

原始分法華經における般若波羅蜜

望 月 海 淑

大乘仏教は般若經に基盤をおき、そこから發展して来たとなされている。即ち、法華經に於ても般若經の影響が認められる筈であり、それからの飛躍も存さなければならぬ。法華經に見られる般若波羅蜜のあり方からして、この点に関する考慮をしてみたい。

分別功德品は如来壽命長遠法門 *Tathāgat'āyus mata dharmā paryāya* の説示を聞いた衆生の功德に就て言及されているが、この法門聴受の功德は

其有^ニ衆生^一。聞^ニ仏壽命長遠如^レ是。乃至能生^ニ一念信解^一。所得功德無^レ有^ニ限量^一。若有^ニ善男子善女人^一。為^ニ阿耨多羅三藐三菩提^一故於^ニ八十萬億那由他劫^一。行^ニ五波羅蜜^一。檀波羅蜜。尸羅波羅蜜。羼提波羅蜜。毘梨耶波羅蜜。禪波羅蜜。除^ニ般若波羅蜜^一。以^ニ是功德^一比^ニ前功德^一。百分千分百千萬億分不^レ及^ニ其^一。

と記されている。これは菩薩の行である六波羅蜜のうち五波羅蜜の行と如来壽命法門聴受との優劣を論じたものであるが、同時に六波羅蜜の根底に般若波羅蜜が存し、般若波羅蜜が如来壽命法門を示唆するものと考え得るようである。

即ち、如上の文章に続いて梵文法華経は

imaṃ tathāgat'āyus—pramāṇa—nirdeśaṃ dharmā—pariyāyaṃ śrutvā 'vatared abhimmucyētāvag ॥
āhetāvabuddhyeta so 'smād aprameyatarāṃ puṇyābhisaṃskāraṃ prasaved buddha—jāna—
samvartaniyaṃ

(この如来の生命の量の説示の法門を聞いて化作し、解脱し、会得し、覚るであろう人はこれによって、より無限の仏智に到るべき功徳の様相を生ずるであろう。)

と語り、更に

imaṃ dharmā—pariyāyaṃ dhārayan dānaena vā saṃpādayec chleṇa vā ksāntiā vā vīryeṇa vā dhyānaena
vā Prajñāya vā saṃpādyed bahutarāṃ puṇyābhisaṃskāraṃ sa kula—putro vā kula—duhitā vā
prasaved buddha—jāna samvartaniyaṃ aparameyaṃ asaṃkhyeyaṃ aparyantaṃ

(この法門を受持せる者(善男子善女人)は布施・持戒・忍耐・精進・禪定・或は慧を成せしめるであろう。彼等は仏智を發生すべき無量無限なる、より多くの功徳の様相を生ずるであろう)

等と記している。この imaṃ dharmā pariyāyaṃ 詳くは tathāgat'āyus—pramāṇa nirdeśaṃ dharmā pariyāyaṃ ことであり、如来寿命法門を聴受するところの人は六波羅蜜を成ずる人であり、仏智に到達すべき功徳を有するものであることを説示したものであろう。即ち、分別功徳品の説相は、六波羅蜜中の般若波羅蜜をもって乃至、六度をもって如来寿命法門に対する受持におき換えようとしているのではなからうか、と推測することが出来る。この換質に対する思想的基盤は何であらうか。

漢訳法華經に於ても智慧或は智慧等の語は数多く使用せられており、此等の訳語に対する梵文では *jāna*, *sarvajāna* *sarvajāna* *prajāna* を操び出すことが出来る。而して、この三種の語の中で最も多く使用せられているのは *jāna* であり、智・智慧・智・慧等と漢訳せられ、*sarvajāna* は一切種智・一切智・仏慧と訳され、*prajāna* は智・慧・智慧・般若と漢訳せられている。

jāna は *√ jā* に *na* を付加した語であり *knowledge* を意味するが、これは *vijāna* のも *practical knowledge* と區別せられる。*vijāna* は *vi + √ jā + na* であって接頭語 *vi* には分離、分ける等の義が存するので、それは分別せられるもの、理解せられるものの意義に於て使用せられる語で識と訳出せられる。*jāna* は *true knowledge, wisdom* 等と訳すが、*vidya* の学識に対し靈智とも称すべきものであり、宇宙の本体を認識するところの智を意味する。従って、*tathāgata jāna, buddha — jāna* 等の使用例が示すように、如来の所有する智、一切をありのままに知ることを示す智を意味する。即ち、*jāna* は覚者の所有する覚りの屬性を示すところのものであり、後代の解釈に、知るはたらき、さどりの智となされるのは此の点に由来すると思われる。

sarvajāna は *sarva + √ jā + na* であり Edgerton の *Hybrid Sanskrit Dictionary* の *omniscient as epithet of Buddha* と示されている如くに、*jāna* と同じく如来の覚りの屬性を示すもので、*jāna sarva* を付加することによって *jāna* のもつ意を更に強化表現し、如来の *jāna* が偉大にして遍在せるものなるを示さんとする語であろう。従って、一切種智と翻譯され、内外一切の存在の様相を知る叡智を意味する。大智度論卷十八には諸の菩薩は初発心

より一切種智を求め、その中間に於て諸法の真相を知る慧は般若波羅蜜であり、これが仏心の中に於ては一切種智となる、と記されており、菩薩修行の目的となるものであり、完全なる智と称することが出来るであろう。

*prajña*は *jñā* に *pra* を付加したもので *viñāna* と區別するために般若と表現せられる。接頭語 *pra* は *forword, forth, fore, onword* 等の意を有するので、*prajña* は *coming to be* として力動的な生成修成を内包するといいうる。従つて人間が真実の生命に眼覚めたときにあらわれる根源的な叡智のことであり、更に如来に於てあらんと欲し修習するものである点で実践的要素を示している。即ち、*prajña* は客観的な智慧でなく、寧ろ主観的自覚的要素を有しておるといいうる。佐々木現順氏はその論文「智慧の概念」の中で、慧 *prajña* と智 *jñāna* とに言及し、この両者の關係について智と慧の自覚的區別がその実践論の基礎に横わっており、その実践論の原理は二様に考えられる。第一に慧が智を目標するという意味に於てそれは向上的であり、第二に慧が智によって指導せられ規定せられることによってそれは向下的である、となしている。慧の能動性とはかゝる意味に於てである。この点に於て両者はその性を異にしているといいうる。

3

右の様な一応の差別の上に於て法華經に於ける *prajña* の使用例を見ていくと次の如くである。

序品第一は *Gr̥dharā Kūta* に集つた菩薩等に対する説明の中で

sarvair arhadr̥bhīṅ kṣīṅ' āsraṃvairai ṅkleśair yasī - dhṛitaiḥ suvimukta - cittaiḥ suvimukta - prajñair …… 1
と記しているが、() の *suvimukta - prajña* に対する漢訳を見出すことは出来なう。 *suvimukta* は *su + vi + √ muc* の

p. p. であるので解脱慧となすことを得る。この解脱慧は客体的に確立せられたものではなく、自覚的におし進め、到達せられたものとして理解すべきである。従って、それを確立された概念として把握することは危険であり、慧を志向し努力の果に到達せられた process に着目しなければならないと思われる。即ち、これは悟りを開いたことを意味するのであるが、如来智に到るまでには修習が必要であり、修習した果の慧であり、慧が修習を本質に於て藏しておることを示すものであるとなしう。方便品には

viryena dhyānena kṛtādhikarāṇ

prajñāya vā cintitā eti dharmāḥ 46

④ 精進禪智等種々修福慧

⑤ 精進一心修善勇猛於此經典遵奉智慧

とされ、この prajñā は六波羅蜜に於けるものであることは明白である。菓草喻品には

aḥam imam ca lokam paraṃ ca lokam samyak—prajñayā yatha—bhūtaṃ prajānāmi sarvajñaḥ sarva—

darśi 115

⑥ 今世後世実知之我是一切知者

⑦ 於是世及後世所知而審為諸通慧皆能普見

とある。Samyak—Prajñā は正慧と訳すべきであろう。Prajñā が如来智に到る中間で諸法実相を知る慧である限り、それは諸法実相を諦観し得る慧であるといえる。即ち、正慧は一切を yatha—bhūtaṃ と見る慧でなければならぬ。妙法華経の实知之、正法華の所知経而審の文章は慧をもって諸法実相を知ること示している。梵文も亦、

prajñāya-*instrumental*を使用することによって明白である。從地涌出品は

bodhisattvā mahā-prajñāḥ sthitāḥ sarve sagauravāḥ 259

bhittvā hi pṛthivīm sarvāṃ samantena catur-dīśam | unmajjanti mahā-prajñā rddhimantā

vicaḥsanāḥ || 259

と示されておる。このうち前者に対する漢訳文は意識されており見出すことは出来ない。後者の文章に対しては次の如くである。

㊦ 如是諸菩薩 神通大智力 四方地震裂 皆從中踊

㊧ 普從四方來 因明目神足 大慧忽然現

即ち 'mahā-prajñā' を妙法華經は大智力、正法華經は大慧と訳しており、'jñāna' と同一性格の如くであるが、しかしこの 'mahā-prajñā' は菩薩の屬怪として語られていることに着目せねばならない。前者の文章では bodhisattva-*ya* mahā-prajñāḥ とは同格であり、後者の文章と共に大慧が菩薩の性格であることを示している。更に同品は

rddhīya prajñāya śruteṇ' upeta

bahu—kalpa—koṭi—cariṣās ca jñāne 262

㊨ (阿逸汝当知是諸大菩薩) 從無數劫來修習仏智慧

㊩ 殖積神足博問智慧

と語っている。これは神通力、慧、聞の三者をもつて jñāna (智) に於て無量万億劫に行なわれたる、となし得るので、'jñāna-*ya* prajñā' とには相異の存する事を認めることが出来る。妙法華經が修習仏智慧と訳したのは、菩薩が

rdhhi, prajñā, śrūtaをもつて jñānaを求め修得することを示すものと思われる。従つて、こゝでも智と慧の取扱いに於ては相異を認めうる。更に亦

ārabdha—vīryā smṛtimanta sarve

prajñā—balasmin sthita aprameye 263

の文章を

㊦ 志念力堅固 常懇求智慧

㊧ 常行動修 立於慧力 一切意堅 而無限量

と訳しているが、prajñā—balasminのbalasminはbalaのlocativeであるので、於慧力の正法華經の訳語となるがこれを常行動修 立於慧力、常懇求智慧の訳文はjñānaを求めて修習する事が考慮におかれてあつたものと想像出来る。

以上例記したものが法華經に於けるprajñāの使用例であるが、これらに見られ得る共通な点は、prajñāはjñānaの如くに完成せられたものを示すものであるよりはjñānaに至る階梯として修習するもの、能動的働を内蔵するもの、意をもたされ、使用せられておるといひ得る。即ち、それはprajñāが菩薩の屬性として使用せられておることである併し、法華經中のprajñāが凡てかゝる意味に於て使用されておるとは云い得ない。即ち、

tathāgatasya prajñābhā samā hy āditya—candranat 127

athā bhaganāms tām prajñā—cakṣuṣā paśyati dṛṣṭva ca jñānatu

等の文章を見ることが出来る。このtathāgatasya prajñāはjñānaの使用法と同一であると云わなければならない従

って、法華經中には *prajña-vijāna* の二種の語の使用法の区別は必ずしも明白ではなく、一応の区別にすぎないと云う事であろう。

4

かゝる *prajña* の特色はそれが *paramita* と結びついて使用されるに至ってその意義を發揮する。*paramita* の語源構成には古來各種の説がなされている。その中で、三枝充惠氏は大智度論の波羅蜜は *para* [m] + *ita* の *paramita* であり真諦訳旧訳の俱舍論では *param* → *parami* + *ta* であるとなしておる。干瀉竜祥氏は *param-ita-ta* の *ta* を略したもので「彼岸に (*param*) 到達せる (*ita*) こと (*ta*)」の意であり、「彼岸に到達せること」であるから「仏陀になつたその行」の意で、「これを行じて仏陀になつた所のその行」である。故にこれを行ぜば必ず彼岸に到達し仏陀になること必定、となしている。更に、Maddonell の仏教辞典には *param-ti-ta* であることが明記され、榊氏の文典も同様である。これは *param* は *para* (m.n) の Accusative、*i* は動詞の語根、*ta* は過去分詞を訳す接尾辞であるとしてなされたものと思われる。過去分詞はその動詞の完結、或はその結果として生じた状態、時、理由、目的、条件等を表わすので *paramita* は彼岸に到達した状態を示すことを云わんとしたものである。最近刊行の中村元、紀野一義氏の般若心経の註はこの点に触れて、これを智慧の完成と訳出している。

従つて、*prajña paramita* は慧の彼岸に到達したこと(状態)を示す処の言葉、更に慧の彼岸に到達する道を示した言葉であるといえよう。譬喩文学から大乘の菩薩思想があらわれ、菩薩の実践道としてこの *prajña paramita* は説示せられたのであるが、摩訶般若波羅蜜經一には

仏告^ニ舍利弗^一。菩薩摩訶薩^下以^ニ一切種智^一知^中一切法^上。當^レ習^ニ行般若波羅蜜^一。大智度論は

此六波羅蜜能令^下人渡^ニ慳貪等煩惱梁著大海^一到^中於彼岸^上。以^レ是故名^ニ波羅蜜^一。と説明している。亦、阿毘達磨俱舍論は

齊^レ此定慧波羅蜜多修習^一圓滿。能到^ニ自所往^一功德彼岸^一。故此六名曰^ニ波羅蜜多^一。

と、般若波羅蜜は慧の彼岸に到るものを示すと共に、修習・修行されるべきものであることを示している。従つて *prajña paramita* は「これを行じて仏陀になつた処のその行」を示すことから更に、慧を究竟して行く状態を示すものとして積極的内容をも意味するものと思われる。即ち、*prajña* のもつてゐる習修せられる慧の意は *paramita* と結びつく時に、慧を修習して彼岸に到るべき実践道となる。彼岸は一切法を知ることであり、一切種智を得ることであるが故に、大智度論は次の如く示している。

諸菩薩從^ニ初發心^一。求^ニ一切種智^一。於^ニ其中間^一知^ニ諸法實相^一慧是般若波羅蜜。問曰。若爾者不^レ應^ニ名爲^ニ波羅蜜^一。何以故。未^レ到^ニ智慧^一故。仏所得智慧是實波羅蜜。因^ニ是波羅蜜^一故。菩薩所行亦名^ニ波羅蜜^一。因中説^レ果故。是般若波羅蜜。在^ニ仏心中^一變^レ名爲^ニ一切種智^一。菩薩行^ニ智慧^一求^レ度^ニ彼岸^一故名^ニ波羅蜜^一。仏已度^ニ彼岸^一故名^ニ一切種智^一。

即ち、菩薩は仏を求めて実践する人々のことであり、その仏の特性は一切種智に於て一切法を見得ることであり、一切種智に到る修行道として般若波羅蜜が存する。従つて、分別功德品説示による般若波羅蜜を除く修行は一切種智に到る方法ではない故に、かゝる修行の功德は甚少であるといふ。菩薩の実践道としての般若波羅蜜は欠くべからざるものであつて、この点では法華経も般若経の思想を基盤として成立している經典であるといふ。併し、法

華経では *prajña* の使用されたのは三十数箇所を算することが出来るけれども、この中 *prajña paramita* の語が説かれるのは二ヶ所だけのことであり、それも *prajña paramita* の内容の説明について触れてはならない。恐らくこれは法華経が般若に對してとった態度を示しているもののように思われる。

法華経序品第一は

maitri—parihavita—kāya—cittais tathāgata—jānāvātaraṇa—kuṣair mahā - Prajñāh prajñā—paramitā—gatiṃ—gatair……

(慈悲によつて生じられた身心をもつて、如來の智、方便化身、大慧、慧ハラミツの門に行けり)

と記している。これは釈尊が耆闍崛山に住し菩薩摩訶薩八万人が釈尊の圍りに集つたとする冒頭の箇所で見られるがこの時の菩薩等のことを説明したものである。これに對する漢訳諸経では妙法華経の

以「慈修」身。善「入」仏慧」。通達大智。到_三於彼岸」。名称普聞。

に對し、正法華経は

身常行慈入如來慧。善權普至大知度無極。從無數劫多所博聞。名達十方。

と訳している。即ち、妙法華経は通達大智到於彼岸となしているが、これは *maha—prajñāh prjñā—paramitā—gatiṃ gatair* を一句として訳したものであろう。正法華経は普至大知度無極となして、妙法華経と同一態度で臨んでおり、兩者共に *prajña* の訳出を一ヶのみに留めていることがわかる。これは恐らく、この文章の前文に於て *sarva - celo—vasitā - parama—paramitā—prāptair* (一切心の秀れた到彼岸の達成に依つて……) と語られる文中の *parama paramitā* に於て *prajña* の省略が梵文に見られるために *prajña* を省略し訳出したものである。更に

妙・正両經共に *prajñā pāramitā* を般若經の訳出通りに般若波羅蜜と音訳しなかつたことは注意を要すると云わなければならぬ。

分別功德品では

tad-yatha dāna - pāramitāyaṃ śīla - pāramitāyaṃ kṣānti - pāramitāyaṃ virya - pāramitāyaṃ dhyāna - pāramitāyaṃ virāhitāḥ prajñā - pāramitāya

(それは次の如し。而施波羅蜜、持戒波羅蜜、忍辱波羅蜜、精進波羅蜜、禪定波羅蜜なり。慧波羅蜜をもつて除く。)

と、仏寿命長遠法門を聞き一念信解する人の功德と、八十万億那由佉劫に於て五波羅蜜を行ずる人の功德とが比較にならないことを示したものである。妙法華經は

行ニ五波羅蜜。檀波羅蜜。尸羅波羅蜜。鬘提波羅蜜。毘梨耶波羅蜜。禪波羅蜜。除ニ般若波羅蜜。

と、梵文法華經の説示と全く同一である。正法華經は

奉行布施持戒忍辱精進一心五度無極。であり、除般若波羅蜜の文が欠除されている。これは除般若波羅蜜の文が補助的説明であるために省略されたからであらう。

法華經に於ては以上の外に *Prajñā Pāramitā* の語が使用される箇處を見出し得ない。更に *Prajñā Pāramitā* のどちらかの語のみが使用されており、且つ内容上から *Prajñā Pāramitā* を意味すると思われるものは、前記の *Parama*

— *Paramā - prāḍṭair-ya imam dharmā - paryāyaṃ dhāraṇa dāna va saṃpādayec chilena va kṣāntya va vṛtyeṇa va dhyānena va prajñāya va - saṃpādayed* (一) の法門を受持せる人は布施・持戒・忍耐・精進・禪

定・智慧を成ぜしめるであろう。)とに於て見られうる。前者は Prajñā が省略され後者では Paramita が省略せられてゐる。而して、Prajñā Paramita をもつて般若波羅蜜と音訳したのは妙法華経分別功德品一ヶ所だけであり、更に Prajñā をもつて般若と訳出した例も亦非常に少ない。

法華経が般若経の影響下に成立したことを否定し得ないが、般若から抜け出し法華の独自性を主張することのために、般若波羅蜜に言及しその実践により仏智に参入するとす立場を忌避したためであろうと思われる。併し、それは般若の思想の拒否ではなく、般若波羅蜜の思想を他の何物かで語つていこうとするものでなければならぬ。

道生の法華経疏は分別功德品の右の箇所を説明して、

今既聞説壽即是服深般若故那由他劫行五波羅蜜功德所不及一也。

として、如来壽命長遠法門を聴受することは深般若に服することであるとなしている。大智度論七二は

般若波羅蜜中、或時分ニ別諸法空ニ是淺、或時説ニ世間法即同ニ涅槃ニ是深、色等諸法即是ニ佛法

と、般若波羅蜜中に諸法空と世間法即佛法の淺深両般若のあることを述べておるが、羅什の小品般若経訳出が四〇四年大智度論の訳出完成は四〇五年であり、妙法華訳出は四〇六年である処からすると、羅什門下道生は般若経及至大智度論の思想的影響の上で法華経を訳出したものと考えうるし、前掲の道生引用文もそこに現われたものと思われる換言すれば、大智度論の深般若の説をもつて道生は、如来壽命長遠法門の一念信解の功德を解釈せんとしたものであらう。

●ち、法華経の如来壽量品の説示を聴受し一念信解する人の功德が、般若波羅蜜を除いた五波羅蜜を八十万億那由他劫に行ずる功德より遙に優れたものであるとなす時、それは般若波羅蜜を一念信解におき換えることによって法華経

の特性を示さんとしたものと思われる。従って、一念信解が、般若經における般若波羅蜜の役割をになっているように思われる。

5

Prajñā Paramitā が慧を行じ彼岸に度ることを示すものならば、彼岸は jhāna, sarvajhāna でなければならぬ。jhāna, sarvajhāna は諸法実相を知る智であろうから、諸法実相は般若波羅蜜なり、の大論十八が示すごとく Prajñā Paramitā は諸法が存在する姿をありの儘に知るためのものであろう。しかし、Prajñā Paramitā をもってそのまま jhāna であるとなすことは出来ない。Prajñā Paramitā が jhāna を体得する道ではあっても、この両者は全的に同一ではあり得ないからである。諸法実相は一切法が存する姿がありのまゝの姿であることを示すものであって、客観における論理であるといいうる。従って、諸法実相は主観の確立なしには存在の意義を失なう。Prajñā Paramitā はそれが生成の義を有する限り、彼岸に行くことを内包する限り主観となすことが出来る。換言すれば、Prajñā Paramitā は諸法実相を見極めるところの主観でありうる。主観は客観である諸法実相を見極め得た時客観の通りに存することを余儀なくされる、諸法実相の通りに主観も亦存在しなければならぬ。こゝにおいてなし得られた主客合一の場面が彼岸でなければならぬ。大智度論の諸法実相は般若波羅蜜なりの語はこゝにおいて可能であろう。即ち諸法実相は vidyā に於て分析・判断すべきものでなく、それを求める道程においてのみ実現可能である筈である。この法は示すべからず、言辞の相寂滅せりの妙法華經の文はこの間の事情を物語ると思われる。それは判断すべきものでなく、実践において求めること、一切は諸法実相においてあり、それを体得すること、亦、それが法華經の主題でなければ

ならない。

方便品第二は

ekam evāhaṃ Śariputra yanam arabhya sattvanam dharmam deśayami yad idam buddha—yanam
—na kim—cic Chariputra dvitīyaṃ va tṛtīyaṃ va yanam saṃvidyate

(舍利弗よ、私は一乗を始めとして、衆生に法を説く、即ち、これが仏乗である。舍利弗よ、二乗或は三乗は在る
ことない。)

と一仏乗の提示をなして諸仏に依つてなされた種々の説示説法は全て仏智を説くためであり、衆生をして一仏乗に帰
入せしめるためであるとなしている。即ち、同品は

te 'pi sarve Śariputra buddhā bhagavanta ekam eva yanam arabhya sattvanam dharmam
deśayisyanti yad idam buddha—yanam sarva—jānātā—paryavasānam yad idam tathagata—jāna—
darśana—samādāpanam 38

(舍利弗よ、かの諸仏世尊は一乗を始めとして、衆生に法を知らしめる。即ち、これが仏乗であり、一切智の究竟
である。即ち、これ、如来の智見安立である。)

と、過去、現在、未来の三時にわたり諸仏は衆生をして如来の智見を獲得せしめるべく努力する事を示している。如
来の智見は仏智見であり、諸法実相を見究めることに外ならない。故に

sthitikā hi eśā sada dharmā—netri

praktiś ca dharmāṇa sadā prabhāsvara

viditva buddha dvi—padānam uttamā

prakāṣayisyant' imam eka—yānam

dharmā—sthitim dharmā—niyāmatāṃ cā

nitya—sthitāṃ loki imāṃ akampyām

buddhaś ca bodhimi prthivīya maṇḍe

prakāṣayisyanti upāya—kausālam 51

(法眼常に存し、法性常にあらわれ、諸仏両足尊は最勝を知り、この一乗を説くであろう。法住と法位と世間に於て動かない常住と仏の悟りを国土の道場に於て巧みなる方便で説示するであろう。)

はかゝる一仏乗が諸法実相の論理の上においてこそ成立しうるものであることを示したものと思われる。

第一期成立の法華経はこの一仏乗の説示に終始しており、一仏乗を説く経典であるが故に、仏の出世の本懐であるとなされ、この態度が次の如く語らせるものと思われる。

薬王よ。如何なる人にも、如来の涅槃のうちにこの法門を聴かん人、少くとも一歌を聴き一心の提議にても喜びをおこすならば、私は彼等善男子善女人に無上正覚を明示せん。

śarvajñatvaṃ ca yo icchet katham śiḅhram bhaved

iti sa imam dhārayet sūtram satkṛyād va 'pi dharakam 198—199

(一切智を如何にして迅速に得んと思惟して希求せば、彼はこの経典を受持すべし。受持者をも亦あがむべし) 即ち空を觀するものが nāna であるために、prajña Paramitā を行することが仏に到達する方法であった。その手段

として般若の十地が説示されたのに対して、空・諸法実相をもって示し、これを仏の慈悲の中に挿入せしめることによつて一仏乗を展開し更に法華経經典（この法門）とおき換えることに依つて、五種法師が説示されるに至っている。従つて、法華経は般若波羅蜜を主体とする説示ではなく経巻を主体とする如説修行が仏に到達しうる方法であることを提示する。prajña paramitāが法華経において説示されず、般若の訳語を見出し得ない理由も、かゝる法華経のあり方に存するといふ。

而して、経巻の如説修行を強張することによつて一切大衆を救済しようとするには、説示の中に時間性が展開されなければならない。諸法実相の思想は存在するものありのまゝの姿を示すものである。それは存在するものがある限り認められる考えでなければならない。即ち、一仏乗の世界は一刹那のものである筈はなく、永遠の時間にわたる処の考えであるといふ。阿含経の仏の出世未出世にかゝらずこの法は常住なり、におけるこの法は仏陀の教説を示すものであらう。仏陀の教説は仏陀が覚者となつたにしろ、或はなり得なかつたにしろ常住のものであり、常住の姿を仏陀は悟り教説となし展開したものとなしうる。そして、法華経教説の諸法実相・一仏乗は仏陀の教説の発展的姿である故、法華経教説も亦常住であらねばならない。第二期成立の法華経はこの点を更に発展させるべくして製作されたものであらう。即ち、多宝如来の法身仏と釈迦牟尼仏の応身仏との合一をもつて、仏のあり方を象徴的に表現せんとしている。仏の悟りの円容たる縁起・諸法実相等を人格化した法身とこの理法を体得した人である応身を並座することに依り、教説と教説体得者との合一、過去と現在との合一を果さんとしている。この二者合一は過去の中に現在が存し、現在の中に過去の存することを示すが、それが永遠の未来に続くためには未来を象徴する何物かが必要である。この役割を負つたものが涌出品の成立である。しかし、涌出品は行動者——法華経弘通者——の説示で

あるために、そこでは説法場面の転換がなされなければならない。(仏陀の悟りを平面的に論述することではなく、行動の中に於て教説の把握が必要である。)

序品からの法華經説法舞台は普闍崛山を中心とした場面であったが、涌出品以後は仏の悟りの世界を舞台とした虚空*śūnyatā*の場面に移動せしめられている。仏陀の悟りは現実をありのまゝに見ることであり、ありのまゝに見た通りに行動することであるので、仏の悟りの世界を舞台とすることは仏の行動の説示の世界であるといへる。それ故、行動者・未来の弘通者として示された地涌の菩薩は虚空を住処とする。それは仏の悟りの内容であり、仏の意の通りに実践するものである。そして、この労作が過去・現在・未来にわたる久遠の開顕に發達する。

如来によつて三界は実の如く、生ぜず、死せず、消滅せず、發生せず、行かず、吹も消さず、存在に非ず、非存在に非ず、真に非ず、非真に非ず、如に非ず、非如に非ず、虚妄に非ず、非虚妄に非ずと見られたり。

の如来寿量品の文章がかゝる仏のあり方を説明したところのものであらう。仏は一切をありのまゝに見るものでありそのような態度が永遠なるものでなければならぬ。換言すれば、そのような生き方は仏における生き方であらう。それ故伽耶始成が否定される理由はなりたちうと思われる。従つて仏の慈悲は廣大無辺であり、且つ、一切衆生は本来仏の中において住しておらねばならない。分別功德品が一念信解を強調する点もこのような法華經のあり方に存するといへる。

一念信解は *eka citrôpadikâ 'py adhimuktir utpadikâ 'bhisraddhanata kṛtâ* (一心を生じ解脫を生じ、信心をなす) の訳である。従って、心のあり方が、ありのまゝに一切を見るものの見方が主題とならなければならぬし且つ、経巻が絶対なものであるところから出發しなければならぬ。

即ち、それは法門を聴くことよって行なわれなければならない行為についてであり、それが一心と解脫と信心であらう。解脫は仏教の根本的思想であり、諸法実相を知ることであらう。併し、解脫には一心や信心がともなわなければ実践的機運を生ずることはあり得ない。即ち、こゝにおいて経巻供養の立場が發展すると思われる。同じく一念隨喜を説く法師品第十は

多有^レ人在家出家行^ニ菩薩道^一。若不^レ能^レ得^六見^ニ聞^ニ誦^ニ書^四持^五供^ニ養^ニ是^ニ法華經^一者。当^レ知是人未^ニ善行^ニ菩薩道^一。
と述べて経巻の受持、誦・誦等を主張している。是法華經は梵文の *imam dharmā paryāya* の訳文でこの法門の意であるが、実際には此の法門は法華經であるために法華經と訳出したものである。分別功德品はこの法門について、*imam dharmā paryāya utatāgata āyus matā dharmā paryāya* を使用している。従って、嚴密には如来寿命法門と称すべきであらう。併し如来寿命品が法華經の中心課題を示すものであり、更に、法華經原始分が一貫した主張のものに記されている限り、それは同時に、法華經を意味するものと考えられることも出来よう。即ち、法華經の受持が菩薩道として提唱されているのを認めうる。更に分別功德品も法門の受持・誦・誦・解説・書写等をなす人の功德が無量無辺なることを強調している。

若教^レ人聞。若自持若教^レ人持。若自書若教^レ人書……供^ニ養^ニ經卷^一。

何況誦誦受持之者。斯人則為頂^ニ載^ニ如来^一。

如来滅后。若有受持誦誦為_二他人說。自若書若教_レ人書供_中養衆僧_上。不須_下復起_二塔寺_一及造_二僧坊_一供_中養衆僧_上。等と妙法華經は示している。即ち、法華經は一念信解をおし進めると共に、法門に対する五種法師を主張するに至っていることを認めうる。五種法師は成立している経巻を予測しなければ出来得ない主張であり、経巻がそのまゝ仏身であらねばならない。従って、これ等の文中に於て、経巻供養をなすものは如来を肩に負い如来と共に歩むものであるとなされ、経巻を収めるための寺caityaを建立すべきことを説示している。換言すれば、法華經に見られる実践法規は、経巻に対するものに昇華されていることを知るべきであろう。換言すれば、法華經が般若經の影響下に成立しながらも、般若についての説示説明、般若波羅蜜の訳語すらも記しておらないのは、般若波羅蜜をもって、より積極的実践体系に於て表現せんとしたからであり、その実践体系として取り上げられたものが、五種法師であり、一念信解経巻供養であったと考へうと思われるのである。法華經の如説修行の考へはかゝる背景に於て成立せしめられ得なければならぬ。従って、

ya imam dharmā-pariyāyaṃ dhāraṇāya dānaṇa vā saṃpādayeḥ chīlena vā kṣāntiā vā viryaṇa vā dhyanena vā prajñayā vā saṃpādayeḥ

(この法門を受持せる人は(善男子善女人)布施・持戒・忍耐・精進・禪定・智慧を成せしめるであろう)

と、法華經経巻を受持する人はそのまゝで六度を行ずる人であることを知ることが出来る。この文章を妙法華經では況復有_レ人能持_二是經_一。兼行_二布施持戒忍辱精進一心智慧_一。其徳最勝無量無辺。

と語って、これが、註釈者等によって兼行六度と称せられているところである。併し、法華經を受持する功徳が無量無辺であるとしてこれを強調する經典が、再び兼行六度を主張することは解しかねる処である。更に、同品の内容は法

門受の功德が般若波羅蜜の行であることを示し、一念信解をもって般若波羅蜜におきかえ、次で、一念信解が法華經經典に対するものであることを示し、經卷に対する五種法師の行を主張するのである故に、兼行六度、正行六度を改めて主張することは解し兼ねる処であるといわなければならない。即ち、換言すれば般若經の法華經に対する影響は強いものであり、法華經は般若波羅蜜をもって、一念信解とおきかえ、五種法師、如說修行を説き、經卷に対する信仰をもって實踐的に解釈せんとしたものとの考察が出来うるといいうる。

——了——