

「虚構」そして「想像的」なるもの ——文学としての大乗——

岡田文弘

まえがき

2019年9月より2020年3月まで、筆者はハーバード大学ライシャワー日本研究所において客員研究員として在外研究を行なった。その研究成果については、2020年3月19日に開催予定だったワーク・ショップ“Interdisciplinary Approaches to the Study of Pre-modern Japanese Buddhism”にて発表する予定となっていたが、新型コロナウイルス感染症拡大にともないハーバード大学が一時閉鎖となったため、同ワーク・ショップの開催は延期となった。なお、発表予定だった内容は論文として公刊した（岡田 [2020]）。

かくして延期となっていたワーク・ショップだが、2023年3月19日に“Expanding the Range of Japanese Buddhist/Religious Studies”と改題の上で無事開催の運びとなり、筆者は「「虚構」そして「想像的」なるもの：文学としての大乗」（Both “Imaginary” and “Imaginative”: Mahāyāna as Literature）と題して発表参加を行なった。本稿は、同発表を論文にまとめ直したものとなる。

1. はじめに：大乗を「文学」として捉える

本稿は、大乗経典を「文学」として捉えるための試論であり、大乗経典の持つ虚構性（と、その受容）について検討するものである。

大乗仏教運動の中心が経典作成にあった点は周知の通りである。したがって当然、大乗仏教研究においては経典研究が不可欠となる。そこで大乗経典を「文学作品」と見なし得るならば、大乗仏教運動は文学運動とも見なし得るし、大乗仏教研究を文学研究とも見なし得ることになる。

このような観点に立つことは、大乘仏教研究の視野と方法を広げる一助となるし、またいわゆる「大乘非仏説」への一つの回答ともなり得る。大乘非仏説は近代仏教学研究の場においては大前提となっているものの、日本仏教の伝統教団はこれを実質的に等閑視し、明確な応答をできないまま今日に至ってしまっている感がある。日本の伝統仏教教団は基本的に大乘に依拠するという性質上、大乘非仏説への応答は、不可避でありながらかつ困難であるというジレンマに陥っていると言える。こうした膠着状態についても、文学研究／文学理論から大乘経典を捉え直すことにより、何らかの突破口が開けるのではなかろうかと筆者は考えている。

大乘経典を「文学」として捉えようとする視座（と、その視座によって大乘仏教への理解が深められると見通しを立てることは、決して突飛なものではない。岡田 [2020] の冒頭にも引いたが、すでにして19世紀の終わり、織田仏教大辞典の著者として知られる織田徳能（1860-1911）による『法華経』講座に寄せた序文の中で、上田万年が「そもゝ法華経の如きは世界の文学なり。万世不朽の文学なり。東西文明の混合融和せんとする今後に於ては、更に一層の研究を要すべきものなり」（上田 [1899] p.2）との提言を行なっている。

この上田の提言から一世紀以上が経過してなお残念ながら、『法華経』ひいては大乘経典を文学として研究する方法は学界の主流たりえていないものの、しかし二十一世紀に入り、少なからず動きがあった。その嚆矢となったのがCole [2005]である。同書は大乘経典とは人々（＝読者）を新たな（そして真実の）仏教（＝大乘仏教）に帰入させるべく、子が真実の父に誘われ導かれるという「父子の物語」を構造として持つ「文学作品」として構築されたテキストであると論じており、大乘仏教／大乘経典の本質を一種の文学的営みとした点において画期的な研究である（なお父探しの物語すなわち「孤児のあらかじめ失われた親を探し求める冒険物語」（種村 [1989] p.571a）については、「一般に小説と悲劇は、『オイディーポス王』から『カラマーゾフの兄弟』にいたるまで、あるいは『山椒大夫』から『暗夜行路』にいたるまで、失われた……父親を探し求める原型還元モチーフに潜在的顕在的に彩られていない場合は減多にない」（同上）といわれるように、古今東西通じて最も人口に膾炙した物語類型といえる。すなわち『オイディー

『ボス王』から『カラマーズフの兄弟』、『山椒大夫』から『暗夜行路』まで、そうした錚々たる王道の「文学作品」の一群に、大乘經典／大乘仏教（の語り）を列することも可能となる）。

このCole [2005] に呼応しつつ下田正弘氏は、ジャック・デリダの理論を援用するなどしながら仏教学の方法論それ自体を問い直す一連の研究を行なっている¹。その意義について、私見を交えつつ略述すると……大乘非仏説すなわち「大乘經典は釈迦仏の直説ではない」との指摘は、「大乘經典は捏造の産物である」との批判へと容易に展開し得る（事実、そのような批判は後を絶たない）。この批判においては、釈迦仏と完全に対照的なる存在として、大乘經典の「作者」が置かれる。捏造の主体たる「作者」は、大乘仏教の正当性を否定する《躓きをもたらす石》《しこり》として、暗い影を投げかけ続ける²。作者の影に覆われてもたらされる暗さ、それが大乘仏教を「後ろ暗い」ものと現状ではしてしまっている。しかし文学研究の地平では、かの名高いロラン・バルトの「作者の死 *The Death of the Author*」(1967年)などに端的にみられるように、テキストの「作者」を想定することへの徹底的な疑念が呈され、そこからテキストへの向き合い方を抜本的に問い直す理論が考究されてきた。かかる地平から見ると、大乘仏教を躓かせる《石》、《しこり》は、雲散霧消し得るのではなかろうか。その起源に問題を抱えた大乘仏教だが、「起源」という概念そのものが、文学理論の地平では問い直され、揺らいでいるのだ。まさにそこで「大乘教団が大乘經典を生み出したのではなく、大乘經典が大乘教団を生み出した」（下田 [2011] p.47）と提言する下田氏の、起源なるものへの問いを投げかけたデリダの論を援用するなどしての論考が、きわめて重要な意味を持つのである。

さらに2019年には阿部龍一氏が、『法華經』を文学作品として講読するセミナー“EASTD 260: The Lotus Sutra: Texts, Narratives, and Translations”をハーバード大学において開講した（なお阿部氏は前述した筆者の在外研究における受け入れ先となってくださり、同セミナーには筆者も Special guest との肩書のもとで出席した）。

また筆者自身も、大乘仏典ことに『法華經』の文学性を検討した論考である岡田 [2014] および岡田 [2020] を発表している。岡田 [2014] は、仏教学ではな

く文学研究の専門誌（東京大学人文社会系研究科現代文芸論研究室刊行『れにくさ』）に敢えて投稿した。岡田 [2020] の執筆経緯は前述の通りだが、同論文は岡田 [2014] をバック・ボーンとし、“EASTD 260: The Lotus Sutra: Texts, Narratives, and Translations” で得られた知見も盛り込んでいる。さらに筆者が所属する身延山大学ではこの2023年度より、仏教学部仏教学科に「文学・芸術専攻」を開設し、文学研究の見地から仏教学の発展に寄与せんとしている。

かかる潮流の末端に、本稿は位置している。ここで本題に入る前に、本稿の基となった発表の要旨を以下に掲げることで、アウトラインを示したい。

「本発表は大乗仏典を「文学」として捉えるための試論であり、大乗仏典の持つ「虚構性」について検討する。まず Terry Eagleton の論を援用し、「文学」の慣例的な定義 “‘imaginative’ writing in the sense of fiction” と、虚構 (fiction) / 事実 (fact) の二分法では測りきれない「真実」(truth) について確認する。つづいて大乗仏典の虚構性、とくに『法華経』における声聞の描き方（釈尊存命時の声聞たちが、釈尊が没して数百年後の部派仏教者のように描かれている）を見る。最後に、近世（＝排仏論の時代）における二人の仏教者の意見：『法華経』を物語文学になぞらえた白隠慧鶴と、『法華経』の虚構性に「教相方便」としての意義を認めようとした優陀那日輝の応答を見る。」

2. 「文学」の慣例的定義とは～ T. イーグルトンの問題提起から～

本稿では「文学作品としての大乗教典」、そして「文学運動としての大乗仏教」を考える……したがって副題を「文学としての大乗」と設定したわけだが、その「文学としての大乗」を論じるにあたり、差し当たりまず必要なのは、「文学」とは何かという定義だろう。

そもそも我々は一体何を「文学」と言っているのか……この問いは決して、「文学」を正確に定義しようとする試みでも、「文学」の本質とは何かを考えるものでもない（そのような大それた問いは無益である、当然のように答えは出せないだ

ろうから)。ここでの話はもっと単純で、今日の我々が「文学」という呼称を慣例的に、通俗的に、漠然と、どのようなケースで用いているのかを、まず確認したい（おそらくそこで明らかになるのは、我々が慣例的に使っている「文学」という語の定義づけが、すこぶる不完全であることだろう。しかし、その不完全さを足がかりとして「文学」ひいては大乘仏典への思索を深めていくことを、筆者はこころみたい……という見通しを、ここであらかじめ述べておかねばなるまい）。

こうした基本に立ち返ろうとする議論の上で、格好の土台を提供してくれると筆者が考えているのが、本邦ではまさに「文学とは何か」との題のもとで刊行された³T. イーグルトンの名著 *Literary Theory* である（初版は1983年刊行。本稿では、25周年記念版である Eagleton [2008] に依る）。古今の文学理論を俯瞰・概説した同書は「文学の専門家のみならず、文学以外の専門家にも、また一般読者にも広く読まれたこと（付け加えるなら本書は英米では読者層は高校生にも浸透している）」（大橋 [2014] 下 p.254）で知られ、「二十世紀の人文思想の優れた入門書である。英米圏ならびにそれ以外の地域において、また日本においても、多くの大学で本書は教科書として使われてきた……本書はいまや二十世紀の人文科学思想の啓蒙書として、いわゆる文系や理系を問わず、幅広い読者に広く読まれている」（大橋 [2014] 下 p.265）といわれるように、「文学」を論じる上での基本中の基本の参考文献である。

かかる Eagleton [2008] の冒頭では、「文学」の一般的定義について以下のよう

.....what is literature?.....You can define it, for example, as 'imaginative' writing in the sense of fiction. (Eagleton [2008] p.1)

「文学とは何か……たとえば文学とはフィクション虚構であるという意味から、「イマジネイティブ想像的な」著述 [writing] であると定義できる」（大橋 [2014] 上 p.25）

さらにイーグルトンは、「imaginative」の語について以下のように注釈している。

The word 'imaginative' has a resonance of the descriptive term 'imagi-

nary', meaning 'literally untrue', but is also of course an evaluative term, meaning 'visionary' or 'inventive'. (Eagleton [2008] p.16)

「想像的 imaginative」という言葉……とは「文字通り真実ではない」を意味する「架空の imaginary」という意味の記述用語である。と同時に、そこにはもちろん「啓示的な visionary」もしくは「発見・創造的な inventive」という意味もこめられている。(大橋 [2014] 上 p.62)

こうしてイーグルトンが看破したように、今日では何をさておき “‘imaginative’ writing in the sense of fiction” すなわち「虚構」にして「想像的」なる著述を「文学」という慣例になっている（そこで本稿は「「虚構」そして「想像的」なるもの」(Both “Imaginary” and “Imaginative”) という主題を設定した)。言われてみると確かに、我々が「文学」という語に対して素朴に、そして漠然と抱いているイメージは、“‘imaginative’ writing in the sense of fiction” といったところだろう。

ただしイーグルトン本人は “‘imaginative’ writing in the sense of fiction” という「文学」の慣例的な定義に極めて批判的であり、むしろ批判対象とするために敢えてかかる定義を持ち出している。何しろ、この定義を披露した上記引用の直後の文で間髪入れずに “But even the briefest reflection on what people commonly include under the heading of literature suggests that this will not do.” (Eagleton [2008] p.1. 「しかし、文学という項目のなかに、どういうものが一般に含まれているかを、ほんの少しだけ考えてみるだけでも、この定義が適切でないとわかるだろう」大橋 [2014] 上 p.25) と退けているのである。イーグルトンの主眼は、こうした素朴な定義を《不適切なる定義の典型例》として挙げて批判的に検討することで、近代以降の文学理論の展開を素描する点にあることは、当然申し添えておくべきだろう。⁴

まるで自分で建てた家を自ら壊すかのようにしてイーグルトンが “‘imaginative’ writing in the sense of fiction” に向けた批判のうち、ここで特に注目すべきは、「fiction」の意味についてである。

A distinction between 'fact' and 'fiction' then, seems unlikely to get us very far, not least because the distinction itself is often a questionable one. (Eagleton [2008] p.1)

「^{ファクト}「事実」と^{フィクション}「虚構（フィクション）」という二分法だけでは限界があるとわかる。そもそも、この二分法自体がしばしば問題であるときにはなおさらのこと。」(大橋 [2014] 上 p.26)

我々が単に「虚構」という時、対義として「事実」が置かれるのが通例だが、この二分法自体への懐疑をイーグルトンは呈している。彼は歴史家のエドワード・ギボンとともに、旧約聖書（の作者）をたとえに出す。すなわち、旧約聖書の創世記の作者（the authors of Genesis）は、歴史的眞実（historical truth）を書いていると考えていたはずだが、「しかるに今……創世記は、「事実」として読まれたり、「虚構」として読まれたりする」（大橋 [2014] 上 p.26）という問題である。

Gibbon no doubt thought that he was writing the historical truth, and so perhaps did the authors of Genesis, but they are now read as 'fact' by some and 'fiction' by others (Eagleton [2008] p.2)

「歴史的眞実」を書いているという書き手の思いと、「事実」「虚構」の二分法に依っている現在の読み手（＝我々）との間に生じるギャップ……旧約聖書と同様、大乘経典を今日の我々が読む際にもまた、かかるギャップが生じるのではなからうか。

3. 大乘教典の虚構：『法華経』の声聞たち

大乘経典における「虚構」の（もしくは、「虚構」として読まれ得る）記述といえば、たとえば『法華経』見宝塔品第十一より属累品第二十一までのいわゆる虚空会の描写などが真っ先に想起されよう。虚空会において、物理法則を無視して人々が空中浮遊するさま（「即時釋迦牟尼佛、以神通力、接諸大衆皆在虚空」開結

p.334) は、後述のように、近世のさる仏教者によっても『法華経』の虚構性の証左として挙げられており（次節参照）、まさに“‘imaginative’ writing in the sense of fiction”と見るに相応しい内容だろう。

しかし、かかる非科学的な場面が説かれるのは、実は大乘經典に限らず初期仏典にも見られるところである⁵（たとえば物理法則を無視しての空中浮遊は、虚空会を待つまでもなく、初期仏典から説かれる「神足通」等にも見られる）。したがって最終的には、大乘のみならず初期仏典も含んで仏典一般を“‘imaginative’ writing in the sense of fiction”と包括する必要に迫られるのかもしれないが……しかしここではひとまず、「想像的」かつ「虚構的」な要素がより大きいと目されるだろう大乘經典に注目したい。

大乘經典の（今日の我々から見ての）虚構性を示す一例として、ここでは『法華経』（および『維摩経』）に見られる声聞の記述について取り上げたい。周知のように「声聞」śrāvakaとは《仏の声を聞いた者》の意で、釈尊の直弟子、そして直弟子の流れを汲む伝統的・保守的な出家修行者のことを指すようになった語である。

声聞は悟りを得ると「阿羅漢」arhatとなる。当初、阿羅漢に成ることは釈尊と同等の境地に達することを意味していた。これは『律蔵』大品における初転法輪の記述から明らかだとされる⁶。すなわち、初転法輪において釈尊の説法を聞き「声聞」となった五比丘は、たちまち悟りを得て阿羅漢となった。そして、阿羅漢となった五比丘と、釈尊とを合わせて「その時世間に阿羅漢は六人になれり」（南伝p.26）と伝えられている⁷。

つまり釈尊も「阿羅漢」であり、「阿羅漢」はいわば仏の別称だったことになる。その名残か、いわゆる仏の十号「如来・応供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏世尊」中にも「応供」（arhat、阿羅漢）が含まれている⁸。そして《六人の阿羅漢》と一括されたように、その「阿羅漢」の位において、開悟した声聞と釈尊の境地は同等とされていたのである。

しかしこれも周知のように、部派仏教時代になるとアビダルマ研究の進展に伴い、仏と声聞の悟りとの間には歴然とした差が設けられるようになった。そして、声聞が到達し得る最高位（であるが、仏より一段劣る境地）を「阿羅漢」と便宜

的に呼称するようになった。⁹この仏ではない「阿羅漢」の境地を、声聞を自認する認する部派仏教者たちは目標とするようになり、これが声聞・縁覚・仏の三乗説（大乘以降は声聞・縁覚・菩薩¹⁰）につながっていくのである。

こうして、仏とは異なる「阿羅漢」を目指すようになった、つまり成仏を目指さなくなった声聞（部派仏教者）たちを「小乗」と批判し、大乘仏教が興起する。まさにその声聞批判こそが、大乘經典『法華経』『維摩経』の主眼となる（無論「批判」と一口に言っても、『法華経』は一乗説を説いての止揚、『維摩経』は三乗説に基づいての否定という違いはあるにせよ）。

しかしここで改めて留意したいのは、「仏」と区別される意味での「阿羅漢」も、そして「小乗」も、部派仏教時代以降に生まれた定義であり、釈尊や直弟子たちの存命時代にはなかった概念だという点である。それにもかかわらず、釈尊存命時を舞台とする『法華経』（あるいは『維摩経』）は、まだ生まれていないはずの「小乗」という概念を批判し、そこに登場する仏弟子すなわち声聞たちは自分たちを「（仏ではない）阿羅漢」「小乗」と認識している（あるいはそのように扱われる）ように描いている。

一例として、『法華経』譬喩品第三の冒頭部における舍利弗の独白を見てみたい。声聞の代表格たる舍利弗はここで、自分が「小乗の法」によって阿羅漢の証を取ってしまい、成仏できなくなってしまったとの嘆きを抱いていたと吐露する。

「我昔仏に従いたてまつりて是の如き法を聞き、諸の菩薩の受記作仏を見しかども、而も我等は斯の事に預らず。甚だ自ら如来の無量の知見を失えることを感傷しき。世尊、我常に独山林樹下に処して、若しは坐若しは行じて毎に是の念を作しき、我等も同じく法性に入れり、云何ぞ如来小乗の法を以て済度せらると。是れ我等が咎なり、世尊には非ず。所以は何ん、若し我等、所因の阿耨多羅三藐三菩提を成就することを説きたもうを待たば、必ず大乘を以て度脱せらるることを得ん。然るに我等方便随宜の所説を解らずして、初め仏法を聞いて遇便ち信受し、思惟して証を取れり。世尊、我昔より来、終日竟夜毎に自ら剋責しき。」（開結 pp.125-126）

おそらく、(歴史上実在の人物としての) 舍利弗には、こうした意識は無かっただろう。上記の独白は、舍利弗没後の部派仏教時代以降の、仏とは異なる(一段劣る)境地としての「阿羅漢」観(そして「小乗」の概念)を前提にするものだからだ。よく似た趣向の場面は『維摩経』にも見られる(舍利弗と同じく声聞の代表格である摩訶迦葉が、類似の嘆きを吐露している場面など)¹¹。

つまり『法華経』『維摩経』の登場人物である声聞たちは、その舞台設定から数百年後の、部派仏教／大乘仏教以降の意識で振る舞っているものであり、いわば《時代考証を行っていない時代劇》とでも称すべき作劇が、これらの經典の内実なのである。喩えるならば映画 *Monty Python and the Holy Grail* (1975, 英) で、中世を舞台にしているにもかかわらず現代のニュース・キャスターや警官が登場するというコメディ・シーンが見られるが、それと同質と言ってしまっただろうか。¹²

繰り返しになるが、仏と差別化された意味での「阿羅漢」も、「大乘・小乗」「三乗」といった区分も、釈尊没後数百年後の(つまりは『法華経』『維摩経』編纂当時の) technical term であり、それが釈尊存命時を舞台とする『法華経』『維摩経』に出てくるという点において、つまりこれらの大乘經典は主題からして(つまり根幹が) あからさまな虚構¹³なのであり、虚構なくして成り立ち得ないのである。¹⁴

無論『法華経』・『維摩経』の描写は、釈尊存命時の様相の写実的な再現を目的とはしておらず、あくまで部派仏教批判を主眼とするので、上記の指摘のごときは本質的な問題とはならないかもしれない。もしくは『法華経』や『維摩経』は、部派仏教時代以降の「声聞」たちのありようが、直弟子のありようを忠実に引き継いでいるとの素朴な認識のもとで(よもや「阿羅漢」の定義が大きく変化したとも知らずに) 作成されたのかもしれない。

ただし『法華経』について言えば、「声聞」・「阿羅漢」の捉え方が部派仏教以降に変質したことを意識していたかに見える箇所がある。たとえば方便品第二においては、(菩薩、すなわち) 仏を目指す者への教化こそが仏の真意であり、これを知らない阿羅漢……つまり、仏を目指す意識のない阿羅漢、より言えば、部派仏教以降の定義による「阿羅漢」を自認している者について、「真の阿羅漢にあら

ず」といわれている。

「若し我が弟子、自ら阿羅漢・辟支仏なりと謂わん者、諸仏如来の但菩薩を教化したもう事を聞かず知らずんば、此れ仏弟子に非ず、阿羅漢に非ず、辟支仏に非ず。」(開結 p.105)

このように、成仏を念頭に置かない阿羅漢(すなわち部派仏教における声聞／阿羅漢)を「真の阿羅漢にあらず」と言うわけだが、さすれば「真の阿羅漢」とは《成仏を目指し至った者》と捉えられる。かかる「真の阿羅漢」という観点は、声聞に対し「我が如く等しくして異なること無からしめん」「自ら当に作仏すべしと知れ」(同じく方便品。開結 p.110,124)と説いて《釈尊同等の仏に至れ》と激励し、もって一乗・声聞成仏を説く『法華経』の主題に基づくものなのだが、これと「阿羅漢」の原義……仏の別称であり、釈尊と同等の境地として呼称される、当初の「阿羅漢」の意とは符合するのである。すなわち『法華経』の一乗・声聞成仏説は、原義の「阿羅漢」の復古になっており、これが「真の阿羅漢」と称されている、と読める。

これを踏まえて後続の信解品第四において、成仏すなわち釈尊と同等の境地に至れると確信した声聞／阿羅漢たちが「真の声聞」「真の阿羅漢」を自称する場面が描かれるのであり、かかる自称は原義の「阿羅漢」に近似する、と矢張り見ることができよう。

「我等今者 真に是れ声聞なり……我等今者 真に阿羅漢なり」(開結 p.200)

このような『法華経』の筆致は、「事実」ではない「虚構」に立っての叙述によって「真実」に迫るといふ軌跡を見せている……すなわち、「事実」factと「虚構」fictionの二分法を超える「真実」truthを提示したものとして読むべきではなかろうか。

4. 白隠慧鶴と優陀那日輝の視座

前節では、大乘經典の虚構性そして虚構によって成り立つ大乘經典のありようの一端を見たが、かかる大乘經典を、我々はいかに受け止めるべきか。この問題を考える上で、日本において大乘非仏説が唱えられ始めた近世における二人の大乘仏教者の言を見てみたい。

まず近世（奇しくも、上記のイーグルトンが指摘した ‘imaginative’ writing in the sense of fiction という文学の慣例的な定義が一般化した時代と近接する¹⁵）という時代状況について確認しておく、富永仲基（1715-1746）の『出定後語』（1744）以降、大乘が後代の産物いわば「創作物」という認識が広まった時期である。¹⁶ 仲基の研究は服部天游（1724-1769）の『赤俵保』によって排仏論へと転化され、そして同書において服部は『法華経』を「懸空の大話」¹⁷と連呼して痛罵している。「懸空」つまり「架空」の大話、すなわち服部は『法華経』をまさに“‘imaginative’ writing in the sense of fiction”と見做していたのである。

ここで、『出定後語』の十数年後に書かれた『八重葎』（1761年成立）という文献を見てみたい。著者は臨済宗中興の祖、白隠慧鶴（1686-1769）である。同書の中で白隠は16歳の時（つまり『出定後語』成立の42年前）に生まれて初めて『法華経』を読んだ時の実感を次のように述懐している。

「此経大半因縁を説く……因縁物語り若し功德有らば、保元、平治、源平盛衰記、平家物語り等も功德有らん歟と。是より法華経を見る事、仮名双紙の如し。」（白全 p.181）

このように白隠は『法華経』と同趣の文献として『保元物語』『平治物語』『源平盛衰記』『平家物語』などの歴史物語を挙げ（まるで、先に見た Eagleton [2008] p.2においてギボンの手になる歴史書と旧約聖書とが同趣とされていたごとく）、そして『法華経』を「仮名草子」のように見なした、と決している。つまり『法華経』とは実質的には軍記物語や仮名草子のごとき読み物、いわば今日でいうところの《文学作品》である、と彼は判じているのである。

無論一読すれば明らかなように、ここで白隠は（前掲の服部天游と似たスタンスをとって）『法華経』を否定的な意味合いで《文学作品》と見なしているわけだが、もし文学に価値があるとするならば、この言説を肯定的に捉え直すこともできよう（事実、白隠自身も後に『法華経』によって大悟しているのだから¹⁸）。そこで更にもう一人、近世の大乗仏教者を取り上げたい。その人とは、近代の日蓮宗の祖とも目される優陀那日輝（1800-1859）である。

日輝の晩年の著作に『学仏具眼抄』という一編がある。前引の服部天游をはじめとする排仏論者に応答するための著作なのだが、そこでの日輝は一見すると彼自身が排仏論者であるかのような筆致を見せている。同書において日輝は、『法華経』の叙述の虚構性を以下のように徹底的に指摘している。

「例セバ法師品普賢品等ニ、如来ノ衣ヲ以テ行者ノ身ヲ覆ヒ、仏手ヲ以テ摩頂シ給フ様ニ説ケリト雖モ、文ノ如クニハ見ルベカラズ。若シ実事トイハバ古今何ゾ驗証ナカランヤ……例セバ虚空会上ト云ガ如キ、人天大会虚空中天ニ安処シテ、仏ノ説法ヲ聴キシニハアラズ。但ダ是レ沙婆即寂光・一切法空ノ心地ニ安住スルヲ表スル迄也。若シ然ラズンバ人間ノ果報ニシテ、豈ニ虚空ニ安処スベケンヤ……分身ノ来集・三変土田・十種神力・属累ノ三摩等、始終ノ説相、皆対座ノ奇談、或ハ筆記ノ巧述ナルノミ……序品ノ六瑞ヨリ普賢ノ東来迄、皆釈迦老和尚、席上ノ巧談奇詞ニシテ、一切実事ニアラズ。諸大乘経モ皆同之」（充全 pp.351-353）

法師品第十や普賢菩薩勸発品第二十八に見られる「釈迦牟尼仏が法華行者の前に現れ、その身を衣で覆い、その頭を撫でる」という記述（「如来則為、以衣覆之……則為如来、手摩其頭」「当知是人、為釈迦牟尼仏、手摩其頭。当知是人、為釈迦牟尼仏、衣之所覆」開結 p.313, 596）も実際には起きていない。聴衆が空中に浮かんで聞法したという「虚空会」（見宝塔品第十一～属累品第二十二）も物理法則からして有り得ない。宝塔品の分身来集や三変土田、如来神力品第二十一の十神力も属累品第二十二の摩頂付属も、序品第一から普賢品第二十八までの一切が事実ではなく、虚構である。他の大乘經典も皆、同様だ……。

まるで排仏論者かのような舌鋒鋭い弾劾によって日輝は、『法華経』（ひいては大乗経典一般）の虚構を徹底的に暴露する。しかし日輝は、続いて次のように述べる。

「然ルニ教相ハ虚妄ナレドモ理ハ実ナルガ故ニ驚愕スベカラズ」（充全 p.355）

「則チ教ヲ解シテ観ニ入り、即心是仏ニ達スルガ法華経ノ妙旨」（充全 p.356）

要するに、経典の記述（＝教相）の主眼とは「事実の叙述」ではなく、読み手がその文をたよりに自心を見つめ直し（＝観心）、真理に達することにある。つまり教相とは、観心のための「方便」である（具体例としては、たとえば前掲の文では、虚空会の記述を「一切法空ノ心地ニ安住スル」と解するなどか）。つまり教相が事実の叙述である必要は毛頭なく、叙述自体は虚構であってもそれが指し示す理法が真実であるならば何の問題もない、むしろ観心のために適しているならば虚構の叙述を用いても構わない（用いるべき）、という論である。まさに事実 fact と虚構 fiction の二分法ではとらえ切れない真実 truth を、日輝は持ち出すのである。

こうした日輝の観心主義に基づく教相方便論によれば、経典の記述（教相）を事実と捉えて拘泥する必要は全くなく、その虚構性を認めてよい（いや、むしろ認めた方がよい）……逆説的な言い方をすれば、教相は、その虚構を看破することで初めて「実録」となるのである。こうして教相の虚構を看破し、真実の智・真実の眼を具えて（観心のための方便と割り切って）読んでこそ経典の真価は明らかとなり、読み手には仏眼が具わることになる……¹⁹として、同書の題号『学仏具眼抄』の意が示されている。

「則チ教門ノ方便・仏祖ノ善巧ヲ看破シ了リヌレバ、五時八教・三蔵・十二部、皆自身一代ノ実録トナリ、教門言説ノ迂廻道ニ泥滞スル時ハ、大小頓漸皆無用ノ閑文字トナル。故ニ能ク方便善巧ヲ看破シ、実智実眼ヲ具シテ照了スル時ハ、権実本迹ノ教法亦皆当今日夜ノ美談トナル也。是ノ故ニ速ニ仏知見ヲ開キ、一切種智ヲ得、仏眼ヲ具センコトヲ樂フベシ。」（充全 p.350）

以上見てきた日輝の言説は、²⁰大乘仏典の虚構性を認めた上で、その価値（事実の記録では無いながらも、真実を示し得る叙述としての）を再発見せんとする試論と言えよう。

5. 結語および補論：紫式部の「物語論」

本稿では、まず Eagleton [2008] を緒として、「文学」の慣例的な定義である“‘imaginative’ writing in the sense of fiction”と、虚構／事実の二分法では測りきれない「真実」について確認した。

つづいて大乘仏典の虚構性、とくに『法華経』における声聞の描き方について見ることで、「事実」ではない「虚構」に立っての叙述によって「真実」に迫るといふその軌跡をたどった。

最後に、近世（＝排仏論の時代）における二人の仏教者の意見……『法華経』を文学作品になぞらえた白隠と、『法華経』の虚構性に「教相方便」としての意義を認めようとした日輝の応答を見た。この日輝の教相方便論に紐づけての補足として、最後に古典に回帰して本稿をしめくくりたい。

「ひたふるにそら事と言ひ果てむも、ことの心たがひてなむありける。仏のいとうるはしき心にて説きをき給へる御法も、方便といふ事ありて、悟りなきものは、こゝかしこ違ふ疑ひをおきつべくなん、方等経の中に多かれど、言ひもてゆけば、一つ旨にあり……。よく言へば、すべて何事もむなしからずなりぬや」（新大系20, p. 439）

《物語》を無闇に「虚構である」と切り捨てるのも妥当ではない。たとえば仏法、ことに方等経には多くの「方便」が見られる。その「方便」を至らぬ者が見れば、「あれが違う・これと矛盾する」等と言ひ募り「虚構ではなからうか」との疑いを抱くかもしれない。しかし畢竟すれば、一つの真実に行き着くのである。よく言えば、すべて何事も、虚しいものなど無いのだ……。

これは紫式部『源氏物語』第25帖「萤卷」の一場面において、主人公・光源氏

が《物語》にかんする所感を述べた台詞……後代の研究においては一種の「物語論」として解され、よく知られている……の一部分である。ここに示された「物語」の定義は、まさに 'imaginative' writing in the sense of fiction そのままとと言える。したがってこの物語論は、「文学論」であるとも解し得る。すなわち《物語》（≡ 'imaginative' writing in the sense of fiction = 文学）が「そら事」すなわち「虚構」に過ぎないとする批判に対し、その虚構性を「方等経」の教相方便になぞらえて擁護している。ここでの「方等経」とは天台五時説における方等時の経を指すと目されるが²¹、畢竟するにその文意は、原義としての「方等経」（Vai-pulya）つまり大乘経典一般にも（無論、方便を駆使する『法華経』にも）敷衍できよう。

虚構を孕んだ文学の価値を、大乘経典になぞらえて提示する……この先駆的「文学論」を裏返し、大乘経典を文学になぞらえ、すなわち「文学としての大乗」を標榜することをもって、本稿の結びとしたい。

（テキスト）

Vinayaṭṭaka, Vol.1, Pali Text Society, London. → Vin

大正新修大蔵経→大正

『真訓両読 妙法蓮華経並開結』平楽寺書店, 1924→開結

『南伝大蔵経3 律蔵3』大蔵出版, 1940→南伝

『赤保保』:『日本思想闘争資料』3, 東方書院, 1930

『八重葎』:『白隠禅師法語全集 第7冊 八重葎 卷之三』禅文化研究所, 1999→白全

『源氏物語』:『新日本古典文学大系20 源氏物語(2)』岩波書店, 1994→新大系20

『徒然草』:『新日本古典文学大系39 方丈記・徒然草』岩波書店, 1989→新大系39

『昭和定本 日蓮聖人遺文』身延山久遠寺, 1952-1959→定遺

『充治園全集』四、充治園全集出版会, 1975→充全

（参考）

Alan Cole. *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature* : University of California Press, 2005.

Terry Eagleton. *Literary Theory: An Introduction 25th Anniversary Edition* : Blackwell Pub, 2008.

植木雅俊 [2018]『サンスクリット版縮訳 法華経 現代語訳』角川ソフィア文庫

上田万年 [1899]「法華経講義序」織田得能『法華経講義』光融館 pp.1-2

大竹晋 [2018]『大乘非仏説をこえて 大乘仏教は何のためにあるのか』国書刊行会

岡田文弘 [2014]「文学テキストとしての大乗経典:『法華経』の読解を中心に」『れにくさ:現

- 代文芸論研究室論集』5(1) pp.373-388
- 岡田文弘 [2020] 「經典をめぐる經典：『法華經』の文学的技法」『日蓮学』4 pp.63-84
- 岡田文弘 [2023] 「優陀那日輝の『法華經』観：『学仏具眼抄』『庚戌雜答』を中心に」浜島典彦編『日蓮学の現代』春秋社 pp.445-460
- 岡田行弘 [2008] 「小善成仏と常不輕菩薩」『仏教文化の諸相：坂輪宣敬博士古稀記念論文集』pp.313-329
- 佐藤勢紀子 [2000] 「『源氏物語』にあらわれた天台思想：蜩卷仏法論と天台の方等時解釈」『日本思想史学』32 pp.108-122
- 下田正弘 [2011] 「經典を創出する：大乘世界の出現」『シリーズ大乘仏教2 大乘仏教の誕生』春秋社 pp.37-72
- 下田正弘 [2013] 「初期大乘經典のあらたな理解に向けて」『シリーズ大乘仏教4 智慧・世界・ことば』春秋社 pp.3-100
- 下田正弘 [2017] 「仏教学の方法と未来：領域独存から超域共存へ」『印度學佛教學研究』65(2) pp.525-535
- 下田正弘 [2020] 『仏教とエクリチュール：大乘經典の起源と形成』東京大学出版会
- 田上太秀 [1971] 「Aññācittaの意味と性格」『駒沢大学仏教学部論集』2 pp.75-87
- 種村季弘 [1989] 「ゲーテ対カリオストロ」『昭和文学全集34評論隨筆集2』小学館 pp.562-576
- テリー・イーグルトン：大橋洋一訳 [2014] 『文学とは何か：現代批評理論への招待』上・下、岩波文庫
- 中村元 [1968] 『インド思想史 第2版』岩波全書
- 平川彰 [1982] 「菩薩乗と仏乗」『法華文化研究』8 pp.1-14
- 山田行雄 [1964] 「江戸時代における大乘非仏説の批判：真宗学匠潮音の思想」『真宗研究：眞宗連合學會研究紀要』9 pp.150-161
- 芳澤勝弘 [2016] 『新編・白隠禪師年譜』耕文社

註

- 1 下田 [2020] 等参照。
- 2 それが仏教信仰の根幹に関わる思惟であることは、本稿でも取り上げる幕末の教学者・優陀那日輝によってすでに示唆されていたところである（岡田 [2023] pp.455-458参照）。
- 3 大橋 [2014]
- 4 こうした定義はイーグルトンによれば、19世紀以降のもの（近代合理主義の台頭に対する詩的精神・^{クリエイティブ・イマジネーション}「創造的想像力」への特権の主張）であり、文学理論の先駆であるロシア・フォルマリズムの段階から、種々の批判や異論が示されてきた旨を述べている（Eagleton [2008] の序章および第一章参照）。
- 5 かかる視座は、本稿後半で取り上げる日輝『学仏具眼抄』にも見られる。詳細は岡田 [2023] 参照。
- 6 田上 [1971] pp.83a-84b、岡田 [2008] p.313、植木 [2018] pp.13-14等参照。
- 7 「Tena kho pana samayena cha loke arahanto hoṅṅti.」（Vin I p.14）なおこの所伝は仏伝『過去現在因果經』『仏本行集經』にも引かれており（「時五比丘、聞佛說是五陰法已、漏盡意解、成阿羅漢果。……於是世間、始有六阿羅漢」大正3.645a8-11）・「爾時世尊、說是法已。時五比丘、於有爲中、諸漏滅盡、心得解脫。當於是時、此世間有六阿羅漢。一是世尊、五是比

丘」大正3.813c2-4)、更には部派仏教の律文献『根本説一切有部毘奈耶破僧事』にも「世尊説此四諦法時、阿若憍陳如、證諸漏盡心得解脫、四人於此法中、離諸塵垢證清淨眼。爾時世間中、有二應供。一是世尊、二是憍陳……爾時世尊説此法時、彼四人等聞此法已、心得解脫、證阿羅漢果。是時世間有六阿羅漢」(大正24.128b12-c11)として採用されている。

8 植木 [2018] p.22.

9 「教理的にも種々の変化が認められる。その中で最も著しい変化は、理想的人格としてのブッダおよび理想的状態としてのニルヴァーナが、一般の修行者からは非常に隔たったものと考えられたことである……修行者は一々その階梯を経て、最後の目標すなわち阿羅漢たる境地に到達する。かれは煩惱を減ぼしつつしているが、ブッダとは異なるものと解せられた」(中村 [1968] pp.75-78)

10 平川 [1982] 等参照。

11 「是時大迦葉、聞説菩薩不可思議解脫法門、歎未曾有、謂舍利弗。譬如有人、於盲者前現衆色像非彼所見、一切聲聞聞是不可思議解脫法門、不能解了爲若此也。智者聞是、其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心。我等何爲永絶其根、於此大乘已如敗種。一切聲聞聞是不可思議解脫法門、皆應號泣聲震三千大千世界」(大正14.547a3-10)

12 この喩えは本稿の基となったワークショップ発表の場で即興的に持ち出したものだが、ここに筆録しておく。

13 こうした大乘經典の記述をある程度「史実」と仮定した上で、天台五時説などの教相判釈が中国仏教以降において立てられた結果、《釈尊存命時にすでに小乗と大乘が成立している》というような(今日の我々から見れば)異様な仏教史観が、近代以前の東アジア世界においては通説となっていたのである。

14 関連する指摘として「大乘仏教においては、声聞乗、独覚乗、菩薩乗という三乗が説かれている。漢訳『増一阿含經』を例外として、三乗という語は阿含經(ニカーヤ)に現れない。部派仏教の段階に至って、ようやく、説一切有部の『阿毘達磨大毘婆沙論』、大衆部の『マハーヴァストゥ』(MV II, 362, 8)において、三乗という語が現れる。上座部においては、三乗という語は現れない。したがって、三乗は北伝の部派仏教において説かれ始め、漢訳『増一阿含經』における三乗はそれに随って附加されたと考えられる(藤田宏達 [一九六九])。三乗を一乗に帰する『法華經』に至っては、明らかに北伝の部派仏教より後に説かれたものである……大乘仏教は、決して歴史的ブッダの精神を受け継ぐ者ではなく、むしろ部派仏教の思弁を受け継ぐ者なのである」(大竹 [2018] pp.140-145)

15 脚注4参照。

16 ただし『法華經』勸持品第十三には『法華經』の受持者に向けられる罵詈雑言として「説外道論議 自作此經典 誑惑世間人」(開結 p.363)すなわち「外道=非仏教の教えを説き、經典を自作=偽造して世間の人を惑わしている」との非難が載せられており、したがって『法華經』作成時には既にして大乘非仏説批判がなされていた(もしくは想定されていた)事実がうかがえる。さらに無著『撰大乘論』には「有人疑此大乘非仏所説」(大正31.0591a03)とあり、また日蓮も「俱舍宗・成実宗・律宗云、四阿含並律論仏説也。華嚴經・法華經等非仏説外道經也」(『法華取要抄』定遺 p.810)と述べて、『華嚴經』や『法華經』等の大乘經典を非仏説とする論のあったことを紹介している。このように見ると大乘非仏説は近代以降にはじめて出てきた説ではなく、前近代から提唱されていた点が明らかである。

また吉田兼好『徒然草』第73段に「仏神の奇特、権者の伝記、さのみ信ぜざるべきにはあ

らず。是は世俗の空言をねんごろに信起こしたるもおこがましく、「よも」など言ふも詮なければ、大方はまことしくあひしらひて、ひとへに信ぜず、又疑ひ嘲るべからずと也」(新大系 39, p.151) とあるように、「仏神の奇特」が「世俗の虚言」「よもあらじ」と思われ得るとの認識は、近代合理主義以前の中世から有り得た点も付言しておくべきだろう。

とはいえ大乘非仏説が通説となるまで広がり常識化したのは、近世の排仏論を経ての近代以降であることもまた事実である。

「大乘非仏説の主張は、古く印度・中国においてもなされたところである。即ち印度においては無著の『撰大乘論』に有人疑此大乘非仏所説。云何有此功德可得。我今〔決〕彼疑網。成立大乘真是仏説(大正・三一・五九一a)……とある文より推察出来るのである。然し、我国において此の大乘非仏説論が最初に提起されたのは、排仏論と同じく江戸時代なのである」(山田 [1964] p.150)

17 p.357, 358

18 芳澤 [2016] pp.567a-568b.

19 なお日輝は、自身の教相虚構説・教相方便論(=観心主義)は、一見すると教相否定論に思われるが、そうではなく、教相の価値を認める『立正観抄』のような説(※『立正観抄』: 伝・日蓮。「『法華経』の教相より天台止観(観心)が優れている」とする慧心流の説を批判し、教相なくして観心はないとする。「止観一部は法華経に依つて建立す」定遺 p.844 原漢文、「若し妙法を捨てば何物を己心と為して観ずべきや」定遺 p.846 原漢文)を前提とした観心主義であると力説している。

「富士門徒ノ流類、狭小卑劣ノ癡論ヲ信用シ、教道ノ方便ヲ提用スルコトヲ知ラズ……今我が教道方便ノ義ヲ論ズルコト一往彼ノ癡論ニ相似スト雖モ、紫朱玉石分別セズンバ有ルベカラズ。故ニ学者、混淆スルコト勿レ……立正観鈔ニ慧心流ノ天台ノ止観ハ法華ニ勝レリト云ヲ破ス、今我が所論モ亦一往彼レニ似タリ」(充全 pp.357-358)

「観心ハ但ダ是レ教文ノ実義ナリ。教外ニ観ヲ求ムル者ハ、是レ教ヲ不知、亦観ヲ不知也」(充全 p.359)

「我が宗ノ観心ハ教観不二也。是レ則チ宗学ノ第一義、具眼ノ真面目也」(同前)

なお、ここで日輝が言っている富士門徒の「癡論」とは、おそらく日蓮本仏論(釈迦脱仏/日蓮本仏)の根拠ともなる石山流の種脱相對義と推察される(次文「又濫リニ」から石山教学の日蓮本仏論への批判がつづけて展開されるため)。

20 なお、本稿で取りあげた『学仏具眼抄』における『法華経』の虚構の指摘と教相方便/観心正意の論について筆者は先に、日輝の經典観について論じた岡田 [2023] において紹介し(pp.446-450)、「こうして日輝は教相方便説を立て……非科学的・非現実的な記述を含む仏典に対する近代合理主義からの批判に耐えようとした」(p.449)と総括した。この岡田 [2023] の研究成果を援用する形で構想したのが本稿(およびその基となったワークショップ発表)となる。岡田 [2023] で筆者は「日輝の、大小乗の別を問わず經典の虚構性を「虚談」と一蹴してしまう大胆さ、そしてそこから經典本来の意義がどこにあったかを改めて模索しているとする姿勢は、一顧に値するのではなからうか」(p.455)と述べたが、本稿もその問題意識に基づくものである。

21 佐藤 [2000]