦しめられることになったその困窮の中で、ごく最近、ふと思いついたものであって、上に挙げた諸先学のそれの如く、長い研究史を踏まえた上での厳密な考証の上に成立している専門的な学説とは本来同格に論じらるべきものではなく、要するに、成立史的な興味から『法華経』全体の成立そのものを論じようとするものではなく、ただ、あくまで、その仮説を以ってするならば、自ら仏乗・一仏乗と称する「方便品」の思想が一個の思想というレヴェルにおいて初めて理解できる、もしくは、此経の後半、本門の中心たる「寿量品」の仏身論が「方便品」の救済論との必然的な連関において理解できるようになる、あるいはその救済論ないし仏身論が、私自身がすでに保有している仏教思想史の全体像の中に、ひいては、或る根本的な思想像――それを私は自ら〈開放系の思想〉あるいは〈プルシャの思想〉と称するのであるが――の中に無理なく位置づけられ得うというだけのものであり、またそれは、『法華経』のテキストそのものに対する私の解釈作業の進展とともに、それと呼応して修正され、精密化されて行かねばならない筈のものなのであるが、そのことを充分に念頭に置いた上で、まず、その骨子を示しておくことにしよう、いや、その骨子それ自体は非常に簡単なものであるので、それが「小善成仏」ということを『法華経』の救済論の尖端として私に再獲得せしめたその現実を示すことによって、その骨子の敷衍とすることにしよう。

〈「方便品」三世代関与説〉とは、文字通り、「方便品」、正確にいうなら「方便品」とそこにおける根本教説――その内容が、形式的に言うならば「仏知見」の「開示悟入」なのである、ということになるわけであるが――を承けてそれを再確認する「譬喩品」第三の最初の部分、つまり、有名な「火宅の譬喩」が示される直前の、第38偈までの部分の成立に、すでに三つの世代が関与している、とする考えである。

まず、第一世代として、多分或る一人の、宗教的、宗教哲学的な天才がいたであろう。この「教祖」的人物について勝呂信静博士はそれを「仏陀の悟りを追体験し得たことを自他ともに認める強力な指導者」（勝呂前掲書51ページ）であるとされ、「その下に、かれの体験に共鳴する信者が集ってグループを形成し、一つの宗教運動が展開されてそれが経典を産み出す母胎となった」（同）と想像しておられるが、私が『法華経』のテキストから直接に得ている印象は、これとは多少違う。

この人物の「体験」の内容が実際にどのようなものであったのかという想像は一時措くとして、彼がその体験の内容にもとづいて唱導するその教説は歴史上の仏陀たる釈尊（ゴータマ・ブッダ）のそれとは根本的に違い、また、それ自身〈ゴータマ・ブッダの宗教〉からの critical な（〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉的な）離反である大乗仏教のそれとも違っていた。因みに、ゴータマ・ブッダの悟りの内実、さらに言うならば、ゴータマ・ブッダがその悟りの体験においてそれを観た筈の世界の内実（私の〈二世界説〉の枠組みでいうなら、彼はそのⒷ世界をそれに対応するⒶ世界の視位から鳥瞰したのであるが）が、いわゆる四禅三明というときの三明のうちの第二・衆生生死智であったということは私の仏教学の変ることのない根本前提なのであるが、今はそれには触れない。それはともかく、その悟りの体験（「方便品」の第4偈における「菩提道場」）においてゴータマ・ブッダのそれとは全く違う世界の内実（「諸法実相」）を観たと称する彼は、自身、かのゲニウスに取り憑かれた人という意味における天才（Genie）ではあっても決して世間によくある狂者・誇大妄想者ではなく、自らのその悟りの体験をもちろんゴータマ・ブッダを含めた一切諸仏と共通のものとして、また、その教説が現実にはそれらを遥かに超えている筈のゴータマ・ブッダないし大乗仏教を、自らが「方便」として説いたものとして救済しようとする冷静さを保持してはいた。しかし、それでもなお、彼の教説ないし自己主張は、外部からするなら狂気、あるいは「譬喩品」の問題の箇処で舎利弗が自らかつてそれをそうではないかと疑ったことを告白している如き「悪魔」の教説として排斥されざるを得ない底のものであったのであり、その彼が彼を迫害してくる外部に対して抱かざるを得なかった被害意識な

いしは敵意・呪咀はテキストの随処に、大抵の場合過度に亘って表明されてこの経典に一種悠揚ならざる、高雅ならざる気味を与えている。しかし、それだからこそ逆に、彼はその周囲に比較的に少数ではあるが熱狂的な崇拝者・心酔者を集めて、一種閉鎖的な、カルト的なグループを形成していたものと想像されるのである。

第二世代を形成しているのはその教祖的人物の直接の弟子達である。これらの人々は、その「教祖」の「体験に共鳴する」（勝呂博士）、というよりも、むしろ、その為人に心酔し、その衝迫力・カリスマ性に圧倒されて、その教説を批判的に、また統一性において理解しようとするよりはむしろ、個々の場合におけるその師の教説をそれぞれ絶対的な真理の言葉としてそのままに受けとめ、保持したであろう。

その「教祖」は何年かないしは何十年か「教祖」として生存し、その間、時と場合に応じて、経典自身がいうように、「種種の因縁、種種の譬喩をもって広く言教を演べ」、彼ら第二世代の直弟子たちを「引導」したであろう。その間、その教説は或いは内的に変化発展し、また対機説法的な多様性においてそれら第二世代の弟子達によってその時々、場合場合に応じてそれぞれに受けとめられ、記憶されて、その多様性や内的矛盾をそのままに、丁度キリスト教の新約聖書学でいうQ資料のような一種の語録的な集成を形成していったものと想像される。そして、その語録の内容がその「教祖」の死後、それら弟子達の結集的な合議において取捨され、しかし、それら有力な直弟子たちそれぞれの時機、立場や受けとめ方の違いによる多様性や内的発展の経過が最終的・本質的に調停されるには至らないままに、先行する大乗経典、例えば『華厳経』「入法界品」（Gaṇḍavyūha、私は、この経典を、やはり、『法華経』に先行したものと考へる……）の形態をまねて長行と偈文とよりなるプロトタイプ的な「方便品」（それを、一応「p.t. 方便品」と略称しておこう）へと再構成されたと想像される。

第三世代は、これら第二世代たる直弟子たちのさらなる弟子の世代、すなわち、その教祖的人物の孫弟子の世代である。これら第三世代の人々はその教祖的人物を直接には知っておらず、日頃その師ないしは先輩に当る第二世代の人々から繰返し聞かされているその「教祖」の偉大な人物像へ

の尊崇の念から、第二世代を越えて直接にその「教祖」の真意を尋ね、そして、現実に彼らの眼前に提示されている「p. t. 方便品」に見出される細かい点に亘る不明確な点や相互矛盾を克服するために、改めて何らかのかたちにおいてまだ接近可能であった「語録」に向い、その中からそれこそが「教祖」の真意であったであろうと彼らが考へる部分や、「p. t. 方便品」に見出される記事間の相互矛盾や前後矛盾をある程度は調停しうるような断片（フラッグメント）を拾い出してその「p. t. 方便品」に、更には大胆にも、比較的短いものであるにせよ、散文や韻文を自ら造り出して附加し、ほぼ現行の形態における『法華経』の冒頭部分、すなわち「方便品」第二とその帰結・再確認の部分としての「譬喩品」の第 38 偈までの部分を成立させたのであろう。以上が〈「方便品」三世代関与説〉の骨子である。

この骨子それ自体は極めて素朴・単純であり、しかも、その内容において構造的な明確さを欠き、要するに、漠然としている。例えば、この仮設を以ってしては、「p. t. 方便品」の各パラグラフ、各パッセージそれぞれにおいて、それが第一世代たる教祖的人物に由来するものか、それとも第二世代に由来するものかを弁別することは、原理的には、出来ない、いや、そもそも、その「p. t. 方便品」を現行的「方便品」から弁別することが原理的には出来ないのである。このことは現行的な「方便品」においても同様である。その各パラグラフ、各パッセージがそれぞれ第二世代に由来するものか、それとも第三世代に由来するものかを弁別することは、原理的には、出来ない。しかし、それらは、現実の解釈作業においては弁別されざるを得ず、いや、解釈作業とはその弁別のことに他ならないわけであるが、その弁別（当該の各パラグラフ、各パッセージ間の示差の識別）の原理をなすものは、すでに循環論的に先行してわれわれ解釈者の側に用意されている何らかのかたちにおける事態把握の全体像に他ならないのである。

このことは、第三世代そのものの内部においても、同様に出来する。第三世代それ自体は決して一枚岩のものではなく、それは敢えていうならば、第三世代 a、第三世代 b……というように（しかし、第三世代、第四世代……という分け方をするのではなく）、時間的な、あるいは、事態認識の進展に従うところの層差をなしているのである。そして、この層差を示標として現

実の解釈作業は行なわれるのであり、また、逆に言うなら、その解釈作業とはその層差の弁別の作業に他ならないわけであるが、その弁別の原理をなしているのも、われわれがその解釈によって先行的に保有している事態の全体像である、ということになるわけである。

私は次項において、この様な現実における解釈の作業を、本稿の主題である「願成就」ということが『法華経』「方便品」の救済論の尖端であるところの「小善成仏」の前提であるという事実を再確認するために、より正確にいうならば、この「願成就」ということがその「小善成仏」の前提または可能根拠であるところの「仏知見」の前提であること、要するに、救済論をその本質とする『法華経』の「方便品」ないし迹門の思想の根本前提なのであるという事実を再確認するために行なおうとするのであるが、そのためにも、その解釈作業においても依然としてその仮設として機能せしめられねばならない〈「方便品」三世代関与説〉の仮設としての現実性をその実例において示すため、それが私に「小善成仏」をそれとして（『法華経』の救済論の尖端として）再確認せしめたその経過を、但し、その論理的経過だけに限って示しておくことにしよう。

四、〈三世代関与〉の現実と「小善成仏」の尖端

初めに述べた如く、私は二十数年前、単なる教養的な興味から岩波文庫の『法華経』を一読したとき、この「小善成仏」こそが『法華経』の救済論の尖端なのである、ということを直感し、それ以後、その直感的認識を保持しつづけてきたものであるが、それがここに来て、ごく最近、ふと、偶然のようにこの〈「方便品」三世代関与説〉という言葉を思いつき、それによってこの直感的認識を改めて最低限学的な、解釈学的な認識として再獲得することが出来たものである。しかしそのためには二つの越えなければならない壁があったのである。

その壁の第一は、二年ほど前に私が縁によって『法華経』を学ばねばならないことになり、その必要上諸家の研究業績に目を通す様になったその過程において、その様な業績のうちの卓越した一つである筈の辛嶋静志博

士の論文「法華経における乗（yāna）と智慧（jñāna）」（田賀龍彦編『法華経の受用と展開』、平楽寺書店、1993 年）の中に見出したところの、そのパラグラフに関説した次の如き言表であった。

【引用 10】「また、既に指摘されている様に（布施 1934: 239）、これらの偈は散文部分で全く言及がなく、別に成立していたものを後世挿入した可能性は大いにある。」（同論文、174 ページ、傍点津田）

私は辛嶋博士のこの指摘に従って、近代『法華経』学の先駆者であるところの布施浩岳博士の基準的な業績『法華経成立史』（大東出版社、昭和 9 年、昭和 42 年改訂版）に遡ったのであるが、そこに見出したものは、布施博士の

【引用 11】「然し、是等の偈頌は本品長行に其片影も顕れていないのであって、後世の挿入としか思われぬ。」（同書、239 ページ、傍点津田）

という言葉であった。この言葉は、私を驚ろかせた。博士が、たとへ問題が「小善成仏」ということそのことに直接に関わるものではなかったにせよ――博士はこの「小善成仏」のパラグラフの中に含まれる造像の記事から、「方便品」の成立年代を限定しようとしておられた、すなわち、このパラグラフを「後世の挿入」と考えることによって、逆に、考古学的に決定されうる造像の年代が「方便品」の成立の下限を決定するものではないことを道わんとしておられたのである――このパラグラフを「後世の挿入」であるとされたことは、他ならぬ布施博士が「小善成仏」ということが『法華経』の思想そのものに対して有つ筈の決定的な意義を全く理解しておられなかった、いや、理解しておられなかったという以上に、その博士の近代主義的歴史主義ないしは実証主義の学問（それとも学術というべきか）の前には、『法華経』の思想そのものが――思想とは、われわれ自身がそれを以てするならいかに人間的に生き得るか（いや、生き得ないのだ、という人間性否定の立場をも含めて）という、言ってみるならば、われわれ

自身に関わる人間的な生の可能性の制約、に他ならないのであるが――全く存在していない、端的に無なのであることを意味しているからである。また、この布施博士の立場が、それから六十年を経た現在、現に日本の、いや、世界の『法華経』学を背負っておられる辛嶋博士によってそこに何の疑問も問題も存しない如くに継承されていることもまた私にとっては驚きであったのではあるが、それはともかくとして、とにかく、この布施博士の言葉ないしはその立場は、それ自体が「小善成仏」ということの思想的な意味を認めないものであるが故に、私にはそれを越えねばならない壁として意識されたのである。

それに対して、第二の壁をなしていたのは、前項で触れた（【引用 6】）平川彰博士の、「小善成仏」のパラグラフを、過去の諸仏の時代に、仏がその種の小善によって「「仏道を成ずる者」となった実例を示す」ものとされた、その認定であった。この認定は、その時の私には、それ自体全く正しいものに思われた（私は現在でもそれを全く正しいものと思っている）。そしてそれだからこそ、逆にそれはどうしても越えられなくてはならない壁として意識された、なぜなら、当時の私にとってもすでに、「小善成仏」は、単に遠い過去の時代の衆生の成仏の「実例」を示すだけのものではなく、『法華経』のみならず仏教の思想そのものの、いやさらに仏教からも開放されて、その種の宗教思想ないし宗教哲学の尖端を示すものとして理解されていたからである。そして、この二つの壁は、すでに繰返し述べたように、私にふと浮んだ〈「方便品」三世代関与説〉という言葉を、解釈作業を遂行する上での設定として捉え直すことによって、越えられたのである。譬喩を用いて言い直すなら、第一の壁はこの〈「方便品」三世代関与〉という設定によってその土台を掘り崩されることによって、むしろあっけなく崩壊し、私はその崩壊して第二の壁に倒れ掛った第一の壁そのものを足場にして、その第二の、それ自体依然として高い、堅固な壁を乗り越えることができたのである。

第一の壁のその土台の掘り崩しは、次の如くにしてむしろ簡単に行なわれる。私のいう「小善成仏」のパラグラフ、即ち第 71 偈から第 97 偈に至る 27 偈は、いわゆる五仏章における長行の過去仏章に対応する、あるい

は、対応すべき偈文の過去仏章である。布施博士は、この部分が「長行にその片影も顕れていない」と言われ、辛嶋博士もそれを踏襲して「散文部分には全く言及がない」とされたのであるが、これは長行過去仏章に対応する偈文の過去仏章が全く存在しない、と言っていることを意味する。しかし、現実には、それは「存在しない」、無いのではなく、存在する、有るのである。この「有る」ことは、すでに勝呂博士によっても、問題にされている（他の諸研究者がこの問題をどのように理解しておられるのかは、今のところ、私は知らない）。しかし、問題は、それがどのように「有る」のか、にある。

勝呂博士は言われる。

「とくに第七一偈以下は長行にはまったくない所説を述べているので、この部分は後世の付加と見る人もあるようである。しかし五仏章の形式から見れば、第七一偈は過去仏章のはじまりである。」（勝呂前掲書、110ページ）

勝呂博士はこの引用の第一センテンスに註を附しておられるが、それによると、その「後世の付加と見る人」は岩本裕博士ではあっても少くとも布施博士ではない。それはともかく、ここにおける勝呂博士の認定は、一応は正しい。しかし、それに続けて博士は括弧を附して、小字で、長行の五仏章のそれぞれに対応する偈文の割り振りをされ、そして、次の如くに言われるのである。

「また長行の五仏章がほぼ同文で繰り返されて統一されているのに対して、偈の場合は、所説内容が相互にかなり異なっていることは、偈の五仏章は長行を模倣したものとする方が考えやすく、反対に偈が先に成立し、それを踏襲して長行が作成されたというようには考えがたいのではないかと思う。」（同）

ここで、勝呂博士は「小善成仏」のパラグラフ、すなわち、偈文過去仏章を一括してその成立・作成を考へておられ、そして、その同じ一括性において、その偈文と長行との成立的な前後関係を考へておられるのである。

〈「方便品」三世代関与説〉という仮設をもってする私の考へは、ここで違ってくる。私は「小善成仏」のパラグラフを、その第一パッセージ（第

71 偈から第 76 偈までの 6 偈）とそれ以後、すなわち第二パッセージ（第 71 偈）以下に分け、いや、この境界は必ずしも明確でなく、その線は第三パッセージと第四パッセージの間に存するのかもしれないのではあるが、さらに言えば、その境界は、一種の連続的移行（グラデーション）をなしているのかもしれないのであるが、それはともかくとして、この第一の偈文部分は、長行過去仏章との対応において先に、「p. t. 方便品」の段階において存在していたのであり、それに対し、上に述べた第三世代の人々が後から第二の偈文の部分を、彼らの前に別に存在していた第一世代・「教祖」の「語録」の中から復活させて、付加したのではないかと想像しているのである。勝呂博士の推測が正しいのか、私のそれが正しいのかは、いわゆる「効果の理由」によって計られる以外にないのであるが、私のその〈「方便品」三世代関与説〉という仮設をもってする推測の出発点を示すため、まず、長行の過去仏章の必要部分を示し、それと偈文の過去仏章の第一の部分の第一パッセージ以下を対比させてみよう。まず、その長行部分であるが、それは次の如きものである、当該のサンスクリット原文はそれ自体問題を含んでおらず、また、あまりにも長くなるので、直訳的な私訳だけを示すことにしよう。

【引用 12】「……舎利弗よ、私はただ一つの乗に関して、諸衆生に法を説くのである。すなわち、この仏乗を説くのである。何らかの、第二の、あるいは第三の乗があるのではない。舎利弗よ、十方世界の一切処において、このこと（こそ）が法性（dharmatā）なのである。

それはなぜかというならば、舎利弗よ、過去世において、十方無量無数の世界において、諸の如来・応供・正等覚者がおられた。そして、彼らは、多くの人々の利益のため、多くの人々の安楽のため、世間に対する悲愍のため、人々の大きな集団（janakāya）のため、利益のため、そして諸の天と諸の人間の安楽のために（それらの世界に存在しておられたの）である。彼らは（人々に）種々の目標（abhinirhāra）を示すこと、（彼らが現にそのようにあることの）種々の因縁を示すこと、諸の所縁（ārambana 表象の対象）と言辞（nirukti 語源に亘る説明）と善巧方便をもっ

て、（それぞれその）信解するところが種々なる人々の、その気質と意欲において種々なる人々の（それぞれの）意楽を知って（それに応じて種々に）法をお示しになったのであるが、彼ら仏・世尊はすべて唯一の乗に関して（ārabhya）、諸衆生に法をお示しになったのである。すなわち、この、一切智性を究竟とする（sarvajñatāparyavasāna）仏乗（buddhayāna）を、すなわち、一切衆生に〈如来知見〉に開眼せしめ、〈如来知見〉を指し示し、〈如来知見〉に入らしめ、〈如来知見〉を悟らしめ、〈如来知見〉への道に入らしめる（立場たる仏乗）を（お示しになったのである）、すなわち、諸衆生に法をお説きになったのである。
また舎利弗よ、衆生にして彼ら過去の如来・応供・正等覚者の所（みもと）で（彼らから）直接に法を聞いたかぎりの人に、それらの人々はすべて、無上正等覚の獲得者となったのである。」（K., 40. 13～41. 9）

次に、これに対応していることが確実な「小善成仏」のパラグラフの第一パッセージと、対応している可能性の高い第二パッセージ（第 77 偈）と第三パッセージ（第 78、79 偈）を、同じく私訳によって示そう。

【引用 13】
「無数劫に亘る（長い）過去世においても、（それら如来たちは）すでに般涅槃しておられる（のであるが、）多千の過去の如来たちが（存在して）おられた。それら（過去の如来たち）の量は決して知られ得ない（ほどに多い）（71）。
　それらすべての最上の人（たる如来）によって多くの清浄の法が宣揚せられた、多くの喩例を以って、そして、理由や根拠（を示すこと）を以って、（すなわち）多百（千）の善巧方便を以って……（72）。
　彼らはすべて一乗を説かれたのであり、（人々をその一）乗に入らしめたのであり、（その）一乗において成熟せしめたのである。（彼ら）不可思議（百）千倶胝（那由他）の衆生を……（73）。
　（それら）勝者たちにはその他にも種々なる方便があったのであるが、（彼ら）諸如来は（それぞれの）天と倶なる世間に於てこの（今

私が説こうとしている）最上の法（と同じ一乗の法）を宣揚されたのである。（彼ら）諸如来は（人々の種々なる）信解と意楽を知って（それに対応した）それら（の方便）を以って……（74）。

そして、誰にせよ衆生にして（ye cāpi sattvās）、その時に、彼ら（諸如来）から直接に法を聞き、或いは聞いた人に、また（それらの人々によって）布施（波羅蜜）が作され、戒（波羅蜜）が（待せられ）、忍（辱）を以ってすべての行が円満されたところの人々（75）、

（また）精進とともに、禅定とともに（それら諸如来に対して）供養がなされたところの人々、或いは般若（波羅蜜）によってそれら諸法が思念され、（要するにこれら六波羅蜜によって）種々なる福徳（の行為）が作されたところの人々、彼らはすべて、菩提の獲得者となったのである（te sarvi bodhīya abhūṣi lābhinaḥ）（76）。

誰にせよそれら般涅槃された（過去の）勝者たち（が在世の砌、そ）の教へに於て（教化された）衆生であったところの人々、すなわち、その（法）に（tatra）聴従し、（その法によって）調御され、教化せられた人々、彼らはすべて、菩提の獲得者となったのである（77）。

また、誰にせよそれら（ye cāpi）（過去世の）般涅槃された勝者たちの舎利に対して供養を作し、多（百）千の宝所成の塔を（造立した）人々、すなわち、金と銀の、そして水晶の（78）、

めのうの塔を造った人々、猫目石の、真珠の（塔）を、最上の瑠璃の、同様に青玉の（塔を造ってそれらの舎利を供養した）人々、彼らはすべて、菩提の獲得者となったのである（79）。

私は上に「小善成仏」のパラグラフ（偈文の過去仏章）の第一パッセージ（第 71～76 偈）が長行の過去仏章に「確実に」対応している、と言った。しかし、改めてこれら両者を対置して眺めると、第 75 偈の第三パーダ（傍点で示した「また（それらの人々……」以下」）から第一パッセージを越えて第二パッセージたる第 77 偈の第二パーダまでの六波羅蜜を説く部分は、すでに附加であることが明瞭に看取される。すると第一パッセージの最後

の部分は第 75 偈の第二パーダから第 77 偈の第三パーダ（「すなわち、その（教へ）において（tatra）……）に連接されるのであって、次の如き一偈として回復されるのである。

ye cāpi sattvās tahi saṁmukhaṁ
　śṛṇvanti dharmaṁ atha vā śrutāvinaḥ / (75 a. b.)
kṣāntā ca dāntā ca vinīta tatra
　te sarvi bodhīya abhūṣi lābhinaḥ // 77 c. d. //

「そして誰にせよ衆生にして、その時に彼ら（過去世の諸如来）から直接に法を聞き、或いは聞いた人々、すなわち、その（法）に聴従し、（その法によって）調御され、教化せられた人々、彼らはすべて、菩提の獲得者となったのである。」

この偈が、長行の過去仏章の最後のセンテンス

「また舎利弗よ、衆生にして彼ら過去の如来・応供・正等覚者の所（みもと）で（彼らから）直接に法を聞いたかぎりの人々、それらの人々はすべて、無上正等覚の獲得者となったのである（samyaksaṁbodher lābhino 'bhūvam）。」

と対応している筈であるのであるが、この両者を改めてこの様に並べて眺めてみると、ここに「小善成仏」の思想的な意味を考へる上での一つのポイントが露呈されているのがわかる。それは、この偈には、長行にはそのことが言われていないにもかかわらず（もちろん、意味可能の範囲には充分に収まることではあるのであるが）、一回的な行為だけではなく、その一回的な行為を出発点とする或る持続的な行（ぎょう）が言われている、ということである。すなわち、偈の場合、それが過去世の仏の時代にそれらの仏から直接に法を聞く、というその仏の時代の声聞乗のことを言っているのだとして、それらの人々は、その法を一声聞いた瞬間に仏になった（その可能性は長行の場合には、形式的にではあるが、残されている）のではなく、その法を聞いて、

それに「聴従し、（その法によって）調御され、教化せられた」のであるが、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉の原則からするなら、それには「現法」というスパンの時間が必要なのであり、従って彼ら過去仏の時代の声聞乗の人々も、その過去仏の法と聞いたことを出発点として声聞乗の行（ぎょう）を行じ、現法に、ただし、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉の原則に従って涅槃に入ったのではなく、その過去仏の時代にも共通していた仏乗の原則に従って、「菩提の獲得者になった」、すなわち、仏になったのだ、ということが言われていた筈なのである。そして、この構想は、さきに掲げた平川博士の【引用 6】において認定されている通りの、「過去の諸仏のもとで」人々が「「仏道を成ずる者」となった実例を示す」ものに他ならないのであり、私は事態のこのような側面もまた、たしかに最初からあった、すなわち、第一世代たるその教祖的人物の事態理解のうちに存在していた、と考えるのである。

もう一つ、このことに連関して検討されなければならない箇処がある。それはこの「小善成仏」のパラグラフの第九パッセージ（第 87、88 偈）の問題である。いや、それを検討するためにも、上の、第 75 偈の第二パーダの次に六波羅蜜の修行という大乗的な行の観念に関わる部分（75c.～77b.）を附加した人々が誰であったのかについて、一言触れておく必要がある。それは言うまでもなく、さきに述べた第二世代、すなわちその第一世代・教祖的人物の直弟子世代の人々である。そして、これらの人々が、件の部分を附加した理由も容易に想像できる。

その教祖的人物は或る何らかの神秘体験（「方便品」第 4 偈にいう「菩提道場」bodhi-maṇḍa、悟りの本質、いわゆる「正覚の一念」）のうちに彼独自の真理世界を観見し、ないしは、それを改めて真理（諸法実相）として知見した。しかし、その、仏乗として解脱知見的に知見されたその新しい真理の前に圧倒的な現実性をもって立ちふさがったのが、歴史上のブッダたるゴータマ・ブッダ（釈尊）の宗教、現実には、声聞乗であった。その圧倒的な現実性には仏教の社会的局面における声聞乗の現実性と、その教祖的人物自身のゴータマ・ブッダ（釈尊）に対する尊崇のエートス的な現実性の両面が存するが、釈尊ないし釈尊の宗教の圧倒的な現前性に対するとき、

彼自身の真理（仏乗）は改めて一種の危機（criticality）の意識をもって意識せられざるを得なかった。そして、この危機ないし危機意識を自ら克服するために彼自身によって案出された絶妙の論理が、釈尊の宗教を方便として救済ないしは包越する、というものであったのである。したがって、仏乗の真理性の主張、仏乗の普遍性の主張と方便の普遍性の主張とは表裏一体のものとしてあるのであり、それがその最初の主張であった過去仏章の偈において（それが何故長行においてではなかったのか、という疑問は依然として残るものの）方便としての声聞乗の有効性（「菩提の獲得者」となる上での有効性）がその行（ぎょう）の全体において提示された理由であった、ということができるのである。

では、この偈に対して第二世代によって大乗的な六波羅蜜の行に亘る部分（75c.～77b.）が附加された理由をわれわれはどう理解したらよいのか……。それをいうためには、われわれは上に示した criticality という言葉に立ち戻らねばならない。

これは、これまでも幾度となく繰返し述べて来たことではあるが、この criticality、critical であること、とはわれわれがわれわれ自身の、いや、私が私自身の仏教思想史を再構成する上での（個々の研究者が彼自身の仏教思想史の全体像を先行的に再構成していないかぎり、彼の仏教思想の理解は、少くとも学的レヴェルにおいては、個々の体系に関しても、また、全体に対しても、あり得ない……）根本語なのであり、それは、AB 両項が

〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉

という特殊な関係の内にあることを意味する。そして、この criticality という理解原理が最初に要請されたのが、当然のことではあるが〈ゴータマ・ブッダの宗教〉から大乗仏教がその criticality の意識、すなわち危機意識をもって critical に展開した、つまり、仏教思想史の最初の展開の場面であった。

これまた、これまで繰返し述べてきたことなのであるが、本稿の主部をなすべき箇所での解釈作業を行う上で必要であるので、ひいては『法華

経』「方便品」の思想を理解する上で是非とも必要であるので、ここで改めて確認しておきたいのであるが、ゴータマ・ブッダ（釈尊）の悟りの内容がいわゆる四禅三明における三明、すなわち、初夜・憶宿命智、中夜・衆生生死智、そして後夜・漏尽智であることは、われわれの仏教学の動かし得ない根本前提をなしているのである。

すなわち、ゴータマ・ブッダはその悟りの根本体験（前出「菩提道場」）の第一段階において、自らの輪廻としての生の連鎖を「種々成壊劫」（『中部』、「怖駭経」）に遡って観見した。それが初夜・憶宿命智である。彼は次いでこの自らの輪廻的な生の連鎖の全体と同等の輪廻の連鎖を一切衆生それぞれの上に（いや、背後に、か）確認したのであるが、この中夜・衆生生死智は、したがって、〈世界〉、私のⒷⒶ二世界説からするなら一切衆生の世界であるⒷ世界の内実を示すものであることになる。そして、最後に来るのが苦・集・滅・道の四諦をその内容とする後夜・漏尽智である。そして、問題はこの四諦のうちの道諦に存したのである。

道諦、すなわちゴータマ・ブッダがその弟子達に課した行（ぎょう）・実践の原則は、現実には八正道の実践・そして、その本質においては〈現法的梵行〉、すなわち、その一生を目処として禁欲・性的貞潔を厳守する出家主義、要するに人間の本質に意志的に逆行せよ、という人間性否定の命令である。この命令は外に対しては仮言命令であるが、ゴータマ・ブッダをブッダ・無上正等覚者であると信じ、その教命の内にとどまろうとする人々にとっては、一種の定言命令となる。そして、あくまでブッダを信じつつ、しかもたとへこのブッダの絶対命令に反してでも、ブッダによって一度は否定された人間的生の意義を改めて確保しようという人間性の動機に従って興起したのが、〈ゴータマ・ブッダの宗教からの critical な離反〉としての大乗仏教の運動であったのである。

では、一方に於てゴータマ・ブッダ（釈尊）に対して絶対的な信仰ないしは尊崇の気持を保持しつつ、他方彼の人間性を否定せよという絶対命令に反して人間性の意義を再獲得することが、彼ら大乗運動の人々にとって、どのようにして可能なのであろうか。それは蓋し、ゴータマ・ブッダの宗教に一つの解釈を投入することによってのみ、可能である。この場合の解

釈とは、端的に、論理的な飛躍または断絶を意味する。その解釈（私はそれを自ら〈生（レーベン）のジャータカ的解釈〉と称し、それをもって大乗仏教の成立のために必須の論理的前提であるとするのであるが）とは、次の如きものである。

ゴータマ・ブッダは自らの過去種々成壊劫に遡る輪廻的な生の連鎖を、畢竟無意義なる苦であった、と観じた。それに対して、大乗運動の人には、それはブッダ自身が無上正等菩提を達成して仏となるための必須の過程であった、そして、その過程とは、単なる無方向的な輪廻の過程に過ぎなかったのでなく、その菩提の方向に向って方向づけられたジャータカ的利他行の過程であったのだ、と考へたのである。そして翻って、彼ら自身も、自らの生の目標を〈ゴータマ・ブッダの宗教〉の絶対原則であるところの道に上って到達される滅、すなわち、八正道を行ずること、その本質において梵行、によって現法に、その「死」に終る一生を目処として到達される涅槃から、ゴータマ・ブッダがそれに到達したのと同じ菩提へと変更するなら、そして、現下の人間的生の本質を（四諦のうちの集諦たる）無明・渇愛の自然の発露たる愛から、慈悲という原理にもとづく他者に対するジャータカ的な利他行へと規整するならば、その自らの現下の人間的生も、「種々成壊劫」という過去が未来に向って反転されたその遠い未来に設定された菩提という理想に向う必須の一段階としてその意義を全的に肯定される、と考へた筈なのである。

この考へからするなら、一人の大乗的な人間の「種々成壊劫」的な未来に設定された菩提という目標に向う生は、ジャータカ的利他行、すなわち、菩薩行の蓄積の過程である、ということになる。見る角度を変へていうなら、その人がそれに投帰すべき世界（大乗的Ⓐ世界）は、現実のⒷ世界の内実たる人間の衆生生死的な生の現実が利他行・菩薩行へと改変されたその総体ということになる。このことを最も正確に表現したものが、私がそれを〈大乗の典型〉であると規定する『華厳経』「入法界品」（Gaṇḍavyūha-sūtra）の世界、すなわち、華厳世界としての普賢法界、その原語において Samantabhadracaryā-maṇḍala（普賢菩薩の行の総体（マンダラ））、あるいは Sarvabodhisattvacaryā-maṇḍala（一切の菩薩行の総体（マンダラ））であったのである。そして、この大乗的人間の菩提へ向かう生（レーベン）の伸長を、あるいは大乗仏教

の世界を構成している利他行・菩薩行というものが、他者に対する本質的に直接的な働きかけ、すなわち、プラクシスであるが故に、その立場を採るか採らないかは critical（両立不可能、且つ、二者択一不可避的）に分かれる、あるいは、大乗仏教をその一方とする AB 両項の関係は critical（両立不可能、且つ、二者択一不可避）となるのである。

ここで問題は、さきに、第一世代の教祖的人物は、自らの仏乗を、現前の〈ゴータマ・ブッダの宗教者〉と対置して、一種の criticality の意識をもってそれを意識した、と私が言った、その「一種の criticality の意識」とはどのようなものであったのか、という問題に戻る。彼は私が上に述べたような原理的な意味において criticality ということを意識していたわけではないであろう。なぜなら、その意味での criticality は彼の宗教（仏乗）の構成原理に直接関わるものでなく、またその criticality が第一義的には〈ゴータマ・ブッダの宗教〉と大乗仏教との間の関係に関わるものであったのに対し、彼の仏乗は〈大乗以後〉のものであり、その意味での criticality の意識がなくても、漠然とした優越・包越の意識によって彼は自らの仏乗を支え得たからである（但し、言うまでもなく、これはあくまで彼がということであり、われわれ解釈者が criticality の意識を有たなくても彼の宗教・仏乗を理解できる、ということでは決してない。現にその仏乗は相互に critical なる〈ゴータマ・ブッダの宗教〉と大乗とをその criticality の原理において包越する立場であるということであり、では、その criticality を超える高次の原理は何か、という問題、もちろんその原理は神としての如来なのであるが、この神・如来という原理が彼、つまり、第一世代たる教祖的人物によってどのように理解されていたか、さらには、それが『法華経』の全体においてどのように意識されるようになり、最終的にどのような神・如来の観念として確定されたか、ということが『法華経』思想の後半、すなわち本門の本質たる仏身論そのものの学的な再構成作業の内実をなすべきものであるからである）。

五、「小善」概念の本質

ここで、われわれは、件の 75c.～77b. を附加したとわれわれが推測する

第二世代の意識の問題に戻ることができたのであるが、彼らは、第一世代よりさらに一段階希薄になった criticality の意識において、その偈が声聞乗の行を述べている以上、彼らにとってすでに自明の現前であるところの大乗仏教の行についても述べられて当然であると考へてそれを附加したのであろう。しかし、この第二世代による 75c.～77b. の附加が仮りにその様な軽い気持で行なわれたのであったとしても、われわれが、その附加ということの可能性を、改めて上に触れた「小善成仏」のパラグラフの第九パッセージ（第 87、88 偈）の中に見出すとき、それはわれわれを「小善成仏」ということに関わる解釈作業の次なる段階へと導き入れるものとなるのである。まず、その第九パッセージを、内容的にそれと一連のものをなす第八パッセージ（第 86 偈）に続けて、そして、この引用にかぎってはケルン本でなく荻原・土田本（W）によってその原文を、そして直訳的な私訳を示そう。

【引用 14】

ye citrabhittīṣu karonti vigrahān
　paripūrṇagātrān śatapuṇyalakṣanān /
likhet svayaṁ cāpi likhāpayed vā
　te sarvi bodhāya abhūṣi labhinaḥ // 86 //
ye cāpi kecit tahi śikṣamānāḥ
　krīḍaratiṁ cāpi vinodayantaḥ /
nakhena kāṣṭhena kṛtāvi vigrahān
　bhittīṣu puruṣā ca kumārakā vā // 87 //
sarve ca te kāruṇikā abhūvan
　sarve ’pi te tārayi prāṇikoṭyaḥ /
samādapentā bahubodhisattvāṁs
　te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinaḥ // 88 //
　（W., 48. 13～49. 1; K., 51. 3～51. 8）

【私訳】「誰にせよ（寺院や会堂の）壁に百福の相を（具備）した（諸仏の）完全な（絵）像を（描いて寄附）したところの人々、（その場合、

それらの絵を）自ら描いたのであっても、また、（画工を雇って）描かせたのであっても、彼らはすべて菩堤の獲得者となったのである(86)。

また、それが大人であっても小供であっても、（学校で）勉強をしている最中に（いたずら書きをして）でも、また巫山戯て遊んで気晴らししながら、爪や木片で（その片の家の）壁や塀に（仏の）姿を描いた人々(87)、

〔彼らもすべて（衆生の）悲愍者（たる仏）になったのである。
彼らもまたすべて、倶胝（那由他）の生きとし生けるものを救度したのである、多くの菩薩たちを（一仏乗に向けて）勧導しつつ……。〕
彼らもすべて、菩堤の獲得者となったのである(88)。」

この引用にかぎってケルン本（K）によらず荻原・土田本（W）によったのは、K においては上の 88d が 87c の次に来、87d と 88a, b, c が一偈をなすことになって意味の続きが非常に悪いのであるが、W ではそれを羅什訳と西蔵訳に合わせて上の如くに規整したのであり、それによって、多少、意味の通じがよくなっているからに他ならない。しかし、いずれにせよ上の 88a, b, c の三行は依然として明かに異質ではある。しかし、私がこの三行の存在を依然として気にしているのは、それらがその内容において前項で引用した（【引用 8】）「譬喩品」の第 22 偈に対応するものを有っているからに他ならない。私はこの第 22 偈に続く長行の最初のパラグラフ、すなわち、私がそれを『法華経』における「加持」の最初の用例を示すものとしてそれに非常に注目しているパラグラフとを、第三世代 b が（私はここで第三世代 a、第三世代 b ……という用語を使うことになるのであるが）そこに至る第 21 偈までの偈文の部分に付け加へた（それを彼らが自ら創り出して付け加へたのか、それともそれがすでに彼らの前に存在していた「語録」的資料のうちに何らかのかたちで存在していたのかは解らないのであるが）のであり、そして、この第 22 偈はこの偈文部分とその附加部分との連接（つながり）をよくするためにそれを多分彼らが創作してそこに挿入したものではないか、と疑っているのであるが、そしてさらに、この「加持」のパラグラフは彼ら第三

世代 b が事実そこに附加したのか、そうではないのかということが、本稿の主部となすべき箇所での解釈作業の方向性を限定する上で決定的な意味を有ってくることなのであるが、そのことは今は措くとして、この問題の三行（88a, b, c）をそこに保存したままその第九パッセージを読むとき、そこには確かに、「小善成仏」と過去仏の時代に人々がその小善によって成仏した「実例」を示すものとする平川博士的認定におけるまさにその実例の一つが、しかも、第一、第二パッセージにおける「偈」（75a. b, 77c. d.）が示す声聞乗的行（ぎょう）の「実例」よりも、もう一段階明確さを増した形態において示されてはいるのである。

すなわち、小供たちが遊んでいてその辺の家の壁や墻に爪や木片で落書きをする、ただし、普通小児がそうするような花や家、犬や牛などの絵ではなく、仏の絵を画く、という小さな行為をする、その一つの、無意識の、但し、少くともそこに仏の理念が関与しているところの小さな行為、それが作されたその瞬間が出発点あるいは転換点となって、その人は何らかの過程、しかも何か時間的に非常に長い過程を経てその終局において、但し、過去仏の時代の範囲内において「（衆生の）悲愍者」、要するに仏に「なった」（abhūvan）という事実が、そこには示されてはいるのである。

しかし、一たびわれわれがこの異質的な三行を棚上げして改めてこの箇所を眺めるときそこにあるものは、この「小善成仏」のパラグラフの、私がそれを第三世代 a によって「語録」的資料から復活されたものであると考へる第二の部分（第二パッセージないしは第四パッセージ以下の……）に共通するパターンの一つの典型を示すものであるのである。

その共通のパターンとは、このパラグラフの中でいくつかのパッセージが一続きになってある特定の種類の供養の行為を叙述するとき、まず初めには何か壮大な行為が示され、それが段々に小さなものになって行き、最後に「小善」がその尖端的な極小性（信や敬虔の内面性をも捨象したところの……）において示される、というパターンである。

一例を挙げるなら、さきに【引用 13】で示した第三パッセージ（第 78 偈）以下は【引用 6】で平川博士が言われた「仏塔供養」という「行法」の例であるが、第 78 偈では過去仏を供養するために宝造りや金銀造りの

塔を幾千も造るという厖大な行為であったものが、第 80 偈では木で造ったものになり、更に第 81 偈ではそれが煉瓦や土を積んだだけのものとなり、最後にはそれが、小児が砂遊びをしていて、手で砂を聚めて小堆を作るという極小の行為へと極まるのである。今の例も同じで、第 86 偈においては、多分、寺院や会堂の大きな壁面一ぱいに莫大な資金を投じて諸仏の、極彩色の精密な絵像を描かせる、という壮大な行為であった筈のものが第 87、88 偈においては、小供が手なぐさみに爪や木切れで壁に、ただし仏の像を、落書きするという極小の行為になっているのである。そしてここに於て、われわれは、第三世代 a が「小善成仏」のパラグラフの第二部分（第二パッセージないしは第四パッセージ以下）を復活するに至った、その彼らによる事態の理解の経緯に関するわれわれの想像を卒直に表明し得べき場面に至り得たのである。

彼ら第三世代は、日頃、彼らの師または先輩に当る第二世代から彼らの「祖師」の異様な天才について繰返し聞かされていた。彼ら第二世代の言う所によるならば、その「祖師」は歴史上のブッダたる釈尊と同じブッダ・無上正等覚者なのであり（いや、更にいうならば釈尊がそうであったと同一の釈迦如来なのであり）、釈尊がその悟りの根本体験（「菩堤道場」）において悟ったと同じ「究極の真理」を悟った。そして彼は、釈尊が彼の時代においては隠さざるを得なかったその究極の真理たる仏乗・一仏乗の真理を「ついにその時機がやってきた」（so 'yaṁ kṣaṇo adya kathaṁci labdho, K., 45. 14）ので、はじめて彼らに対して直接に開示されたのである……。

六、「小善成仏」ということ、第三世代的認識における『法華経』「方便品」の救済論の尖端としての……

「では」、と第三世代は第二世代に尋く、「その「究極の真理」（bhūtaniś-caya, K., 45. 14）とは、どういうものであったのですか」と。しかし、それに対する第二世代の答へは、必ずしも第三世代を満足させるものではなかった。彼らは答へる「それは諸法実相（dharmasvabhāva, dharmatā）である」と。第三世代は更に問う、「その諸法実相とはどういうことですか」と。

第二世代は答へる、「諸法実相とはこの世界そものの、究極の在り方のことである」と……。彼ら第二世代の解明はこのレヴェルで停ったことであろう（私のこの想像は次のことからも支えられる。現代の『法華経』解説書の類においても、もちろんこれは私の管見の範囲でのことであるが、「諸法実相」とは「宇宙万有の真理である」という類の言い換え以上の解明は――さきに触れた苅谷定彦博士の「諸法実相とは一切衆生皆菩薩ということである」という解明を私の知るかぎりの唯一の例外として――なされていないのである……）。

第三世代は、もちろん、彼らの師・大先輩の世代たる第二世代によるこの解明のレヴェルにおいて満足していることは出来なかった。彼らは仏乗・一仏乗の本質は何か、「諸法実相」とはどういうことなのかを更なるレヴェルにおいて知ろうと願い、彼らの前にある「p. t. 方便品」を越えて直接に「祖師」の「語録」に向い、そのテキストに沈潜した。彼らは、そこに、まず、「p. t. 方便品」の過去仏章対応の偈文において一回（または二回）しかでてこないところの、te sarvi bodhīya（または bodhāya）abhūṣi lābhinaḥ という定型句で終るセンテンスがいくつも、しかも或る一かたまり性において残されているそのことに注目した。そして、その定型句がそのように執拗に繰り返されるその意味は何かを考えた。

問題は同時にいくつか存在した。一つは abhūṣi というアオリスト形の、その過去性の意味についてであった。そのアオリストは、「p. t. 方便品」の過去仏章の長行ないしはその対応の偈文では、遠い過去仏の時代に起った遠い過去の事実を示すのに使われていた。しかし、彼らにとってアオリストとは（勿論彼らの前にアオリストという術語があったわけではないが）、つい昨日か一昨日か、それともせいぜいのところ何年か十何年か前に一回的に出来し、その影響が何らかのかたちで現在に及んでいる程度の過去性における事実を指し示すべき時制である。

また、bodhīya（または bodhāya）lābhin $\sqrt{\text{bhū}}$ という表現にもいま一つ明確ならざるところがある。それは「菩堤を得る者」（【引用 6】）になる、ということなのか、それとも、「菩堤を得た者」になる、ということなのか。もっとも、この点の画定は可能である。その te sarvi bodhīya（または bodhāya）abhūṣi lābhinaḥ という定形句を、「語録」の中に残されている同

一文脈における他の表現、すなわち、sarve ca te buddha abhūṣi loke（彼らもすべて（この）世において仏陀となった）（現行のテキスト上では第十一パッセージの最後の行をなす第93偈のa）及びte sarvi prāptā imam agrabodhim（彼らはすべてこの（私・釈迦如来が得たのと同じ）最上の菩堤を得たものとなった）（現行テキスト上では第十三パッセージの最後の行をなす第96偈のd）と同じ意味のものと考へれば、それは「菩堤を得た者」の意味となる。

では、人は何時（いつ）「菩堤を得た者」となるのか。それは、上の過去仏章の偈文における第二世代の附加部分（第75偈のcから第76偈のcまでの五行）にいう六波羅蜜の修行がそのことを示すごとく、或る小善が作されたことを出発点とする大乗的な長遠の行の過程を経ての遠い未来に「菩提を得た者」になる、すなわち、仏になる、というのか。それとも、その同じ箇処でその附加部分を除去した本来の偈文（75a. b., 76c. d）が意味している様に、その小善を出発点とした声聞乗的な、現法的なスパンにおいて、但し、声聞乗のように涅槃に入るのでなく「菩提を得た者」になる、すなわち、仏になる、というのか。それとも、その小善を作したその瞬間に「菩提を得た者」となる、仏となる、というのか……。彼らのこの様な思念を最も直截的に現実的に導いて行ったものが、その「小善成仏」のパラグラフの中にいくつか見出される共通のパターン、すなわち、仏を尊崇・供養する行為における厖大から極小へと究極してゆくパターンであった。そしてその帰趨において、彼らは遂に次の如きその究極の頷悟に至りついたことであろうと想像されるのである。

「思い返して見るなら、私たちは確かに頑是ない子供であった頃、砂遊びをしていて、手で砂を聚めて小堆を作り、それを仏の舎利塔になぞらへて拝む真似をしたこともあった。また、その辺の壁や墻に仏の絵を落書きしたこともあった。しかし、かの祖師の道われる所からするなら、私たちはあの瞬間に仏になっていたのだ……。いや、私たちだけではない。世間には特段の信仰心をもっておらず、また、自分でもそう思っている人々も多いであろう。むしろ、そういう人々の方が普通かもしれない。しかし、そういう人々とて、これまで何かの折にふと塔廟の地に足

をふみ入れ、ほんの形ばかり、あるいは巫山戯ながら合掌したり「南無仏」と称えたこともあったであろう。それらの人々も、その瞬間に仏になっていたのだ。現に釈尊がそうであられたような、三十二相を具へ、金色の身をした完全な仏陀になっていたのだ。」

という……。

では、「かの祖師の道われる所」とはどういうことか。彼ら第三世代の人々は、その「祖師」の教説のどういう所に彼らが頷解した如き「小善成仏」の可能根拠を見出していたのか。それは最早繰返し言うまでもなく、「われわれはすでに仏である筈である」からに他ならない。しかし、なぜすでに仏である「筈である」のか。それは、「われわれ一切衆生を自分（がそうなるの）と同じ仏にしよう、というのが釈尊が過去に菩薩であられたときに立てられた誓願なのであり、その誓願は「既に成就」している、と釈尊によって経中に明確に言い切られているからである」……。

「釈尊の成道という絶対的な出来事（それは『法華経』のドラマ構成の中では、その40年ほど前に起っている）以来、われわれはすでに仏なのである。しかし、われわれは現実には凡夫であり、自分が実は仏なのであるなどとは全く思っていない。祖師の道われるところからするなら、このわれわれはすでに成仏しているのだ、すでに仏なのだ、といういわば理実の世界と、われわれは現に凡夫なのだ、という現実の世界を隔てているものは極く極く薄い皮膜に過ぎない。そして、その皮膜は、われわれがアオリスト的な過去において小善の一つを作したとき、破れていたのだ……。」

これが経中の「願成就」の文からごく自然の導出される彼らの頷解である。しかし、なぜ「導出」なのか。それは経自体には、「わが誓願は成就した」とは書いてはあるが、「であるから、汝らはすでに私と同じ仏なのだ」とまでは書いてはない、いや、そこまでは書いてある筈なのであるが、「小善成仏」とは汝らがその小善の一つを作した瞬間に汝らは仏になっていたのだ、という考へなのであり、その様なことが現実にあり得るのは、私（釈迦如来）の誓願がすでに成就している以上、汝らはすでに仏である

からなのだ、とそこまで親切には書かれていないからである。しかし、ここに、「小善成仏」の可能根拠を別途考へる余地がでてくるのであり、ここで道は二つに分かれるのである。いや、二つに分かれる、という言い方はあまり正確ではない。それまで、「小善成仏」という救済論の尖端からその根本前提である「願成就」を真直ぐに指向していた途は自ずと止り、道はそこ（「小善成仏」の可能根拠を、すでにわれわれが仏なのであるから、とするところ）から折れ曲って他の方向へ向かって行くからである。

七、第三世代 a と第三世代 b

私はここで、すでに一度使用していた用語「第三世代 a」と「第三世代 b」に改めてそれもう一つづつの意味内容を附加しておきたい。すなわち、「小善成仏」という尖端からその根本前提を真直ぐに指向して（もちろんそれは私の解釈作業という一種の想念の中においてのことであるのではあるが）ここまで来、そして、ここで停った人々を「第三世代 a」と呼び、ここから発して別途を探ろうとしている人々（それらの人々の歩みをその方向性において論じようとするのが本稿の本論をなすべき次項の考証なのである）を「第三世代 b」と呼ぶことにしよう。

ところで、これまで繰返し引用してきた西田博士の「宗教論」の冒頭に次の如き有名な言葉がある。

【引用 15】「宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならない。」（同論文、371 ページ、傍点津田）

この西田博士の言い方をもってするなら、第三世代 a とは、その「事実」を知ろうと欲し、知り、そして、それを指し示した人々、そして第三世代 b とは、その「事実」を説明しようとした人々のことであると言いうる。

第三世代 a の人々の前にある筈の「事実」の基幹をなすべきものは、

彼らに事ある毎に示されている「如来知見」（tathāgata-jñānadarśana）という言葉が意味している筈のことである筈であった。彼らはすでにそれを、一種の共通観念的な深さにおいて、「われわれはすでに仏なのである」という、さきに触れた羅什の「仏知見」的なレヴェルにおいて了解していた。またその了解の根拠もすでに「p. t. 方便品」の中の「願成就」のパラグラフによって明確に示されていた。いや、事実は、その「願成就」のパラグラフがあまりに明確で、あまりに断乎としているものであるが故に、「われわれはすでに仏なのである」という「知見」はそこから自動的に導出されるものとして彼らには自明のことであったのであろう。そこで彼ら第三世代 a の人々の知的な関心は、その深い「事実」が彼ら自身の現実の生のどこに現象しているのか、そのアクチュアルな露頭を探すことに向けられ、そして、彼らはそれを「祖師」の「語録」の中に一かたまりになって残されていた「小善成仏」のいくつかのパッセージに見出し、それを「p. t. 方便品」の中に復活させた。さらにいうならば、彼らはそれをそこに復活し、そこで満足して立ち止った。しかしそのことは自ずと、その次に来る人々を、その「事実」の「小善成仏」という露頭、『法華経』「方便品」の救済論の尖端を、その可能根拠において改めて「説明せなければならない」（西田）立場に置くことになったのであり、その立場に置かれたのが第三世代 b の人々であったのである。

八、第三世代 b の方向

彼ら第三世代 b の人々の前には、「小善成仏」のパラグラフが a の人々によって復活・提示されていた。彼らはその意味するところ――「われらがその種の小善の一つを作したとき、われらは仏に成っていたのだ」ということ――を a の人々から何らかのかたちで伝へられて、知っていた。また彼らは a の人々と同じく、「p. t. 方便品」の「願成就」のパラグラフから推して「如来知見」を、「われわれはすでに仏なのだ」という「仏知見」のレヴェルにおいて、了解していた。しかし、彼ら b の人々は、その様な意味における「小善成仏」の可能根拠が「仏知見」にあるというこ

とは、a の人々から直接・間接に伝へられて、知っていたであろうか。

もし、そのことを伝へられて知っていたとするなら、彼らはそれを必ずや一つの逆理として受け止めていたことであろう。しかし、一旦それが逆理として受けとめられると、次なる途は二つに分かれる。一つは、その逆理こそが根本的な事態そのものなのだ、と了解してその逆理に自覚的に止(とど)まろうとする途、そしてもう一つは、自らの論理によってその逆理を乗り越えようとする途である。第三世代 b の人々はこの後の途を採る。いや、この途と採った人々が第三世代 b であった、と言うべきなのであろう。また、伝えられていなかったとするなら、彼らはその可能根拠を自ら探し求めることになる。その結果も二つになる。一つは、第三世代 a の人々と同じく、その可能根拠を逆理的に「仏知見」に見出すか、もう一つは、別の途を探すか、である。そして、上と同じ言い方をするなら、その別の途を探したのが、第三世代 b の人々であったのである。いずれにしても彼ら第三世代 b の人々は「小善成仏」の可能根拠を改めて「p. t. 方便品」の中に探した。そして、彼らはそこに直ちにそれを見出した。それは、

「われらは、これまでの長い過去の（前述の釈尊の憶宿命智的な）輪廻の生の連鎖の過程において決して何もして来なかったのではない。われらはその過程において、実はすでに無数の如来に承仕し、善行を積んできたのだ」

という見方であった。

この見方は、一旦それと気づいてみたならば、まことに当然のものであった。彼ら第三世代 b の眼前にある「p. t. 方便品」のテキスト上の実証性（Positivität）の「95％」を占めているのは、この見方であった。そして、この見方からするならば、「小善成仏」の理由づけは、むしろ容易であった。

「われらは、これまでに既に充分に成熟せしめられてきた。であるから、丁度熟した果実がかすかな風のそよぎによって枝から落ちるように、その種の小善の一つを作したとき、われわれは成仏していたのだ」

というのが、考へられるその理由づけであった。

上にも触れた如く、この理由づけはそのそもそもの動機において、可能

的にではあるがかの逆理の克服を目指して模索されたものであった。そして、彼ら第三世代ｂが発見したそれは、たしかにその逆理の不安から彼らを解放しているものではあった。またそれは、第三世代ａの人々の「小善」の概念の（彼らｂの人々からするならば）過度にも思われる尖鋭さ――概念それ自体の、言ってみるならば神経質さ――を踏み越えておりその点でも彼らｂの人々に安心感を与へるものであった。彼らは彼ら自身のこの発見を喜び、その関心を改めてその理由づけそのものの、その根拠と背景からする再確認に向けた。すなわち、彼らはこの理由づけの背後にある筈の全体的な人間観、もしくは救済論を改めて「p. t. 方便品」の中に見出そうとした。いうなれば、彼らは第三世代ａの人々が見定めた「事実」（西田博士のいう「事実」）とは別の「事実」をそこに求めようとしたのである。そしてその時、彼らの念頭にはａの人々がそこに目を据えていた「願成就」は無かったのである。

これは、譬喩的な言い方をするなら、次のようなことであった。彼ら第三世代ｂの人々は、第三世代ａの人々が立ち止ったその地点、すなわち、彼らａの人々が「小善成仏」の意味をさきに述べた如くに頷解し、その可能根拠を「仏知見」に見出し、さらにその「仏知見」の前提を「願成就」に見定めて、しかもそれを言わず、ただ「小善成仏」のパラグラフを「語録」資料から「p. t. 方便品」に復活してそこで立ち止ったその地点からその足を横に大幅に踏み出してその位置をずらし、そこから改めて彼ら自身の新しい歩みを開始したのであるが、彼らがそうして新しく採ったその途は、本来の目標位置であった「願成就」の傍を通り過ぎて、或る新たなる目標、新たなる「事実」としての或る全体的な人間観、あるいは、救済観の再建――なぜなら、それは最初から「祖師」によって確立され、「p. t. 方便品」の中に、ただし、いわば埋もれたかたちにに於て現に保存されていた筈なのであるから――に向かうものであったのである。

しかし、これは必ずしも、いや、決して、この第三世代ｂの人々の新しい歩みが『法華経』『方便品』の救済論の本来の立場から逸脱してゆくものなのであるとか、或いは、第三世代ａの人々の「小善成仏」を尖端とし「願成就」を根本前提とする救済論がｂの人々の新しい人間観によ

って克服され、そこに取り残されたのである、ということを意味するものではない。これは実は、『法華経』に独特の、なのではない、『法華経』にはそれが顕著に現われてはいるものの、『法華経』に限らず、この『法華経』を一つの通過点として展開する仏教思想史の特徴的な概念展開の動性が、ここに於て一つの明瞭なかたちをとって現われているのであると見らるべきものなのである。

その特徴的な概念展開の動性とは、日常的な喩例を用いるなら、例えば「八ツ橋型」とか「梅の枝型」とか「アイススケートの痕跡型」という言葉を使って表象すると解り易いのであるが、或る一つの動性があると、その途中で第二の動性がそれを足掛りにして斜前方に展開し、その第二の動性もまたその途中で、それを足掛りにして今度は反対側の斜前方に展開する第三の動性によって克服される、という繰返しにおいて、ジグザグに、あるいは丁度アイススケートのステップの痕跡の様な互い違いの方向転換の繰り返しにおいて概念が大局的な方向に、そして、多分或る特定の目的（テロス）に向ってその展開を示す、というもので、これは、私が私自身の〈開放系の仏教思想史〉を、その「歴史を貫く目的論的理性が自己を告知する」（フッサール）その過程である、と言うときのその「目的論的理性」、すなわち、仏教思想史のゲニウスでもあるところの「如来」（神としての如来）がわれわれに対してそれ自身を段階的に告知してくるその告知の動性に他ならいのである。

この見方に従うならば、第三世代ａの人々の救済論も第三世代ｂの人々の全体的人間観も、それぞれ、互い違いに重なりながら池の対岸に掛け渡されてゆく八ツ橋の掛け板の一枚一枚、一伸び毎に方向を変へながら梅の木の風雅な全体を形成してゆく梅の枝の一伸び一伸び、そしてそれぞれに互い違いの痕跡を残しつつ正しく前方に進んでゆくスケートの一蹴り一蹴りごとの痕跡のそれぞれ一つに他ならないのであり、その橋板の一枚一枚、枝の一伸び一伸び、エッジの痕跡の一本一本がそれぞれの全体の最終的形成にとってそれぞれに必須の過程を荷っているのと同じく、それぞれが「如来」のわれわれに対する最終的な現成――その現成における「如来」の最終的な概念――にとってそれぞれに必須の意味を荷っている筈の

ものなのである。

では、本稿の主題であった筈の第三世代 a によってそれとして認識されたものであった筈の『法華経』「方便品」の救済論――「小善成仏」をその尖端とし、「仏知見」をその可能根拠とし、「願成就」をその根本前提とする救済論――が、『法華経』それ自体のゲニウスであることは勿論として、『法華経』をもその必須の、しかも、多分決定的に重要な一段階とする仏教の思想史的展開をそのようにあらしめているところのゲニウスとして、その「目的」（テロス）をわれわれ自身に対する最終的「自己告知」とする筈のわれわれ自身の神としての「如来」の概念に対して有つ筈の意味とはどのようなものなのであろうか。いや、それを語るのはまだ先のことにしなければならない。今はわれわれはこの第三世代 a 的な救済論の傍をすり抜けるようにして前に進んで行った第三世代 b による人間観――それを、予め伸張（Erstreckung）的な人間観としておくが――の全体像をその方向性において描くことにしよう、それが明らかになるならば、それは多分、その前段階たる第三世代 a 的救済論の位置を、しかも、その救済論の前段階としてその前にあるものをもわれわれに示唆し、その後と前との関係の中においてそれらの中間をなす第三世代 a 的救済論が、「如来」の概念の展開の全体的な過程の中に有つ意味を、もう一段階、明瞭にし得る筈であるからである。

九、「願成就」のパラグラフ、その検討

これからわれわれはその本稿の主部、すなわち第三世代 b の人々のものである筈のその伸張的人間観に関する spekulativ な検討――それがどのように「願成就」を避けて再構成されているのかに目を配りつつ――に入るのであるが、その前に、第三世代 a の人々にとっての絶対的な着眼点であった筈の、そして、第三世代 b の人々によっては忘れられ、その傍を通り過ぎて行かれるところの、しかしながら、「如来」という概念の「如来」自身による「告知」の必須の一過程としてそれ自体何らかの絶対的な意味を荷っている筈の「願成就」のパラグラフを下の如くに示してお

くことにしよう。

【引用 16】

mātsarya mahyaṁ na kahiṁci vidyate
　īrṣyā na me nāpi ca chandarāgaḥ /
ucchinna pāpā mama sarvadharmās
　tenāsmi buddho jagatānubodhāt* // 58 //
　　* W. jagato 'nubodhāt
yathā hy ahaṁ citritu lakṣaṇehi
　prabhāsayanto imu sarvalokam /
puraskṛtaḥ prāṇiśatair anekair
　deśemi māṁ dharmasvabhāvamudrām // 59 //
evaṁ ca cintemy ahu śāriputra
　kathaṁ nu evaṁ bhavi sarvasattvāḥ /
dvātriṁśatīlakṣaṇarūpadhāriṇaḥ
　svayaṁprabhā lokavidū svayaṁbhūḥ // 60 //
yathā ca paśyāmi yathā ca cintaye
　yathā ca saṁkalpa mamāsi* pūrvam /
paripūrṇam etat praṇidhāna mahyaṁ
　buddhā ca bodhiṁ ca** prakāśayāmi // 61 //
　　* W. mam 'āsi. ** W. na.
saced ahaṁ śārisutā vadeyaṁ
　sattvāna bodhāya janetha cchandam /
ajānakāḥ sarva* bhrameyur atra
　na jātu gṛhṇīyu subhāṣitaṁ me // 62 //
　　* tib. sattva

(K., 47, 5～14)

【私訳】「私には（人々を仏に成らせまいとするような）慳（もの惜しみの心）はどこにも存在しない。また私には（人々の成仏を）嫉妬（する心）もなく、また（自分だけが成仏の）悦びを貪（ぼろうと欲望

す）ることもない。
私にはそれら（すべての）悪しき性質は（すでに）断除されている。であるから私は世間（の人々）の承認するところからして、仏陀なのである(58)。
実に私は（現に仏の）三十二相によって厳られ、（その三十二相をもって）この全世界を輝やかしめている。
そして多百（千）の衆生によって崇められ、（現に）この（『法華経』という）〈諸法実相印〉を説いている(59)。
そして（その時も）舎利弗よ、私は（私が今）かくの如くに（仏であるその状態を念頭に置いて）考へたものである、どの様にしたら一切衆生が（私が今そうであるような）かくの如（き完全な仏陀）になる（ことができる）であろうか、
（すなわち、仏の）三十二相（を具備したところ）の色（身）を有し、自ら光り輝き、世間解であり、自生者であるところの（仏陀に……）と……(60)。
往時、私が（事態を）その様に見た通りに、そして（その時）私が思念した通りに、そしてその様に私の意志があったその通りに、
私のその誓願は（私の成道以来すでに）満たされている（したがって、一切衆生はすでに、私と同じ仏陀なのである）。（しかし、成道以来今日に至るまで）私は（彼ら一切衆生に対して、汝らは現に）仏陀なのであるとか（汝らは私と同じ無上正等）菩提を（達成しているのである）と説いたことは無い(61)。
（なぜなら）もし私が（彼ら）諸衆生に（汝らがすでに）菩提（を得ているのだというそのこと）に悦びを起こせ、（あるいは、汝ら自身のその菩提を悦べ）と言うなら、彼ら衆生は無知であるから（彼らがすでに菩提を得ているのだ、彼らはすでに仏陀なのだという）この処（ことわり、真理）に（会って）惘然としてしまい、私が正しく説いた（この真理）を決して（その通りに）把握することは無いからである(62)。」

問題は第 61、62 偈にあるであろう。まず松濤誠廉博士の訳（略号㊙）と岩本裕博士の訳（同、㊨）を挙げよう。

【松濤訳】「その私の誓願は、私が見たり考えたりするとおりに、またかつて私が深く思いをいたしたとおりに達成された。しかし、私は菩提を得てからのちも、まだ（それについて）語ってはいない。　（六一）
シャーリプトラよ「（大乗の）菩提に向かって意欲を起こせ」と、かりに私が衆生たちに向かって説いたにしても、無知なる彼らはすべて、それについて迷いを生じ、私の正しく説いたことをけっして理解しえないであろう。　（六二）」
（中公 I、61～2 ページ、傍点津田）

【岩本訳】「かつて余が見たように、考えたように、また余の決意の通りに、
余の誓願は完全に満たされた。仏として余は「さとり」を世に弘めよう。　（六一）
もし、シャーリ＝プトラよ、余が人々に「さとり」への欲望を起こせと言うならば、
すべての無知な輩は混乱し、必ずや余の勝れた言葉を理解しえないであろう。　（六二）
（岩波、上、109 ページ、傍点津田）

【私訳】が導出された理由を示すため、一種補註的な意味で、論じておかねばならない問題が三つほど存在する。第一は、第 61 偈の第四行（60 d.）をケルン本の如く肯定文で読み抜くか、それとも、西蔵訳（tib.）に従う荻原・土田本（W）の如くに否定文で読むか、の問題、第二は、同じ行の buddhā の問題、そして、第三は 62 b. の bodhāya janetha cchandam を㊙及び㊨の如くに「意欲」とか「欲望」という意味――普通この chanda という語はこの様な意味に理解されるのであろうが――に訳すべきなのか、【私訳】の様に「汝のその菩提を悦べ」――chanda という言葉は、その語

根√chadからするなら、むしろ、「意欲」desire, will よりもこの「悦び」pleasing, pleasure という意味の方が根本的である様にも思えるのであるが――と訳すか、の問題である。

まず、松濤訳（㊥）を検討しよう。まず、bodhiṁ ca とするか、bodhiṁ na とするかであるが、tib., W に従って否定文とするなら、意味上は多少理解し易くなる、ドラマの中の説者（教主）釈迦如来によって比較的近い過去に（その『法華経』説示時よりも 40 年ほど前の成道時に）何か未曽有の真理が悟られた、或いは、何か未曽有の出来事が出来した、しかし、それは成道した後、今日に至るまで、機が熟さなかったが故に説かれることはなかった、しかし、今や（adya）、その機が到来したので、彼・釈迦如来はそれを初めて広く世間に向けて説くのである、というのが『法華経』の根本的なモチーフであるからである。そして、この趣旨からするとき、このパラグラフの言う所は、余りにも明確である。すなわち、仏陀である現在においてそうである如く、その時においても慳（もの惜しみの心）なく嫉妬心の無かった（菩薩としての）釈迦は、その寛い心から自分が成道したとき一切衆生もその成道した自分と同じ三十二相を具備し、金色の身色をした完全な仏陀たらしめようという誓願を発した。そして、「方便品」の冒頭にいう如く「多百千倶胝那由他の仏に承仕し」、精進努力して、その修行の結果（その『法華経』の説示時点という今より 40 年ほど前に）成道した。釈迦が成道した、ということは、即、その「誓願が満たされた」ということに他ならない。すなわち、一切衆生はそれ以来、事実、「仏陀なのであり」（61 d.）、釈迦自身のと同じ無上正等「菩提を」得ているのである（同）。しかし、釈迦如来はその成道以後、今日に至るまで、このことを世間に向って説いたことはなかった、今、今日、初めてそれを説くのだ、というのである。したがってまず、㊥にいう「(それについて)」の「それ」とは、「誓願は達成された」ということ以外ではあり得ない。

しかし、「誓願は達成された」ということは、それでは終らない。その本旨は、それ故一切衆生はすでに「仏陀なのである」、彼らは「菩提を」得ているのだ、ということにある。したがって、㊥の「それ」とは、この一切衆生は（私・釈迦如来の成道以来）すでに「仏陀なのである」、彼らは

（私・釈迦如来のそれと同じ）「菩提を」得ているのだ、というまさに未曽有の真実でなければならないのである。このことは、直ちに、「私は菩提を得てからのちも、まだ（それについて）語っていない」という㊥のはらんでいる或る困難にはね返ってくる。㊥の「菩提を得てからのち」は、松濤博士がW本の「buddhā＝buddhvā」という脚註（44ページの3）に従って、bodhiṁ をその動詞√budhの cognate object と考へたものであろう。この読み方は対応の西蔵訳 byaṅ chub saṅs rgyas nas ni ma bstan to（Peking. Vol. 30, 11-4-1～2）によって支へられ、また、ペトロフスキー本の読み buddhvā ca bodhiṁ tu prakāśayāmi（H. TODA, p. 28）によって支へられる。しかし、私は一見明白なこの読みに、やはり一種の異和を感じざるを得ないのである。W本のその脚註を無造作に採ることは、問題の解決ではなく、むしろ、問題の解消、解釈学本来の意味可能性の開顕の方向をあらかじめ閉ざしてしまうものなのではないであろうか。事実、㊥は gerund に対応する indicative の目的語を補なわねばならず、また、事実それを「（それについて）」と補ったのであるが、それは上述の如き『法華経』本来の仏乗・一仏乗の「それ」に逆行して「（大乗の）菩提」と考へてしまったものなのである。

この点については、同じ「方便品」中の似た表現 buddhāś ca bodhiṁ …… prakāśayiṣyanti（K., 53. 10）との関係において別途論ずる計画であるが、私が buddhā が主格の複数であることに固執するのにはもう一つ、理由があるのである。それは、その構文が原始仏教の或る最重要の偈の構文を私に連想させるからである。それはパーリ『律蔵』「大品」（MV）の、よく知られた「縁起法頌」の構文の問題であった。その頌

> ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato āha tesañ ca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo
>
> （*Vinaya*, Mahāvagga, I. 23. 5）

の yo nirodho「それら（諸法）の滅は」という主格が同『律蔵』の『南伝大蔵経』第三巻における渡辺照宏博士の訳

「諸法は因より生ず　如来は其因を説きたまふ
諸法の滅をも亦　大沙門は此の如くに説きたまふ」（傍点津田）

をはじめとして、ほとんど例外なく（私の知るかぎり、『南伝大蔵経』第二十六巻所収の『アパダーナ』の舎利弗の項に見出される高田修博士の訳が、唯一、その例外の可能性において有る……）「それらの滅をも」と、業格に訳されているのである。しかし、この、yo nirodho は、あくまで主格なのであるから、それを反映した訳がなされねばならず、また、この主格を「（それら諸法の）滅をも」、と業格に訳しているかぎり、この頌が荷っている筈の重大な意味可能性、慧敏の舎利弗が、初心者である馬勝（アッサジ）がその意味を理解し得ぬままに誦したこの頌を聞いただけで直ちにブッダの悟りとその可能根拠の何たるかを了解したとされるその意味可能性は、指示され得ないのである。それはともかく、この頌の tesaṃ hetuṃ という業格と yo nirodho という主格とを反映させるならば、その訳は、まず形式的には

「諸法は因より起る。それら（諸法）の因を如来は説き給う。そして、それら（諸法）の滅であるところのものは、（やはり、その同じ因よりして可能なのである、と……。）大沙門はかくの如きことを語り給う方なのである」

となさるべきものであろう。すなわち、yo nirodho という主格は、前後の関係上述語が省略されても意味が通ずる非常に簡単な文章のその述語と、その全体を承ける iti が省略されたもの（例ば……yo nirodho hetuppabhavo ti のような……）と見做さるべきものであると考へればよいのである。この連想からして、私は 61 d. の buddhā を、但しこの場合は主語でなく、省略されても意味が通ずる、しかも複数の主語、すなわち、「一切衆生」、の述語と考へ、sarvasattvā buddhā iti na prakāśayāmi（「一切衆生は仏陀なのである」とは説かなかった）という意味を訳文の上に反映させたのである。

十、第三世代 a 的立場としての、「汝のその菩提を悦べ」

ここでわれわれの検討は、一旦この文が意味上（なぜなら、ca か na かという写本上の問題はまだ解決されていないから）K の如く肯定文に訳し抜かれねばならないのか、それとも tib. と W に従って否定文に訳してよいのか、という問題に戻り、それから 62 b. の bodhāya janetha cchandam の問題に移る。まず、その肯定文か否定文かの問題であるが、否定文にとった方が遥かに素直に文意が通ずることは確かなのである。なぜなら、62 a. の最初の語 saced は順接の仮定を意味する筈のものであるからである。すなわち、その文脈は、

「私は一切衆生を私と同じ仏にならしめようとの願を発した。その願は成就した。したがって、一切衆生は、現に、仏なのである。しかし、私はそのことを今まで世間に向かって説いたことはなかった。もしそれを説いたら、無知なる世の人々は、惘然としてしまうであろうからである」

というものであったからである。そして、この場合、「そのこと」、「それ」とは「一切衆生は、現に、仏なのである」ということ、ないしは、それから再び順接的に導出され得ることでなければならない。そこで、その説かるべきであったが、説かれなかったこと、すなわち、bodhāya janetha cchandam は、これまた件の象徴的な言い方になるのであるが、95% の確率で「菩提に向って意欲を起せ」ではなくて、95% の確率において、chanda という言葉の意味からしても十分に可能であるところの、「菩提に悦びを生ぜしめよ」、すなわち「（汝のその）菩提を悦べ」ということであったと考へうるのである（この様に訳して初めて、このパラグラフはその意味が通じるのである）。そして、「p. t. 方便品」に存した、「祖師」に由来する筈のこの言葉の意味をこの様に了解し、そこに安心（あんじん）して止（とど）まったのが第三世代 a の人々であった、と私は理解するのである。

この第三世代 a の人々のその様な立場は、「心霊上の事実」（西田）からしても、よく理解できる。例えば、西田博士が依拠する『歎異抄』の親鸞は言う、

【引用 17】「煩悩具足の身をもて、すでにさとりをひらくといふこと、この条、もてのほかのことにさふらふ」（岩波文庫、74 ページ、傍点津田）

と。しかし、『法華経』「方便品」のこの「願成就」のパラグラフは、まさに、この『歎異抄』の親鸞の言葉におけるその「もてのほかのこと」を言っているのである。もちろん、私はこの『歎異抄』の親鸞の言葉を、間違っている、とか、至らない、と言おうとするのではないし、また、この言葉に対する弁解も成り立つ。すなわち、それは『無量寿経』巻下の、いわゆる「願成就文」として理解されているパラグラフの線から全く素直に導出され得べき立場を示すものであるからである。因みに、その「願成就文」とは、

【引用 18】「あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、ないし一念もせん。至心に廻向して、かの国に生まれんと願わば、すなわち往生することをえて、不退転（の位）に住すればなり。ただ、五逆（の罪を犯す者）と正法を誹謗するものとを除く」（岩波文庫、『浄土三部経』上、163 ページ）

というものである。この文が「願成就文」として理解されることは、全く正しいであろう。弥陀の本願が成就していなければ、この様な事態が出来していることはあり得ないからである。しかし、『無量寿経』と『法華経』の関係については、今の私には何も言い得ないものの、この「願成就文」の「その名号を聞きて……かの国に生まれんと願わば」という条件が、その「不退転に住する」という実現の境地もそうなのであるが、『法華経』「方便品」の「小善成仏」の概念と較べて、幾段階もの、大幅な「緩和の傾向」（この言葉は辻直四郎博士による）の中にあることは、明らかであろう（因みに、この「緩和の傾向」の最初の一歩、いや、その萌芽というべきか、はその「小善成仏」のパラグラフの第 13 パッセージまでと、それを承けた最後の第 14 パッセージの間に見出されるのである。その第 14 パッセージ、すなわち第 97 偈に

おける「成仏」の条件とは「この法（門）の名前だけでも聞く」ことなのであるが、これはすでに「名号を聞く」ということと同趣の穏当な条件になってしまっており、第三世代 a 的な「小善」概念の尖鋭さから一歩退行しているのであり、この点から、私はこの第 97 偈、すなわち、このパラグラフの最後の一偈を、但し 5% の可能性においてではあるが、第三世代 a ではない人々の附加なのではないかと疑っているのである）。いや、そもそも私が上の『歎異抄』の言葉を引き合いに出したのは、その「心霊上の事実」に関して、同じ日本浄土教の圏域に属する『安心決定鈔』における次の如き認識を知っているからである（私はこの認識を東専一郎博士の『同時性の問題』、国際日本研究所、昭和五十年、95 ページ以下から教へられた）。

【引用 19】「仏の正覚成りしと吾等が往生の成就せしとは同時なり。仏の方よりは往生を成ぜしかども衆生がこの理を知ること不同なれば、已に往生する人もあり、今往生する人もあり、当に往生すべき人もあり。機によりて三世は不同なれども、弥陀の代りて成就せし正覚の一念のほかは更に機より、些も添ふる事はなきなり」（島地大等編『聖典（浄土真宗）』、明治書院、昭和三年、631 ページ）

この『安心決定鈔』の言葉は、上の「願成就文」ないし『歎異抄』の言葉から遠く離れており、これまで縷縷述べてきた第三世代 a の立場に限りなく近い。「この理を知ること」という条件は上掲『無量寿経』「願成就文」の「名号を聞きて、信心歓喜する」という条件、あるいは「方便品」の「小善成仏」のパラグラフの最後の一偈における「この法（門）の名前だけでも聞く」という条件と同様、「第三世代 a 的「小善」概念の尖鋭さから一歩退行している」感は否めないのであるが、「小善成仏」のパラグラフにおいて釈迦の誓願の対象である一切衆生はあきらかに「無行」（この言葉も私のものではなく、誰か、先行する学者が「『法華経』の所化の衆生は本質的に無行の衆生である」という意味で使っておられるのであるが、それが誰であり、どの論文においてであったかは今は思い出せない）であり、まさに釈迦如来はそれら無行の衆生を無行のままに仏と成らしめようという誓願を発し、

彼らに「代りて」行を行じて「正覚を成じた」のである。もう一つ、『安心決定鈔』の立場は、人々に、阿弥陀仏が十劫以前にその正覚を成じたのと同時に自らの往生も成就していたのだ、すなわち、完全なる救済の状態は実現していたのだ、という「事実」（西田）、すなわち「理」を認識し、その認識において自らの「安心を決定せよ」、すなわち、その認識に安心（あんじん）とともに、さらに言うなら、「歓喜」の心とともに自覚的に止（とど）まれ、ということを道（い）うものであり、これは「願成就」のパラグラフを、釈迦如来の「私の願は成就した。よって汝らはすでに仏なのである。汝らはすでに菩提を得ているのだ、その現下に汝らに実現している菩提を悦べ」という教命として認識し、そのわれに完全なる救済状態が実現しているのだ、という認識に悦びとともに自覚的に止まろうとした（と私が想像する）第三世代 a の人々の自覚と全く同じ水準のものであった筈なのである。

そして、さきにも触れた如く、この一線、第三世代 a の人々が自覚的に（いや、多分、自覚的に）止（とど）まろうとしたこの一線から、第三世代 b の人々は（それがどの程度自覚的なものであったのかに関して、私は現段階では確乎とした見通しを有してはいないのであるが）更に一歩、但し、最前論じたごとく「八ツ橋」的な、「梅の枝」的な、さらには「スケートの一蹴り」的な斜前方に向っての一歩を踏み出したのであり、そしてこの更なる一歩と軌を一にするものが、62b. の bodhīya janetha cchandam に対する、そのパラグラフにおいて 5% の可能性において可能であったところの、「菩提に向って意欲を起こせ」（㊙）、「「さとり」への欲望を起こせ」（㊟）という訳であったのである。

十一、第三世代 b 方向としての、「（しかも、その）菩提を意欲せよ」

ここでわれわれはその岩本訳（㊟）――事実としては、度の過ぎた辻褄合わせの結果、ついに支離滅裂の状態に至ってしまった、という感じの岩本訳――を検討しなければならなくなる。まず、㊟が、61d. に bodhiṁ ca prakāśayāmi（「余は「さとり」を世に弘めよう」）という時の釈迦のその説法決意の時間設定に関して、根本的な誤りを犯していることが承認されなけ

ればならない。prakāśayāmi は、事実、現在形であるが、『法華経』は、その、もしかしたら、いや、多分故意に misleading な文体において過去の行為を表わすのに動詞の現在形を用いることがむしろ普通なのであり、㊟岩もすでにこの文体に mislead されてしまっているのである。

『法華経』のドラマ構成において、釈迦如来が此経の真実たる仏乗・一仏乗の説法を決意するのは、歴史上の釈尊の歴史的な成正覚からすでに 40 年ほどの「長いときが過ぎたあと」の「今日」（cirasyādya、㊟松中公 I、45 ページ、㊟岩では「今日になってはじめて」、岩波上、79 ページ）の、より厳密に言うならば、釈迦が舎利弗の三請に動かされて（いや、事実は、動かされたふりをして）次の様な頌を発語するその瞬間である（それらのパラグラフ全体に関しては改めて論じなければならないので、今は、それら、すなわち、「方便品」第 47、48 偈、及び第 129、130 偈のみを掲げておくことにしよう）。

【引用 20】

upāyaṁ etaṁ kurute svayaṁbhūr
　bauddhasya jñānasya prabodhanārtham /
na cāpi teṣāṁ pravade kadācid
　yuṣme 'pi buddhā iha loke bheṣyatha // 47 //
kiṁ kāraṇaṁ kālam avekṣya tāyī
　kṣaṇaṁ ca dṛṣṭvā na tu（W. tatu）paśca bhāṣate /
so 'yaṁ kṣaṇo adya kathaṁci labdho
vadāmi yeneha ca bhūtaniścayam // 48 //

（K., 45. 11～14）

【私訳】「（汝らはすでに）仏なのである、という認識を悟らしめんがために、自生者（たる私）はその（様な）方便を用いたのである。
しかしながら、私は彼らに対して、これまで決して「汝らもまた、この世に於て仏になるであろう」とは説かなかった（47）。
なぜか？　（一切衆生の）救度者（たる私）は、時（熟）を観察して、そして、（その説くべき）瞬間を見て、それから後に（その真理を）説くからである。

まさにその瞬間が、今、得られた。であるから私は、今ここに（はじめて）〈真実の決定〉を説くのである（48）。」

【引用 21】

upasaṁkramitvā ca mamaiva antike
　kṛtāñjalīḥ sarvi sthitāḥ sagauravāḥ /
yehī śruto dharma jināna āsīt
　upāyakauśalya bahuprakāram // 129 //
tato mamā etad abhūṣi tatkṣaṇaṁ
　samayo mamā bhāṣitum agradharmam /
yasyāham arthaṁ iha loki jātaḥ
　prakāśayāmī tam ihāgrabodhim // 130 //

（K., 57. 3～6）

【私訳】「（それらの菩薩たちは）この私のもとに近づいて来て、彼らは皆、（私に対する）恭敬の念を抱きつつ、合掌して（私の前に）立ったのである。
（実は）それら（の菩薩たち）は（過去世に於て）勝者たちの法を、（すなわち）多くの種類の善巧方便を聞いた者達であったのである（129）。
そこで、その（時熟の）瞬間私に次の様な考へが浮んだのである、「（今や）私に最上の法を説くべき時が（やって来た）、そ（の時）のためにこそ私がこの世に生まれてきたところの（その時が）……。私は今（ここで）その最上の菩提を（弘く世に向って）宣説しよう（130）。」

㊀はその瞬間を、釈迦の願成就と同時の成正覚の時点に設定しているのである。因みに㊀のその設定が誤りであることは、この 130d. の prakāśayāmī … bodhim だけによっても明らかであろう。この prakāśayāmī の現在は、舎利弗以下の開かれた大衆、すなわち、仏乗・一仏乗の菩薩たちが成道後 40 年ほどの「長いときが過ぎたあと」（㊁）のそ

の時、釈迦のところに近づいてきて「合掌して（その前に）立っ」た、その時、釈迦が「今や、私は、その仏乗・一仏乗の菩提を宣説しよう」と決意したのだ、というその現在を指しているのである。

しかし、岩におけるこの時間設定の根本的な誤りはこの場合、棚上げすることができる。もう一つ、岩の「仏として余は」は、buddhā を gerund でなく、「仏」であるとしている如くであるが、それを釈迦如来自身のこととしている点に於て、誤りである。しかし、それもよい。岩の存在意義は、その「「さとり」を世に弘めよう」が、（上の【引用 20】の 46c, の na … pravade kadācid「これまで決して……とは説かなかった」からみても、やはり、tib. K.松の如くに否定文に読むべきものであったことが解るのであるが、それもまたよいとして）bodhiṁ を動詞 prakāśayāmī の直接目的語としている点に存する。そこでまず、その「さとり」bodhi とは何か、という問題が生ずる。何故このような自明の問題が改めて問われねばならないか、と言うと、それは、岩本博士が bodhi 菩提をも nirvāṇa 涅槃をも同じく「さとり」と訳されるからに他ならない。bodhi と nirvāṇa とを同じ「さとり」という言葉を以って訳すことは、原理的に、そして、『法華経』の本質を理解する上から、許されないのである。まず、歴史上の釈尊が自らそれを達成したと自覚する菩提、すなわち、無上正等菩提と、成正覚後の釈尊が弟子達に示した〈釈尊の宗教〉（根本仏教あるいは声聞乗）の宗教理想としての涅槃とは（もちろん概念の上で一部重なる部分もあるが）、事態としては全く違うのである。次に、〈釈尊の宗教からの critical な離反〉であるところの大乗仏教の人々は、彼らの宗教理想を声聞乗の涅槃から釈尊自身が達成されたのと同じ菩提へと論理的な必要に迫られて変更したのであるが、その大乗の宗教理想たる菩提と声聞乗の宗教理想たる涅槃とは、まさに critical（〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉）の関係に置かれるのである。そしてそれは何よりも、『法華経』の仏乗・一仏乗の問題に関連してくる。すなわち、仏乗・一仏乗の立場はそれら相互に critical なる二乗（声聞乗と縁覚乗）と三乗の菩薩乗、通常の大乗の立場とを、その criticality の原理――その原理は利他行の直接性に由来する。利他行の立場を採るか採らないかで、立場は critical に分かれるのである――を超えた原理において包越す

るのである。そして、その仏乗・一仏乗の原理とは、他ならぬ、神としての如来である。もう一つ、この釈尊の仏教の本来の立場たる声聞乗（縁覚乗はそれに含めるとして）と三乗の中の菩薩乗との criticality の問題、そして、仏乗・一仏乗によるその包越の問題こそは、本稿の主部たる次項での検討（spekulativ な検討）の問題設定の基盤をなすものなのである。

では、㊀が「余は「さとり」を世に弘めよう」と言うときのその「さとり」bodhi とは何か。それは、端的に、【引用 21】の 130d. にいう agra-bodhi、「最上の菩提」たる仏乗・一仏乗の「さとり」以外ではあり得ない。ではその一仏乗の「さとり」を「世に弘める」とは、どういう意味なのであるか。可能性（考へるすじ道）は二つある。まず第一は、『法華経』というドラマの中の釈迦如来が、自ら「幾倶胝もの諸仏の許で行を修した」（「方便品」第 3 偈）、あるいは「不可思議倶胝劫をかけて行を行じた」（同、第 4 偈）その行と同じ行によって同じく「不可思議倶胝劫」の未来に達成さるべきその仏乗・一仏乗の「さとり」を、その時彼の前に「合掌して立った」舎利弗をはじめとする彼ら一仏乗の菩薩達の宗教理想として宣説しよう、という意味であるが、これはその可能性を否定されてよい。歴史上の釈尊はその初転法輪において、阿若憍陳如（アンニャータ・コンダンニャ、此人は、『法華経』「方便品」のその時において、舎利弗を上首とする「千二百人の漏を尽し、自在を得たる阿羅漢たち」の先頭に立っている……）をはじめとする五比丘に対し、自らが得た無上正等菩提ではなく、「現法的梵行」によって到達される涅槃を彼らが目指すべき宗教理想として示したのであるが、『法華経』のこの場面においてもこれと全く同じパターンにおいて、釈迦如来は自らが達成した仏乗・一仏乗の菩提ではなく、それとは何か別の宗教理想を示した筈なのである。なぜなら、歴史上の釈尊が正覚を成じ、そして、その真理（法）を説いたとき、世界の意味、というよりも、人間の存在の意味はそれまでとは全く違ったものになった、すなわち、釈尊の説法によって彼ら一切衆生は、釈尊の真理の本質・さとりそのものの等流であるところの教・ロゴスとしての真理に包含された、したがって、それ以後、彼らは釈尊の「教ふる所に従って行ぜば」（パーリ『律蔵』MV. 6. 12）よいことになったからである。その教が「現法に梵行を行じて、涅槃の滅

に至れ」というものであったのであるが、この『法華経』の場合もそれと同じで、釈迦の正覚が成ぜられたということは、彼の件の誓願が成就したということであり、それ以後、一切衆生は釈迦仏と同じ仏であるからである。しかも、釈迦は、その一仏乗の「さとり」を自ら「世に弘めよう」(岩) と言う。ではその「さとり」とは、彼自身が悟った一仏乗の「さとり」とは別ものである筈の「さとり」とは何か。少しく言い方を変へるとして、62a. の saced という順接の仮定に導びかれるところの「(しかしながら) もしそれを説くなら、人々は無知であるから、その真理に会って惘然としてしまうであろう」とされるところのそれ、すなわち「「さとり」への欲望を起こせ」(岩) という命令法をその内に含むものである筈の「さとり」とはいかなるものなのであるか。この第一の可能性（考へるすじ道）の帰着する先を示すものは、蓋し、「序品」（私はこの「序品」の成立に、いまのところ、第三世代 b からさらに一段階をへだてた、いわば第三世代 d の人々の関与を想定している……）に現われる次の如き文に三乗と一乗の合計四乗が説かれる（私はいわゆる四車家的理解をとる。この文は、その文体において、四乗の存在を示しているのである）うちのその第四乗である。まず、その文を故意に直訳的な私訳と共に示そう。

【引用 22】

…… candrasūryapradīpo nāma tathāgato 'rhan samyaksaṁbuddho loke udapādi …… / sa dharmaṁ deśayati sma …… / yaduta śrāvakāṇāṁ caturāryasatyasaṁprayuktaṁ pratītyasamutpādapravṛttaṁ dharmaṁ deśayati sma jātijarāvyādhimaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsānāṁ samatikramāya nirvāṇaparyavasānam / bodhisattvānāṁ ca mahāsattvānāṁ ca ṣaṭpāramitāpratisaṁyuktam anuttarāṁ samyaksaṁbodhim ārabhya sarvajñajñānaparyavasānaṁ dharmaṁ deśayati sma // (K., 17. 9～18. 1)

【直訳的な私訳】「(不可数劫の過去世に) 日月燈明という名の如来・応供・正等覚者が世に現われた……。彼は法を説いた……。すなわち、声聞たちには、四諦と結合した、(十二) 縁起から起った法を説いた。(す

なわち）生・老・病・死・愁・悲・苦・憂・悩の超越のために、涅槃を究竟とする（法を説いた）。菩薩たちのためには、そして、摩訶薩たちのためには、六波羅蜜と結合した（法を、すなわち、）無上正等菩提を出発点とし、一切智智を究竟とする法を説いた。」

私はこの文に強く enigmatic である、という印象を受ける。私がこれとよく似た例を知っているからである。それは『八千頌般若』（Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramaitā、略号 ASPP）の序品（一切種智性行品 Sarvākārajñatācaryā prathamaḥ parivartaḥ）の、この『八千頌般若』の主概念であるところの「不生」（anutpādaḥ）を説くところの、須菩提に対する舎利弗の、「さらに長老須菩提よ、菩薩のみが不生なのであるか、それとも菩薩の諸法もまた不生なのであるか」という問いから始まる、まさに此経中最重要のパラグラフで、それは、text の表面上では、次の如き六段階の命題を示すものなのである（Vaidya 本、14 ページ、29 行以下）。

(1) 菩薩は不生である（anutpādo bodhisattvaḥ）。
(2) 菩薩の諸法もまた不生である（bodhisattvadharmā apy anutpādaḥ）。
(3) 一切知性もまた不生である（sarvajñatāpy anutpādaḥ）。
(4) 一切知性の諸法もまた不生である（sarvajñatādharmā apy anutpādaḥ）。
(5) 異生もまた不生である（pṛthagjano 'py anutpādaḥ）。
(6) 異生の諸法もまた不生である（pṛthagjanadharmā apy anutpādaḥ）。

私は過去に二度、このパラグラフの解釈を試み、その二度とも、その解釈を誤ったのであるが、それに関しては今は触れないとして、その二度の試行錯誤の結果として論理的に誤りの可能性がすべて除去された現段階における私の理解を言うならば、このパラグラフは、三種六段でなく、四種八段の命題を示しているのである。すなわち、私は上の (3)、(4) における sarvajñatā を sarvajñatā（一切知性）と sarvajña（一切知、一切知者、すなわち仏）とが、もしかしたら、あるいは、多分、故意に合揉されたものと考へたのであり、したがって、その四種八段の命題は次の如くになるのである。

①一切知性は不生である。

②一切知性の諸法は不生である。

③一切知者（仏）は不生である。

④一切知者（仏）の諸法は不生である。

⑤菩薩は不生である。

⑥菩薩の諸法は不生である。

⑦異生は不生である。

⑧異生の諸法は不生である。

私はこれと全く同タイプの隠蔽の可能性を上の【引用 22】に認めるのである（なお、「序品」において、これとほとんど同じ文がもう一度繰返される。K., 18. 7～14）。

此文における enigmatic な徴候の第二のものは paryavasāna（究竟）という語である。これは、仏教思想史の再構成の作業における重要なキーワードの一つで、現に、釈尊の宗教においては、涅槃というその宗教理想が「梵行の究竟」（brahmacariyapariyosāna、MV. 6. 12）という言葉で指し示されるのである。また、そこに於ける…… ārabhya（～より始めて）…… paryavasāna（～を究竟とする）という語法はこのパラグラフにおいてきわめて enigmatic であり、さらに、普通、大乗の菩薩の呼称としての「菩薩・摩訶薩」が ca … ca …によって菩薩と、摩訶薩と……と分けられるのも、異様である。『八千頌般若』における上述の先例から推して、そして、これらの enigmatic な用語を堪案して、私は、ここには、三乗と一乗との四乗が説かれていると考へ、その内容を次の如くに整理するのである。

㈠声聞乗の人々に対しては、（過去世の実例たる日月燈明）如来は「四諦」の法を説いた。

㈡縁覚乗の人々のためには、「十二縁起」を説いた。

これら二乗は㈢の大乗仏教とは critical であり、これら二種の「法」は「涅槃を究竟とする」もの、すなわち、涅槃をその宗教理想として提示するものである。

㈢大乗、すなわち三乗のうちの菩薩乗の人々（文中の「菩薩たち」）には「六波羅蜜」の実践と「結合」し、（そして、この部分が隠されているわけであるが）「無上正等菩提」を究竟とする法を説いた。

㈣そして、仏乗・一仏乗の人々、すなわち【引用 22】における「摩訶薩たちのためには」、三乗のうちの菩薩乗の人々、同じく【引用 22】における「菩薩たち」がそこを究極の到達点とした「無上正等菩提を出発点として、一切智智を到達点とする法を説いた」のである。

但し、『法華経』一仏乗の立場の特異点は、この、大乗の菩薩ならば三阿僧祇劫に六波羅蜜の行を修することによって始めて到達されるものである筈の、そして、歴史上の釈尊によって到達されたのと同じ無上正等菩提が、無行のままの一切衆生に、釈迦如来の成正覚以来、その願成就の故に、すでに到達されているのだ、という点に存する。ここに「願成就」ということが『法華経』「方便品」の救済論の根本前提である所以が存在したのである。

では、『法華経』の「願成就」のパラグラフの 62b. において㉑が「「さとり」への欲望を起こせ」と言うときのその「さとり」が「一切智智」に到達すること、あるいは「一切智智」を得ることであるとして、それは現実には、いや、或いは逆に図式的な設定、ないしは、神話論的設定においては、どのようなことを意味するのであろうか。それは、第三世代 b の人々の人間観、ないしは修行論・成仏説の全体像を描く、という本稿の本旨から一段階踏び越したその先の問題なのであるから（つまり、それは第三世代 c を跳び越した第三世代 d の段階の問題なのであるから、今はそのほんの輪郭だけを描くにとどめておくが、それは、上に述べた『八千頌般若』の「不生」の四種八段階のテーゼに、まず、関わってくるのである。実は、その四種八段階のテーゼは、全仏教に通底する〈二世界説〉の世界構造の図式に完全に随順しているものなのであり、そして、上の【引用 22】に示される四乗（四家的）構造も、この『八千頌般若』の図式に完全に一致しているものなのである。

十二、〈二世界説〉の図式について

〈二世界説〉の図式とは、まず現実のわれわれ人間・衆生の世界、釈尊の宗教で言えば、衆生生死智がその内実をなすところの世界（それを釈尊・

歴史上のブッダは、その悟りの体験において、次にいうⒶ世界の視位から鳥瞰したわけであるが）をⒷ世界とし、その直上方にその対応世界としてのⒶ世界を設定し、二本の側線によってそれを結びつけた、卑俗なものに譬えるならば風邪薬のカプセルを竪にしたような形の世界図なのであるが、上記八段階のうちの「異生」（⑦）はⒷ世界の内実をなすもの、「菩薩」（⑤）はⒷ世界から出発して（ārabhya）、到達点（paryavasāna）としてのⒶ世界を目指す存在者（結局は人間）、そして「一切知者」（③）はⒶ世界に到達した存在者なのである。では、「一切知性」（①）とは何か。それは、その世界の内実を形式している個的な存在者（異生や菩薩や一切知者＝仏のような）ではなく、Ⓐ世界そのものなのである。では、そのⒶ世界の内実をなす個々の存在者、②にいう「一切知性の諸法」とは何か。それは、個々の「一切知者」すなわち、個々の「仏」である。この構造を典型的に示しているパラグラフ（もちろん『八千頌般若』の中の）を一つだけ、示しておこう。やはり「序品」において、対告衆・須菩提（スブァーティ）は世尊・釈迦牟尼仏に「その大乗とは一体何でありましょうか」（katamac ca mahāyānam, Vaidya., p. 12. l. 1）「あるいは（菩薩は）どのようにそ（の大乗）に趣入した者であると知らるべなのですか」（kathaṁ vā tatsaṁprasthito veditavyaḥ, Vaidya. 12.）、あるいは、「誰がこの大乗によって出離するのですか」（ko vā anena mahāyānena niryāsyati, Vaidya. 12.）等のいくつかの問いを発し、それに対して世尊は次の如くに答えるのである。

【引用 23】

pāramitābhiḥ saṁprasthitaḥ / traidhātukān niryāsyati / yenārambaṇaṁ tena saṁprasthitam / sarvajñatāyāṁ sthāsyati / bodhisattvo mahāsattvo niryāsyati /（Vaidya. 12. 7～9）

「（菩薩は）（六）波羅蜜（の行）を以って（大乗に）趣入する。（菩薩は）三界（Ⓑ世界）より出離する。（大乗はどこにせよ菩薩の利他行の）対象が存するところに存在する。（大乗は）一切知性（Ⓐ世界）において止まるであろう。菩薩摩訶薩が（大乗によってⒷ世界から）出離するのである。」

この引用文それ自体の意味に関しては、すでに明白であり、その上の敷衍・説明は必要ないであろう。しかし、そこに示されている『八千頌般若』の二世界構造が【引用 22】の仏乗のそれと相似していること、しかしながら、その世界の内実、及びその世界の内にいる存在者の意味づけにおける大きな相違に関しては一言しておく必要があるであろう。

すでに述べた如く、この【引用 23】は大乗の菩薩乗の立場を示すものであるから、行の主体は菩薩であり、彼らは凡夫・異生のⒷ世界から「出離」して、三阿僧祇劫に亘る六波羅蜜の行、すなわち、菩薩行・利他行をもって「一切知性」であるⒶ世界を目指す。すなわち、『八千頌般若』の世界内の存在者は本質的に菩薩、さきの八段階のテーゼの⑤における菩薩であり、世界の内実は菩薩行、同じくその八段階のテーゼにおける⑥の「菩薩の諸法」としての菩薩行である。

では、『法華』一乗の場合はどうであろうか。その場合、本来のⒷ世界に住する衆生は、無行の凡夫も、舎利弗や阿若憍陳如をはじめとする無漏の阿羅漢も、いまだ有漏の比丘・比丘尼も、在家の男女の信者も、さらには、天、龍、薬叉、ガンダルヴァの類も、そして通常の大乗の菩薩達もすべてすでに仏なのであり、しかも彼らは「さとり」への欲望を起こせ」(岩) と命じられているところの菩薩、すなわち、仏乗・一仏乗の菩薩でもあるのである。仏にして菩薩、菩薩にして仏、これが『法華』一仏乗の世界の内に存在する人間の意味づけなのである。しかも、この仏にして菩薩、菩薩にして仏、というあり方は、単に人間だけではなく、「方便品」においては潜在的であるが、「方便品」を承けてその帰結を示す「譬喩品」の問題のパラグラフ、すなわち、次項での spekulativ な検討の対象となる【引用 31】においてテキストの表層に浮上し、本門における仏身論の中心である「如来寿量品」において遂にその姿をわれわれに対して完全に露わにしてくる久遠実成の釈迦、すなわち、神としての如来のあり方そのものでもあるのである（そしてわれわれは、やがてこの神人同形の由来とその意味とに或る関心を寄せざるを得なくなるのである）。では、『法華』一仏乗におけるその世界の内実の問題はどうであろうか。『八千頌般若』の大乗的世界に

おいて、本来凡夫・異生としてⒷ世界の中にあった人間は、菩提心を起してその大乗に発趣し、三阿僧祇劫に亘る六波羅蜜の実践、すなわち、利他の菩薩行をもってⒶ世界たる「一切知性」（sarvajñatā）を目指す。『法華』一仏乗の人間はⒷ世界にあって初めからすでに大乗の菩薩がその難行の過程を歩み尽してⒶ世界に至って一切知者（sarvajña）すなわち一切智智 sarvajñajñāna をその内面性の実質とする仏となる、その大乗の仏と同じ仏なのである。しかも彼らは「「さとり」への欲望を起こせ」（㊀）という釈迦如来の命令に従い、その「さとり」である筈の「一切智智」（sarvajñajñāna）を目指す。では、彼らは大乗の菩薩の凡夫・異生から仏へと進み行く三阿僧祇劫に亘る六波羅蜜の実践としての菩薩行、大乗世界の内実たる「菩薩の諸法」とは自ずと別のものであるところのいかなる実践によって、いかなる時間経過において『法華』一仏乗のⒶ世界たるその「一切智智」に至ろうというのか。『法華』一仏乗の世界の内実である筈の彼らの実践の本質は如何なるものであるのか。実は、この問題こそが第三世代 a の人々の止（とど）まった地点から改めて斜前方へ「八ツ橋」的、「梅の枝」的、さらには「スケートの一蹴り」的斜前方へその歩みを始めた第三世代 b の人々の歩みの途に他ならなかったのである。

では、私がさきに、第三世代 a の人々がそれを直視してそこに止（とど）ったところの「願成就」の傍をすり抜ける様にしてその先へ進んだ、と言った第三世代 b の人々のその歩みを陰ながら、多分陰ながら導びいているものは何か。あるいは、彼らには多分見えない遠くから一種の力を及ぼして彼らをその方向に導びいているものは何か。それが、『八千頌般若』の大乗と『法華』一仏乗との間の世界構造における相似、世界の内実における単純なる菩薩と仏にして菩薩・菩薩にして仏という一仏乗の菩薩との相違、の次に来る、世界そのものに対する意味づけ・意義づけの相違の問題、すなわち、それこそが『八千頌般若』の大乗と、『法華』一仏乗の〈大乗以後〉との本質的、決定的な相違である筈の問題である。その相違は、『八千頌般若』における不生（anutpāda）という原理と、『法華』一仏乗における神としての如来という二つの原理の間の相違である。では、その両原理間の相違は、現実にどの様なものであるのか、その相違は、それぞれの世

界の内に存在するそれぞれの（大乗的な、と〈大乗以後〉的なとの）人間に、それぞれどのような規定的な力を及ぼすのであるか。

さきに、私は『八千頌般若』の世界を上下に離れたⒷ世界とⒶ世界を二本の垂直の側線で結びつけた「風邪薬のカプセル」形のものとして表象した。この構造は〈ゴータマ・ブッダの宗教〉（釈尊の宗教、原始仏教）においても変らない。それはその有的本質において、私の持説である〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉をそのまま反映して、Ⓑ世界はその無明（avidyā）という本質において、そして、Ⓑ世界内の衆生の生は、畢竟無意義なる苦として否定される。Ⓐ世界の本質は明（vidyā）としてプラス価値の極をなすが、そこに〈現法的梵行〉によってそこに趣入した衆生の個的存在は、多分、消滅する。Ⓑ世界とⒶ世界の中間段階は、否定と肯定の両価値において、何らかのグラデーションをなしている筈である。

それに対して『八千頌般若』は、これと同形・同本質の世界を、その根柢から、完全に肯定する。さきほどの八段階の⑦の「異生も」「不生なのである」、また、「異生の諸法」、それは、われわれ凡夫がこの俗世の日常において、愛・渇愛の自然の発露として行なう、あるいは、行なわざるを得ない善悪、美醜、高貴と卑劣との行為であり、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉からするなら、それこそが無意義なる苦に他ならないのであるが、それらも「不生である」、すなわち、完全に肯定される、というのである。しかし、実は、「不生」とは、『八千頌般若』の世界の構造をその根柢に遡って完全に肯定する原理ではないのである。それは、「完全に肯定されるのだ」というその言明に他ならないのである。では、その肯定する原理があるとすれば、それは何か。それは言うまでもなく般若波羅蜜である。現実の実在世界、すなわち〈ゴータマ・ブッダの宗教〉におけるⒷ世界、ブッダの衆生生死智の内容としての世界の本質は無明であるが、その無明はすでに般若波羅蜜であり、それ故に、根柢的に、完全に肯定される。しかし、この、出発点における完全な肯定は、このⒷ世界の本質がその上方のⒶ世界の本質との同一の構造の中にある以上（両極構造においてあるものである以上）、その実践において、すなわちⒷ世界「より出離」して（【引用23】）Ⓐ世界に向かうその行の現実において、いまだ全く肯定されていな

い、つまり、ゼロ・レヴェルにおいてあることと同じである。すなわち、世界の本質的な、有（う）的な原理を般若波羅蜜としても、その実践は〈ゴータマ・ブッダの宗教〉における有（う）（私の言葉で〈女性単数の dharma〉）が〈無明と明との両極構造〉とにおいてあるその構造が規定する「現法的梵行」と全く同じ本質のものとなる。すなわち、それは、そもそも大乗の運動がその人間性の動機から〈ゴータマ・ブッタの宗教〉の人間性否定の立場から脱却しようとしたものであったところの、その〈ゴータマ・ブッダの宗教〉という本来の立場に戻るものであることにならざるを得なかったのである。

そしてもう一つある。般若波羅蜜は、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉においてそれを指示する言葉が無かったところの無明と明とを包括する有（う）的原理（私の〈女性単数の dharma〉は現代の解釈学の立場からする呼称である）に対して強力な統一的呼称を与へたものであるが、しかもそれは、依然として「それは何の何なのであるか」という問いを免れ得ない。では、それは現実に「何の何」なのであるか。端的にいうなら、それは〈世界をそのものをその身体性と生命とするところの、或る神、いうなれば、der Gott あるいは ein Gott、英語で言うならば the God〉のその生命に他ならない。般若波羅蜜はさらなる男性的な、すなわち、人格神的な神という原理を必要とするのである。

さらにもう一つある。それは『八千頌般若』における「（六）波羅蜜を以って」（【引用 23】）Ⓐ世界に「趣入する」、要するに三阿僧祇劫に亘る菩薩行、という純然たる大乗仏教的（『華厳経』「入法界品」的）側面である。しかし、これは、その（私自身の言葉でいう）〈閉鎖系〉的な、すなわち、人間的動機により、人間的な論理を以ってする出発点において、ゴータマ・ブッダの憶宿命智的過去性を一つの解釈（〈生（レーベン）のジャータカ的解釈〉）にもとづいて未来に反転した、いわば人工的な構成なのである。したがって【引用 23】にいうその世界の「（六）波羅蜜（の行）を以って」「三界」（Ⓑ世界）「より出離」してⒶ世界に趣入しようとする「大乗」的過程は、一種実在性を欠いた、その意味においても空（くう）的なものであらざるを得ない。しかし、大乗仏教といえども、決してすべてが観念的な構成であるのでは

ない。それは〈開放系〉的局面において、実在的なⒶ世界の本質と（件の八段階のテーゼおける①の「一切知性」）、それを満たす内実（同、②の「一切知性の諸法」）の観念にすでにその無意識のうちに導びかれている。すなわち、『八千頌般若』にいう①の「一切知性」と②の「一切知性の諸法」は、実に、実在的でなければならないのであり、それが現実にその実在性において提示されてくるのが、〈大乗以後〉なのである。

十三、〈大乗以後〉の仏教とその原理

〈大乗以後〉には、二局面がある。一つは如来蔵思想であり（こちらの方が、勿論、次の『法華経』よりは新らしいのであるが）、もう一つが『法華経』である。如来蔵思想の原理は〈如来の法身〉である。それはまず、不生・不滅、清浄なる有（dhātu）であるが、それがそのⒶ世界たる「無漏界・涅槃界」なのであり、そしてそれがその内に無尽の「諸法」を具備している。すなわち、sarvākāravaropeta（一切の最勝なる行相を具備せるもの）、あるいは「無量過恒河沙数の、不可思議、無比なる諸功徳を具えている」（ameyagaṅgāsikatātivṛttair guṇair acintyair asamair upetaḥ, Johnston, p. 152）のであり、そして、このⒶ世界そのものがその全き全体性において、個々の人間の個的存在性の中に、いわば上から降りてきて、含蔵されている、というのである。

それに対して、もう一方の〈大乗以後〉たる『法華経』の原理は、〈法身の如来〉である。その〈法身の如来〉は本来Ⓐ世界そのものとして不生・不滅・不動・永遠の神であり、しかも、それが、このわれわれ人間のⒷ世界の上に、いわば上から降りて来てそのまま「加持」している。そして、もう一つ、その巨大な神はわれわれ個々の人間一人一人の上に、その全き全体性において「加持」している。これは、近代ヨーロッパのキリスト教神学、ことに、巨大な K. バルトの神学における「神の Gegenwart」（私は、それこそがバルト神学の中心である『教会教義学』（KD）の『神論』の中心思想であると理解しているのであるが……）の考へと、全く同じなのである。いや、それはともかく、このⒶ世界からⒷ世界へ、上から下へ「加持」し

て来てⒶⒷ二世界よりなる世界の全体を包む神としての如来・生ける如来、という、世界の存在を意味づける原理こそは『法華経』によって最初に示された、しかも、この種の宗教のものとしては究極的なる原理なのであるが、それが露わになってくるのは、今のわれわれの検討の対象である第三世代ｂの歩みの位置のずっと先にあるものなのであり、逆にいうならば、第三世代ｂの歩みは、その神としての如来への歩みの、まさに第一歩なのである。ここでわれわれは、やっと本稿の主題であるその第三世代ｂの人々の歩みの位置をその第一歩性において画定する、という作業に入れることになったのであり、その入口をなすものが、さきに示した（18ページ）「譬喩品」の第14偈（【引用9】）であったのであるが、そのパラグラフの検討に入る人にもう一つ、論じ残したことがある。それは、この（本稿の最後になってやっと辿りついたその主部としての）検討の意味を示すものなので、やはり、ここで簡単に触れておくことにしよう。

それはさきに、【引用16】の61d. の bodhim ca prakāśayāmi に対する岩本訳（㊐）が「余は「さとり」を世に弘めよう」であったとき、その意味の可能性が二つあると言った（63ページ）その第二の可能性の問題である。その意味とは、『法華経』のドラマ中の釈迦如来がその成正覚において仏乗・一仏乗の真理を悟った、その「さとり」の内容たる真理を「世に弘めよう」というものなのであるが、その真理とは、まず第一段階において

「私が現に「さとり」を得たということは汝らをすべて今の私と同じ仏にしようという誓願が完全に満たされた、ということなのであるから、汝らは、すでに私と同じ仏なのである。汝らは、私のそれと同じ「さとりを」得ているのだ」

ということであり、しかも、その次の段階において

「汝らは、「さとり」への欲望を起こせ」

という命令が来る筈のものなのである。

「（しかしながら）もし、汝らはすでに「さとり」を得ているのだ、と言いながら、しかも、さらに汝らは「さとり」への欲望を起こせ、と命じるなら、彼らは無知であるから、その一見逆理的な、本当は真に弁証法的な命令法の意味が理解できず、惘然としてしまうであろう」

というのが 62a. の saced という順接の仮定に導かれるところのその第 62 偈の意味なのであり、翻訳としては 5% の可能性しか主張し得ないこの㊗が、事態の上には充分の可能性を有っており、この可能性の方向において、次に検討する第三世代 b の人々の思弁が展開するのである。では、その思弁は現実にどの様に展開するのか。彼らのその思弁を導くものは、

「汝らはすでに仏なのである。すでに「さとりを」得ている。しかも、「さとり」への欲望を起こせ（㊗）、その「菩提に向って意欲を起こせ（㊙）」

というとき、その「さとり」は、さきに論じた如く、釈迦如来がドラマの中で誓願を発し、多百千倶胝那由他の仏に承仕してその長い長い難行の果てに成就した釈迦如来自身の「さとり」ではなく、その釈迦如来の願成就によって無行の者ですらがすでに「仏である」その状態から出発して（ārabhya）、「究竟・究極の到達点」（paryavasāna）たる「一切智智」を目指し、その「一切智智」に到達した状態、「一切智智」を得た状態であるとして、その仏乗・一仏乗の人々の「さとり」への道は、いったい、どの様な実践・行を内実とし、いかなる時間的なスパンにおいてあるのであるか、という問題意識であった筈なのである。

現在得ている限りにおけるその種の宗教に関する私の見通しからするならば、彼らは何らかの形態における「小善」的な、但し、仏の理念をその間に確保しているかぎりの、すなわち、西田博士のいわゆる「名号的表現」的な行為を不断に繰返すというその行道を通じて、現法に（【引用 20】の 47d. にいうように「この世に於て」）彼らの「究竟」（paryavasāna）たるⒶ世界、「一切智智」に到達する。現実には、『八千頌般若』の件の八段階テーゼ的にいえば、①の「一切知性」に到達し、②の「一切知性の諸法」の一つとしての「一切知者＝仏」になる。それすなわち、Ⓐ世界の全体、〈大乗以後〉の如来蔵思想的に言うなら、「如来の法身」、『法華経』「如来寿量品」におけるⒶ世界にあってこのⒷ世界の全体に「加持」している「法身の如来」になるのである。因みに、この「如来になる」という事態は、驚くべきことであるにせよ、異様なことではない。私のインド仏教思想史の最後に提示されてくる（それはその思想史を「貫く」かの「目的論的理性」、要

するに仏教思想史のゲニウスによって提示されてくるのであるが）〈開放系の命題〉とは、密教・タントラ仏教の完成であるところの『ヘーヴァジュラ・タントラ』（HV）の末尾の一句（II. xii. 4. d.）であるところの

pitā te tvam asi svayam（汝は自ら汝の父なのである）

をその直接法的 A 命題としてそれを命令法的 B 命題で受ける、直接法と命令法との弁証法的統一としての、

A：〈「汝は自ら汝の父なのである」〉 しかも B：〈汝は自ら汝の父になるべきなのである〉

というものであり、その HV における「汝の父」とはいわゆる純粋密教の法身毘盧遮那如来がタントラ的に変容した魔神ヘールカなのであるが、『法華経』「如来寿量品」において、久遠実成の釈迦はすでに「世間の父」（jagatpitā）と言われている（第 21 偈）のである。その父なる如来は、「寿量品」において、五百塵点劫の本初より如来にして、しかも菩薩、そして、その五百塵点劫を二倍にした永遠の未来に向って菩薩行を持続する菩薩にして、しかも如来なのであるが、密教の『大日経』における菩薩形の如来たる法身大日如来へと継承されて行くものである筈の「寿量品」におけるこの如来の観念は、さきにも述べた如く、私がそれを第三世代 b の人々による附加ではないかと疑っている（そのことを spekulativ に主張するのが、次項の主旨をなす）問題のパラグラフ（次項の【引用 31】）に、すでに現われているのである。

すでに述べたごとく、そこにおいて第三世代 b の人々が採った道は、上に述べた私が現時点で得ている見通しにおける如来の観念に向っては、一つの迂路である。しかしその迂路もその如来の「自己告知」の過程における必須の一段階を示す筈のものであろう、彼らを導いているものも、その如来、すなわち、『法華経』のゲニウスである道理であるからである。では、その如来は、彼ら第三世代 b の人々の思弁的な営為において、ど

のようなかたちにおいて自己を告知しようとしているのか……。

十四、検討・第三世代 b における人間観と如来観

まずその検討への入口である「譬喩品」第 14 偈（18 ページ、【引用 9】）を含む問題のパラグラフに至る「譬喩品」のコンテクストを示そう。

「方便品」における釈迦如来の仏乗・一仏乗の真理を開示した説法を聞いて、その一仏乗における安心（あんじん）の境地に入ることのできた舎利弗は、その喜びを次のように表現する。

【引用 24】

adyāsmi bhagavan nirvāṇaprāptaḥ / adyāsmi bhagavan parinirvṛtaḥ / adya me bhagavann arhatvaṁ prāptaḥ / adyāhaṁ bhagavan bhagavataḥ putro jyeṣṭha …… / apagataparidāho 'smy adya bhagavann imaṁ evaṁrūpam adbhutadharmam aśrutapūrvaṁ bhagavato 'ntikād ghoṣaṁ śrutvā //（K., 61. 1～61. 4）

【私訳】「（しかしながら、まさに）今、世尊よ、私は（真の意味での）涅槃に到達しました。今や私は、世尊よ、般涅槃したのであります。（まさに）今、世尊よ、私に（真の意味での）阿羅漢であることが到達されたのです。今や、世尊よ、私は世尊の長子であります……。世尊よ、私は今や苦悩を除かれた者であります。この、かくの如き姿ある、以前に聞かれたことのない驚嘆すべき法を世尊から直接に（その法）音を聞いて……。」

歴史上の、実在の舎利弗は言うまでもなく歴史上のブッダ（釈尊）の上足の弟子であり、ブッダの宗教の宗教理想たるⒶ世界・明（みょう）の領域（それは内面的変容の究極なのであって、必ずしも神話論的宇宙観の表象に従ってこの世界Ⓑの天空遥かに存在する他世界でなくてもよい）に証入しており、すなわち、「般涅槃」（生前涅槃・有余依涅槃）しており、阿羅漢である。しかし、『法華経』ドラマの対告衆、いわば副主人公（主人公は釈迦如来である）として

の舎利弗は、その歴史上の舎利弗の、いわば、身分・実存の現実を保存したまま、『法華経』成立時に至るまでの仏教の思想史的展開を上から通観できるような身分に設定されている。

この「譬喩品」冒頭のドラマ設定におけるそのようなドラマ中のペルソナなる舎利弗は、上の【引用 24】におけるが如き喜びの表明のあと、ドラマ中の釈迦如来の『法華』一乗の真理の説法以前における小乗仏教、歴史的ブッダの本来の立場たる声聞乗の人間であったときの不安・疑問を告白する。この舎利弗の不安や疑問は、現実の『法華経』集団の、現実には小乗仏教の徒であったであろう成員の、当時彼らの現前にあった大乗の菩薩乗に対した時の不安・劣等意識を反映している。しかし、私の特殊な興味は、長行に続く重頌に於て、突然の様に、長行には無いに次の如き言葉が現われる、その内容に向けられる。

【引用 25】

dvātriṁśatīlakṣaṇa mahya bhraṣṭā
　suvarṇavarṇacchavitā ca bhraṣṭā /
balā vimokṣāś cimi sarvi riñcitā
　tulyeṣu dharmeṣu aho ’smi mūḍhaḥ // 5 //
anuvyañjanā ye ca mahāmunīnām
　aśīti pūrṇāḥ pravarā viśiṣṭāḥ /
aṣṭādaśāveṇika ye ca dharmās
　te cāpi bhraṣṭa ahu viñcito（W. vañcito）’smi // 6 //
（K., 62. 1～4）

【私訳】「三十二相は私から消失してしまった。皮膚の金色もまた消失した。（仏の十）力、（八）解脱のすべては失われた。（教えられた）諸法は（菩薩たちのそれと）等しいにかかわらず、私は（彼らと比べて）愚かである (5)。
大牟尼たちの八十種随好、すなわち全部で八十の最勝・殊勝の（随好）は、そして（仏の）十八不共法であるところのもの、それらは私から消え失せた。私は（世尊に）あざむかれていたのだ (6)。」

この偈はまず、不思議な前後矛盾を示している。ここに見られるbhraṣṭa及びriñcitaという言葉は、共に、それまであったものが今は失われてしまった、失われている、という意味のものである。するとこの舎利弗は以前自分に三十二相、身色の金色、八十種随好の全て、仏の十八不共法が具わっていた、自分は仏なのだ、ということ知っていたのである筈なのであり、そして、それを教えたものこそが件の「願成就」のパラグラフ（【引用16】、この引用はより正くは第56偈から始めらるべきであったのであるが……）であった筈なのであるが、ドラマ中の悩める舎利弗には、その時点で現行「方便品」のこのパラグラフは説かれてはいなかった筈であるからである。矛盾はこの単純な前後矛盾だけではない。ここにはドラマ中の舎利弗、あるいは、テキスト中の舎利弗がそのテキストを知っている、外から知っている、というテキストの内外の矛盾があるのである。私はそこにいかなる編集史（Redaktionsgeschichte）的事情が存するのかについてはいまだ具体的な見通しを有つまでには至っていないのであるが、この不思議なテキスト内外の矛盾というか混交を、5%の実証性に賭けるSpekulationにおいて、問題の「譬喩品」第14偈（18ページ、【引用9】）に適用してみようと思うのである。まず、この第14偈をその最後とする「譬喩品」のそのパラグラフ（それは【引用24】の長行を承けたものなのであるが……）を掲げよう。

【引用26】

dṛṣṭīvilagno hy aham asi pūrvaṁ
　parivrājakas tīrthikasaṁmataś ca /
tato mama āśayu jñātvā nātho
　dṛṣṭivimokṣāya bravīti nirvṛtim // 11 //
vimucya tā dṛṣṭikṛtāni sarvaśaḥ
　śūnyāṁś ca dharmān ahu sparśayitvā /
tato vijānāmy ahu nirvṛto 'smi
　na cāpi nirvāṇam idaṁ prabudhyati（W. pravucyati）// 12 //

yadā tu buddho bhavate 'grasattvaḥ
puraskṛto naramaruyakṣarākṣasaiḥ /
dvātriṁśatīlakṣaṇarūpadhārī
aśeṣato nirvṛtu bhoti tatra // 13 //
vyapanīta sarvāṇi mi manyatāni
śrutvā ca ghoṣaṁ aham adya nirvṛtaḥ /
yadāpi vyākurvasi agrabodhau
purato hi lokasya sadevakasya // 14 //

(K., 62. 13～63. 4)

【私訳】「なぜなら、私は以前、（外道の師サンジャヤの）見解に執着した遊行者であり、（要するに）外道に賛成した者であったからです。その後、（私は世尊に帰依したわけですが）主は私の（その）望みを知って、（私をそのサンジャヤの）見解から解脱させるため、（私に）涅槃（という小乗の理想）をお説になられたのです（11）。
そして（主は私を）諸法は空である（という教へ）に触れしめられました。（私はその空の教へによって）（外道の）見解から完全に解脱して、その時点で私は、私は涅槃したのだ、と識知したのです。しかしながら（ただ今の一仏乗の真実を開示せられた「方便品」の説法においては、世尊は最早）この（私が得たと思った涅槃を真実の）涅槃であるとはお説きになりませんでした（12）。
しかしながら（その一仏乗の真実の教へからするなら）誰か或る人が、最上の人としての仏陀であり、人々と神々と薬叉や羅刹によって尊敬され、三十二相（を具えた）姿を保持する者であるとき、そうなったとき（初めて、その人は）完全に涅槃した者であるのです（13）。
（あなた様の法）音を聞いて、私が（それまで抱いていた）すべての憍慢は除去されました。私は（まさに）今、（真の意味において）涅槃したのです、あなた様が実に天と俱なる世間の前で（私を）最上の菩提において記別されたその時に……（14）。」

この 14c. の yadāpi vyākurvasi agrabodhau の意味するところは、その

95% の確実において、この私訳の示すところであろう。その場合、舎利弗は、完全にテキストの内にいるのである。それに対して、私はその残り5% の可能性において、舎利弗をさきの【引用 25】の場合のようにテキストの外に置いてみたいのである。すなわち、私は第三世代 b の人々が、その yadāpi を、釈迦如来が「天と倶なる世間の前で」舎利弗に対し、お前は遠い将来のこれこれの時に「最上の菩提」を得るであろう、と記別を与えた筈のその時、という意味においてではなく、テキストの中の或る箇処で舎利弗にその記別が与えられたことが書かれているその箇処に於て、舎利弗に仏乗・一仏乗の安心をもたらした或る決定的なことがら、すなわち、その仏乗・一仏乗の真理の核心が説かれたその時、という意味に考へたのではないか、と spekulieren した（投機的に思弁した）のである。

私がそのように spekulieren したには、情況的な理由も存する。慧敏な舎利弗は釈迦如来によってその、一乗の真理の核心が説かれた瞬間、直ちにその真理を理解して一乗の安心（あんじん）を得、非常に喜んでいるのである。しかし、この vyākurvasi（記別を与へる）という言葉は、何か非常に遠い未来における成仏を預言する、というニュアンスをのがれ得ない。事実、問題の【引用 31】の直後、その記別はテキスト上で舎利弗に与へられているのであるが、それは（原文に問題はないので）私訳だけを掲げるが、

【引用 27】「さらにまた、実に（api khalu punaḥ）舎利弗よ、汝は無量の、いかなる思量を以ってしても思弁をもってしても量ることができない未来世において（anāgate adhvany）多百千倶胝那由他の如来の法を保ち、そして（それら無数の如来達に）種々なる供養を作し、まさにこの菩薩行を円満して蓮華光という名の如来・応供・正遍知となって（その）世界に在ることになるであろう。（そして）明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊（であるであろう）」（K., 65. 3～7）

という恐るべきものなのである。しかし、その様に遠い未来の記別を授けられて喜ぶのは、大乗の菩薩でありこそすれ、仏乗・一仏乗の菩薩ではない筈なのである。一例を挙げるなら「方便品」第 51～53 偈は大乗の菩薩

と仏乗の菩薩とを並べて彼らに対するそれぞれ対応の「大方広経」（複数）を説く箇所であるが、それは次の如くなのである。

【引用 28】

tathā hi te āśayasaṁpadāya
　viśuddharūpāya samanvitā 'bhūt /
vadāmi tān buddha bhaviṣyatheti
　anāgate 'dhvāni hitānukampakāḥ //51//
śrutvā ca prītisphuṭa bhonti sarve
　buddhā bhaviṣyāma jagadpradhānāḥ /
punaś ca haṁ jāniya teṣa caryāṁ
　vaipulyasūtrāṇi prakāśayāmi // 52 //
ime ca te śrāvako nāyakasya
yehi śrutaṁ śāsanam etam agryam /
　ekāpi gāthā śruta dhāritā vā
sarveṣa bodhāya na saṁśayo 'sti // 53 //

（K., 46. 5～10）

【私訳】「実に、そのようにして彼ら（大乗の菩薩たち）は意願を円満し、清浄なる色（身）を具へた者となった。
（そこで）私は彼らに（汝らは）未来世において（衆生を）利益し悲愍する者たる仏になるであろう、と言う（51）。
彼らすべては（それを）聞いて喜びに満たされた者となる、われらは世間の最勝者たる仏になるであろう（と言って）。そこでさらに私は、彼らの行を知って諸の方広経を宣説するのである（52）。
これら導師（たる私）の声聞（であるところの仏乗・一仏乗の菩薩たち）が、この最上の教え（たる『法華経』）を聞くなら、仮令一偈でも聞き、或いは受持するなら、彼らすべての者にとって（その場において）菩提があることに疑いはない（53）。」

ここにおいて 52c. の punaś ca が意味するところは重大である。それ以

前は大乗の菩薩であり、彼らは、（【引用 27】におけるが如き）多分遠い「未来世において」仏になる。それに対してこの punaś ca（そこでさらに）以後の釈迦如来の声聞は仏乗・一仏乗の菩薩なのであり、彼らは『法華経』のたった一偈でも聞き、受持するなら、多分、その瞬間において、あるいは、せいぜい現法に「彼らの菩提」が実現することは間違いない、というのである。これが仏乗・一仏乗の原則なのである。であるからして私は、依然として声聞であるにしてもすでに仏乗・一仏乗の菩薩である舎利弗が【引用 26】の 14c. において、その【引用 27】にいう如き遠い未来の成仏を記別されて、喜んだ、とは思えないのである。であるからして私は、確率 5% の Spekulation において、第三世代 b の人々は彼らの前に存在した「p. t. 方便品」のテキストの上に釈迦如来が「天と俱なる世間の前で」舎利弗に記別を与えたその箇処を探した筈だ、と考へるのである。

しかし、その彼らの現前に存在した「p. t. 方便品」には、その記述は無かった筈なのである。しかし、（これまた Spekulation であるが）彼らは諦らめずに探しつづけた。そして、辛うじてそれらしき箇所を、次の【用例 29】の第 133 偈に見出したものと私は考へるのである。

【引用 29】

bhāṣāmi varṣāṇi analpakāni
　nirvāṇabhūmiṁ cupadarśayāmi /
saṁsāraduḥkhasya ca eṣa anto
　evaṁ vadāmī ahu nityakālam // 127 //
yaśmiṁś ca kāle ahu śāriputra
　paśyāmi putrān dvipadottamānām /
ye prasthitā uttamam agrabodhiṁ
　koṭīsahasrāṇi analpakāni // 128 //
upasaṁkramitvā ca mamaiva antike
　kṛtāñjaliḥ sarvi sthitāḥ sagauravāḥ /
yehī śruto dharma jināna āsīt
　upāyakauśalyu bahuprakāram // 129 //

tato mamā etad abhūṣi tatkṣaṇaṁ
samayo mamā bhāṣitum agradharmam /
yasyāham arthaṁ iha loki jātaḥ
prakāśayāmī tam ihāgrabodhim // 130 //
duḥśraddadhaṁ etu bhaviṣyate 'dya
nimittasaṁjñīn iha bālabuddhinām /
adhimānaprāptāna avidvasūnāṁ
imu tu śroṣyanti hi bodhisattvāḥ // 131 //
viśāradaś cāhu tadā prahṛṣṭaḥ
saṁlīyanāṁ sarva vivarjayitvā /
bhāṣāmi madhye sugatātmajānāṁ
tāṁś caiva bodhāya samādapemi // 132 //
saṁdṛśya caitādṛśabuddhaputrāṁs
tavāpi kāṅkṣā vyapanīta bheṣyati /
ye cā śatā dvādaśime anāsravā
buddhā bhaviṣyantimi loki sarve // 133 //

(K., 56. 13～57. 11)

【私訳】「少なからぬ年月の間、私は（いわゆる小乗の教へを）説いてきた。そして涅槃の境地を（その理想として彼らに）示してきた。
そして、その間常に輪廻の苦の止滅ということがそれ（すなわち涅槃の境地なの）であると、かくの如くに私は説いてきた（127）。
しかし、そうしているうちにもやがて、舎利弗よ、私は諸の両足尊たる仏の息子たち（がいるのも）見るようになった。すなわち、多千倶胝のすでに無上・最上の菩提に発趣した者たち（がいるのを）……（128）。
（それらの菩薩たちは）この私のもとに近づいて来て、彼らは皆、（私に対する）恭敬の念を抱きつつ、合掌して（私の前に）立ったのである。
（実は）それら（の菩薩たち）は（過去世に於て）勝者たちの法を、（すなわち）多くの種類の善巧方便を聞いた者達であったのである

(129)。
そこで、その（時熟の）瞬間、私に次の様な考へが浮んだのである、
（今や）私に最上の法を説くべき時が（やって来た）、そ（の時）のためにこそ私がこの世に生まれてきたところの（その時が）……。私は今（ここで）その最上の菩提を（弘く世に向って）宣説しよう（130）。
今日、その（最上の菩提の真理）は難信のものではあるであろう、
当今、（ものごとの表）相（だけ）を思念する者たち、愚かな知力の者たち、増上慢に陥り、有知ならざる者たちにとっては……。しかし、これら（今私の前に立った）菩薩たちは（この真理の法を）聞くであろう（131）。
その時、私は怯みを完全に捨てて大胆になり、心喜んだ、（そして、心に決めた）、（これら）善逝の子たちの間において（その仏乗・一仏乗の真理を）説こう、
そして、彼らをその最上の覚りへと勧導しよう（と）……（132）。
その様な仏子たちを見て、汝の疑惑もまた除去されたものとなるであろう。
そして、（汝の仲間の）これら千二百人（の漏尽の阿羅漢たち）も、
すべて、（汝と同じく）、この世において仏となるであろう（133）。」

私が、彼らがこのパラグラフの、ことに第133偈に注目したと考へるのには、（私もそれに注目したから、という理由の他に）もう一つの理由がある。それは、その133a.の舎利弗が、またしてもテキストを外から眺めているかの如き感がしたからである。その舎利弗が外から眺めていた筈の「p. t. 方便品」の相当箇所は、現行のテキストの次の箇所である。

【引用30】

pramuñca ghoṣaṁ varadundubhisvarā
　udāharasvā yatha eṣa dharmaḥ /
ime sthitā putra jinasya aurasā
　vyavalokayantaś ca kṛtāñjalī jinam // 30 //

devāś ca nāgāś ca sayakṣarākṣasāḥ
　koṭīsahasrā yathā gaṅgavālikāḥ /
ye cāpi prārthenti samagrabodhiṁ
　sahasraśītiḥ paripūrṇa ye sthitā // 31 //
rājāna ye mahipati cakravartino
　ye āgatā kṣetrasahasrakoṭibhiḥ /
kṛtāñjalī sarvi sagauravāḥ sthitāḥ
　kathaṃ nu caryāṁ paripūrayema // 32 //

(K., 35. 9～14)

【私訳】「最上の鼓の音（を有する主）は（法）音を出したまへ、この法がどのようなものであるか、（それ）を説きたまへ。
これら、勝者の息子たちは立っております、合掌して勝者を見守りつつ……(30)。
恒河沙の如き幾千倶胝の神々と、龍たちと、薬叉や羅刹たちと倶なる、そしてまた八万（数）を満たすところの、無上・完全な菩提を願求する者たちが立っております(31)。
（国）土の主たる王たち、転輪王であるところの者たち、
（それら）千倶胝の国土からやって来たところのものたちが、すべて合掌して、恭敬の心をもって、立っています、（われわれは）どのようにして行を満たすべきか（と考へつつ）……(32)」

このパラグラフは舎利弗の三請のうちの最初のもの、いわば第一請であるが、それは三請のすべてを代表している、と言ってよい。そして、これら舎利弗、阿若憍陳如以下の千二百人の漏尽の阿羅漢たち、恒河沙数の天、龍、薬叉、羅刹、八万の菩薩たち、そして十方幾千倶胝の開かれた大衆が恭敬・合掌してその前に立った時、釈迦如来は遂にその請を容れて仏乗・一仏乗の「法」を説いたのである。では、この【引用 30】を承けた【引用 29】のどこでそれが説かれたのか。それは第 132 偈と第 133 偈の間であった筈であるが、そこにおいて、その真理の説示は隠されている。すなわち、彼ら第三世代 b の人々は、その対応箇所に彼らの求めたものを見

出すことは出来なかったのである。

では、彼ら第三世代 b の人々がそこにそれが示されていることを期待していた仏乗・一仏乗の真理の核心とはいかなることであるのか。それは、結論的に言うなら、第三世代 a の人々が、小善成仏の可能根拠を、その願がすでに成就しているが故に一切衆生は「すでに仏なのである」という「仏知見」に求めた、その救済論の、釈迦如来の「願成就」という根本前提の代りに、それらの衆生はすでにその過去において、すぐにでも成仏し得るだけの行を積んでいたのだ、という前提を置くこと、もう一つ、第三世代 a の人々の「小善」の概念の過度の尖鋭さを一歩緩和して、釈迦如来から真理の法を聞いたその瞬間に彼らは現実に仏になっているのだ、というむしろ穏当な救済の図式、そして、第三世代 a の人々のようにその「さとり」を悦んでそこに立ち止るのではなく、この種の宗教の全く正しい構造として、その「仏なのである」、という直接法を、しかも「「さとり」への欲望を起こせ」(㊟) という命令法との弁証法的な統一のもとに置く、という構造である。そして、この命令法は【引用 30】の 32d. から推測するに、何らかの現法的スパンにおける行の命令としてある筈のものなのである。そのことは【引用 29】の 133c. d. における「これら千二百人（の漏尽の阿羅漢たち）も、すべて、この世において（imi loki）仏になるであろう」という文言からも知られる。

しかし、彼ら第三世代 b の人々は、彼らが期待したこの真理の説示をその第 133 偈の前に見出さなかった。そこで、彼らは、彼らの期待していたものを補うべく、一つのパラグラフを創作して、それを【引用 27】の、神話的に長遠な舎利弗の受記の記事の直前に挿入したのであろう。これが、私が今のところ抱いている 5% の可能性における spekulativ な想定である。しかし、そのパラグラフを彼らが創作し、挿入したのだとして、そのパラグラフは当初彼らが期待した筈の仏乗の原則とは、自ずとその様相を異にしている。その検討は次の機会に譲ることにして、今はそのパラグラフを提示するにとどめよう。

【引用 31】

ārocayāmi te śāriputra, prativedayāmi te asya sadevakasya lokasya purataḥ samārakasya sabrahmakasya saśramaṇabrāhmanikāyāḥ prajāyāḥ purataḥ / mayā tvaṁ śāriputra viṁśatīnāṁ buddhakoṭīniyutaśatasahasrānām antike paripācito 'nuttarāyāṁ samyaksaṁbodhau / mama ca tvaṁ śāriputra dīrgharātram anuśikṣito 'bhūt / sa tvaṁ śāriputra bodhisattvasaṁmantritena bodhisattvarahasyena iha mama pravacane upapannaḥ / sa tvaṁ śāriputra bodhisattvādhiṣṭhānena tatpaurvakaṁ caryāpraṇidhānaṁ bodhisattvasaṁmantritaṁ bodhisattvarahasyaṁ na samanusmarati / nirvṛto 'smīti manyase / so 'haṁ tvāṁ śāriputra pūrvacaryāpraṇidhāna jñānānubodham anusmārayitukāmena imaṁ saddharmapuṇḍarīkaṁ dharmaparyāyaṁ sūtrāntaṁ mahāvaipulyaṁ bodhisattvāvavādaṁ sarvabuddhaparigrahaṁ śrāvakānāṁ saṁprakāśayāmi/（K. 64. 8～65. 2）

【私訳】「私は汝に告げる、舎利弗よ。私はこの諸天と倶なる、魔と梵天と倶なる世界の前で、沙門・波羅門の部類と倶なる人々の前で汝に告げる。汝は、舎利弗よ、我によって二十の百千倶胝那由他の仏の御前において無上正等覚に向けて成熟せしめ（られてき）たのである。そして汝は、舎利弗よ、私にとっての長夜に教導され（てき）た者であったのである。その汝は、舎利弗よ、〈菩薩によって周到に計画された〉〈菩薩の（存在の）秘密〉によって此処、私の（この）説法（の会座）に生まれてきた者なのである。（しかし乍ら）その汝は、舎利弗よ、〈菩薩の加持〉によってその（汝の）往昔の行願を、（すなわち）〈菩薩によって周到に計画された〉〈菩薩の秘密〉を想い起すことなく、「私は涅槃に入ったのだ」と考へ（てい）たのである。（であるから）この私は、舎利弗よ、汝に（汝のその）往昔の行願と（菩薩としてその時点ですでに得ていた）智慧による了悟を憶い出させようと欲して、この『妙法蓮華』という法門、菩薩のための教誡にして一切諸仏によって摂受されたる大方広経を、（汝を上首とする）声聞たちに対して、説いたのである。」

いや、このパラグラフの現状を確認しておく意味で、やはり一、二、コ

メントを附しておくことにしよう。まず、bodhisattvādhiṣṭhānena であるが、松濤博士はそれを「しかし、シャーリプトラよ、お前は菩薩として（みずからに）力を加えたことにより」（中公 I、83 ページ）と訳しておられる。しかし、この訳は成立し得ない。舎利弗が自らにマジカルな力を加へて自らの過去の菩薩としての生存という意味（〈菩薩の秘密〉bodhisattvarahasya）を忘れさせた、ということはあり得ない。この「加持」（この「譬喩品」の段階では、それはまだ単に、力を加へる、という意味のものである）の主体はあくまで、教主釈迦如来なのである。すなわち、釈迦如来、仏である釈迦如来は「菩薩」なのである。これは期せずして「寿量品」における久遠実成の如来としての釈迦が、しかも現に菩薩なのである、という事実を先取している。それに対して、岩本博士の訳は「ところが汝は仏の不思議な威力により」（岩波、上、145 ページ）となっている。これはまことに乱暴な訳であるが、事実としては正しい。そしてここに、永遠の過去から永遠の未来に亘る人間の、菩薩なのであるというその実存の秘密（rahasya）においてあるところの、その長遠の生の過程の全体を、或る高み（Ⓐ世界の高み）からじっと注視している巨大な如来にして菩薩、菩薩にして如来なる久遠実成の法身釈迦如来、すなわち生ける神としての如来の姿が浮び上っているのである。

もう一つ注視すべきは、その舎利弗の過去の菩薩という秘密、すなわち、意味づけにおける実存の本質に対して「往昔の行願」（pūrvacaryāpraṇidhāna）という同義語が用いられていることである。第三世代 a の人々の念頭にあった「行願」、すなわち、その成就によって一切衆生を現に仏たらしめている行願は、あくまで釈迦如来のものであった。しかし、ここにおいて、第三世代 b の人々の目は、すでにその釈迦の行願とその成就という、第三世代 a の人々が見据えた『法華経』「方便品」の救済論の根本前提から離れているのである。（完）

Summary

From the Crest Concept of *Shōzenjōbutsu* (小善成佛) to the Ground Idea of *Ganjōju* (願成就): A Speculative Analysis Plumping the Soteriological Depths of the *Lotus Sutra* by means of the Hypothesis of "Three Generations of Authors/Compilers" Who Participated in the Editing of the Skillful Means Chapter

TSUDA Shin'ichi

For us who read carefully the Sanskrit text of the *Lotus Sutra* (abbrev., *LS*), it is obvious that the concept of the *Shōzenjōbutsu* (小善成佛, i.e. instantaneous realization of Buddhahood at the smallest act of paying homage to the Buddhas) should constitute the soteriological crest of the Sutra. However, so far this idea has not been scientifically analyzed in its original context. For this purpose, I put forward here a hypothesis of three generations of authors/compilers who participated in the editing of the Skillful Means Chapter (方便品, abbrev. *SMC*) of the Sutra. I hope that this will contribute to the understanding of the reality of this enigmatic text.

The three generations were as follows:

The first generation: the founding Master of the group adhering to *LS*, who is thought to have attained the Supreme Truth of the Buddha-Vehicle (佛乘 *butsujō*).

The second generation: the founder's immediate pupils, who after the death of the Master collected his words and edited them into the hypothetical Proto-Lotus Sutra (abbrev. *PLS*). The first part of it can be called the "Proto-Skillful Means Chapter" (abbrev. *PSMC*).

The third generation: the disciples of the second generation, who were not

completely satisfied with the *PSMC* as the supreme expression of the Master's truth. They searched for the ground of the *PSMC* in other teachings left by the Master and thus found the paragraph of the *Shōzenjōbutsu.* They added this paragraph (verses 77～96 in the extant text of the *LS*) to the Proto-*SMC.*

With this hypothesis of "three generations", the concept of *Shōzenjōbutsu* can be re-established as the crest of the unique soteriology of *LS* through the following procedure:

To restore the original meaning of *Shōzenjōbutsu*, there are two obstacles to be overcome. The first one is the widely accepted idea that the paragraph of the *Shōzenjōbutsu* is a non-original part added to the text in later ages. Actually, the verse part of the Chapter of the Past Buddhas" (過去佛章 *Kakobutsu-shō*) does not exist in the prose part of the Chapter, which should be preceded by the original verse part. The second obstacle is the formal, surface understanding that the paragraph which tells us that the people of the days of the past Buddhas actually attained Buddhahood through such small acts.

The first obstacle can be eliminated if we notice the fact the first passage of the paragraph (verses 71～76) actually corresponds to the prose part of the Chapter. This fact makes me surmise that the third generation retrieved the remaining thirteen passages (verses 77～97) from the original teachings of the founding Master. These verses generally contain the aorist formula: *te sarvi bodhīya abhūṣi lābhinaḥ* ('they all attained [literally, *became* the attainers of] Enlightenment') in their last lines. The third generation must have realized the following fact: "The Master declared that 'little boys, who even in playing piled pebbles here and there into small heaps taking them to be *stūpa*s dedicated to the Buddhas, all of them actually *attained* Enlightenment' (verse 82).Therefore, we, too, who did such small acts of paying homage as young children, attained Buddhahood that very instant."

They recognized the ground of this instantaneous realization of Buddhahood in the fact that they had already been Buddha when they did such a small acts. And their reasoning concerning the grounding of this

instantaneous realization of Buddhahood on the fact that they were already Buddhas led them back to the fundamental presupposition of *Ganjōju* (願成就), that is, the recognition that the vow of the Buddha Śākyamuni to make everyone a Buddha had been carried out since he attained Enlightenment at Gayā.

The reasoning of the first representatives of the third generation (what we may call 'third generation (a)') stopped at this point, i.e. when they grounded the possibility of *Shōzenjōbutsu* on the fundamental presumption of *Ganjōju*. This fact seems to be suggested by the possible meaning of the phrase *bodhāya janetha cchandam* (verse 62. c) ("be pleased with your Buddhahood which has actually been realized").

However, the succeeding representatives of the third generation (or 'third generation (b)') stared to look for another ground of *Shōzenjōbutsu* in the Jātaka presupposition that they had already accumulated merits sufficient for their realization of Buddhahood instantaneously at the smallest act. Following this trend, the next step of the *LS* was the formation of the notion of Tathāgata who reveals himself in the Life Span Chapter (如來壽量品) as the huge theistic Tathāgata who rules over the whole world of living beings.

Professor,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies

正誤表 Errata.

p. 155, 4行目

誤 A Speculative Analysis Plumping the Soteriologi-

正 A Speculative Analysis Plumbing the Soteriologi-