# 九分十二分教としての法華経

岡田行弘

## 一　はじめに

本稿は、平成十七年一〇月二一日・二二日に身延山大学において開催された第五八回日蓮宗教学研究発表大会の際、「身延山学園創立四五〇年記念特別部会」において発表した「法華経は大乗経典か―仏説としての法華経―」の原稿に若干の補足を加えたものである。(1)

このたびの「特別部会」は「脱構築・法華経と日蓮聖人」がテーマとして掲げられていた。このテーマの意味するところは、まず、従来の伝統的な法華経の理解・解釈や日蓮宗の教学を、既存の枠組みにとらわれない視点から見直すということであろう。同時にその過程の中から現代に生きる我々に呼びかけてくる声を発見できれば、それによって法華経者としての自覚を深めるとともに実践・教化の場に生かすことができるという意味が含まれていると理解される。ゴータマ・ブッダ以来、多様化の道を歩んだ仏教の教義・教理の展開は「脱構築」の連続であるといっても過言ではない。たとえば大乗経典の制作活動はそれまでの伝統的な仏教の「脱構築」運動であると表現することも可能であろう。

まず始めに、今回、発表の場をいただいた「特別部会」において、「脱構築」という言葉に触発され、あえて「法華経は大乗経典か」という常識はずれの問いかけを設定した理由について説明・弁明する事をお許しいただきたい。

現代のわれわれは、仏教の歴史を勉強する時、近代仏教学の立場・視点から、歴史的存在であるゴータマ・ブッダを開祖とする仏教の歴史を文献資料に基づいて、客観的に再構成していく。すると漢訳仏典のみに立脚して築き上げられてきた伝統的な教学・仏教史の解釈と一致しない部分が広範囲にわたって見受けられることは改めて述べるまでもない。

そもそも、現代日本で成長し生活する者は、なんらかの形で意識的に仏教に触れるより前に、科学的世界観や合理的思考方法の教育を受けている。生活のあらゆる面に近代科学の成果である工業製品や医療技術が浸透しており、それらは自明の事象として日常の大部分を占めている。このようなことからわれわれは、科学的世界像を真理として受け入れているので、それから逸脱した価値や存在に対しては、懐疑的にならざるをえない。

このような現代のいわば常識人にとって、仏教の中で抵抗感なく受容できるのは、いわゆる原始仏教、ゴータマ・ブッダの教説であると思われる。人間存在の基本にある生老病死という苦と、その原因としての欲望・無知を正しく見極め、それを軽減する実践の道を説いたブッダは、世界観としては縁起説（時間的因果関係）を提示し、観念的な実在を否定した。経験的事実を重視し、みずからの方法に対するこだわりさえもを離れたブッダの方法（対機説法）は、合理的客観的思考に慣れ親しんでいる我々にとって極めて理解しやすいものである。もちろん、このようにブッダの教説を捉えることは、近代仏教学の研究成果であり、客観的な文献学のフィルターを通して再構成されたものである。しかし、イデオロギーというものが、その役割を終えた二十一世紀において、原始仏教の教説はその意味をい

ささかも減じてはいないと考えられる。

このような立場からスタートして、仏教の展開を見るとき、ブッダの教説と「大乗仏教」との関係をどのように捉えるのか、が重要な問題となる。とくに大乗仏教の成立を無条件に礼賛し、「大乗」という言葉が明示している「従来の仏教よりも勝れているという自己評価」を再検討してみる必要があると思うものである。

法華経は代表的な大乗経典というゆるぎない地位を与えられている。それでは法華経は原始仏教をどのような関係にあるのであろうか。いいかえれば、法華経にたいする信仰（宗教的真実）とブッダの教説としての仏教（歴史的真実）をどのように関係させ、意味づけたらいいのか、これは私にとって長年の課題である。本稿では、極めて未熟ながら、私の法華経に対する見方・考え方を提示し、諸賢のご批判を仰ぎたい。

以下、法華経は、特に断らない限り、梵文法華経に限定する。

## 二　大乗経典と法華経

梵文法華経においては、法華経作者（法華経を経典として纏め上げた人たち）は、法華経のことを「大方広経典」（マハーヴァイプルヤスートラ）と規定し、また自らの一部分を指示する場合には、この「法門（ダルマパリヤーヤ）」という用語）を使用している。[2] あらためて指摘するまでもなく羅什訳「妙法蓮華経」には、原典にない「大乗経」という表現が頻出する。たしかに「大きな乗り物」という言葉は、譬喩品に登場する。しかし、全体として法華経自身は、大乗（マハーヤーナ）仏教なるものの広宣を目的として成立したのではないと考える。むしろ、伝統的な通念によって「法華経は、大乗経典である」と単純に判断・評価することは、法華経を「仏説」として細心の注意を払いな

がら周到に完成した法華経作者の意図を読み落としてしまう恐れがあるとさえ言える。法華経が自らを大乗経と称していないことについては、既に宮本正尊が、次のように指摘している。[3] なお、ここからは、小乗と大乗の区別に重大な意義を見出している事も同時に読み取れる。

随って『法華経』とは、かかる「九部経に対して説かるる方等経なり vaipulya-sūtra なり」と方便品の梵本に明示されている如く、小乗に対して大乗を説く方等部の経として可成り発達し成熟せるものであるが、未だ大乗経なる標題迄も取り切るに至ってないことを注意せねばならい。随って法華は「方等経」なりと云ふ梵本の説き方が原型と見るべきであって、『妙法華』の如くこれを「説是大乗経」として方等を大乗に置き換えた如き字句を用いるのは、矢張り羅什の訳筆に基く、一進化と見做さねばならない。（中略）かくて羅什のこの訳例こそ、実は竜樹が大小両乗の決判をなして大乗経の地位を確立せしめてから、その高められたる法華の立場を明確になしたに外ならないと思ふ。

一般的に初期大乗経典と言えば、般若経、維摩経、華厳経、無量寿経、そして法華経が代表的なものであるが、これらはナーガールジュナの著作とされる論書（大智度論）に引用される経典である。宮本正尊の「大小両乗の決判」は、この点を表現したものである。これ以降、このナーガールジュナのいわば「教判」は、特に中国日本仏教においては通説・真実として受け入れられ、各経典の中から空、波羅蜜、在家主義、仏、菩薩、利他などのキーワードによってその共通点が洗い出され、大乗仏教という一つの範疇に収められてきた。

しかしながら、経典を読解する際に、「これは大乗経典だ」ということを大前提として受け入れ、それを起点として共通項としての「大乗仏教の特徴」を読み取る事に主眼がおかれてしまうと、個々の経典の独自性が見失われるおそれがある。そもそもそれぞれの経典の目指す所は、多種多様である。例えば「菩薩」という存在は、法華経においては「法華経を受持し、成仏を目指す者」である。在家主義・六波羅蜜の実践・過去の懺悔というような大乗仏教一般、特に般若経に見られるようなの菩薩の性格は鮮明に表出されていない。また一方では、大乗という名のもとで、原始仏教、阿含との相違点のみが強調され、共通点や連続性が不当に見逃されることになりかねない。このような仏教研究の前提にたいする問題点を下田正弘は次のように指摘する。(4)

小乗と大乗の根本的差異。この一点は、これまでほとんど疑われることなくさまざまな研究の大前提とされてきた。その二つの範疇は、具体的内容いかんに関わらず、むしろそれに先行する絶対的な形式として存在してきた点が重要である。(中略)いかなる中間的な新しい事実が発見されても、それは最後にはこの二つの何れかの範疇に収まるべく選択を迫られる。

また、佐々木閑は、アショーカ王以降、破僧の定義として karmabheda が採用された(言い換えれば、教団内で集団行事を共に行なっていれば、教義面で見解の相違があっても破僧にはないらいということ)結果、部派仏教の成立と大乗仏教の発生は、同一の現象であるとの視点を提示し、次のように述べている。(5)

自分たち以外の部派をも積極的に仏教部派であると承認することは、部派仏教の成立に繋がるし、一方、自分たちの内部に異なる教義を唱える者が混在することを容認することは大乗の発生に繋がる。このような意味で、部派仏教の成立と大乗仏教の発生は、同一の現象の異なる現れといえるのである。

このような視点は、我々が法華経成立の背景として、注意をしておくべきである。事実、法華経は、原始仏教の教説を批判しているのではない。第七品プールヴァヨーガ（羅什訳の化城喩品）において、大通智勝如来は、原始仏教の基本的教理である四諦・十二縁起の説法を行い、無数の衆生を解脱に導いている（荻原本一六〇－一六一頁）。その後で「サッダルマプンダリーカ」という法門が説かれるのである。

水野弘元は、法華経に現れる「小乗説」を調査検証し、次のように結論しているが、これは、原始仏教と法華経の継続性を示す重要な指摘である。[6]

要するに法華経が小乗説として掲げているのは、大乗家によって排斥されるべき阿毘達磨説ではなく、むしろ阿含経に説かている原始仏教の説であるということができる。従って三蔵学者としての専門的立場―しかも自説を執して他を排する増上慢の立場―は排除さるべきであるとしても、阿含の小乗説は一乗への入門として初歩の者に説き示されるべき重要なものである。

このように法華経は、あくまで阿含の用語・法数の範囲内でその教えを展開している。声聞という存在に固執する

者には、厳しい批判が向けられるが、後に大乗の思想家によって排斥されるべき煩瑣な阿毘達磨説は見当たらない。むしろ、仏教の伝統を遵守し、仏説であるという立場を鮮明にしようと努めていることが読み取れるのである。いかに未曾有の法門とはいえ、あくまで仏説として宣示されなければならない、このことは他のいわゆる「大乗経典」以上に法華経にとって本質的な意味をもっていると思われる。

こう見てくると次に「仏説とはなにか」という問題が浮上してくる。法華経は、九分十二分教という伝統的な仏教の表現形式を強く意識して、仏の所説であることを示そうとしている。これを次節で検討する。

## 三　仏説と方広経

そもそも仏教とはなにか、仏説（ブッダヴァチャナ）とはなにか、という根本的な問いは、仏教成立以来、常に繰り返されている。最初期にはいわゆる三法印にかなうものかどうかが、一つの判断基準であった。大乗が仏説か非仏説か、という事は、すでにナーガールジュナの時代から議論されている。それと平行して、説一切有部の論書においては、アビダルマも仏説である、なぜなら法性にかなっているから、というような仏説にたいする見解が、表明されている。[7]

基本的にお経というものは、ある特定の具合的状況のもとで、他者からの問いかけに対してブッダが答えるという形式によって成り立っている。ブッダは他の人の質問や強い懇請があってから、教えを説くことになる。その説法の梗概が弟子たちに記憶され、数世代の経過するうちに附加や削減をこうむった後、経律として一応確定した（文字化された）のである。したがって阿含イコール仏説ということにはならない。[8]

また、歴史的存在であるゴータマ・ブッダに対する問いかけは、ある範囲に限られており、仏の智慧の一切がお経に説き尽くされているとはいえない。ブッダの答よりも、むしろ、どのような問いかけを設定するかのほうが重要な場合が存在する。この象徴的な事例が、法華経である。

アショーカ王以後、アビダルマの論師たちは、一つの方向として、ブッダのダルマを探求・分析し、ブッダの教説の全体像を提示しようとしました。この動きは、阿含として伝承されてる経典を素材として利用しつつ、ブッダのダルマを一つの体系化された真理（自己完結的な存在）としてまとめようとするものである。個々の経典の不備・不足は、ダルマの考究によって充足される。ゆえにアビダルマも仏説として承認されるのである。

さて、もうに一つの方向、それは、経典の制作である。ブッダに直接会うことができない仏教者たちは、時代の変遷とともに、自分達の問題意識・疑問あるいは願望にたいしてブッダが答えることを強く願い、厳しい修行や瞑想を通じて、ブッダの教えを新しく発見したり、疑問に対する解答を獲得した。これらの仏教者の活動が、経典（大乗とは限らない）の制作として具体化する。

もちろん法華経作者の時代、どのような形で、いわゆる仏説が保持されていたかについて、正確に知ることはできない。しかし、法華経自身、また当時の仏教者が、仏説をどのように理解し、捉えていたかは、自ずと明らかである。すなわち、仏説とは、九分教あるいはそれに三支分を加えた十二分教という形式・内容をそなえたものである。本来、九分十二分教は仏・如来によって説かれた「法」を内容と形式によって分類したものであるが、次第に九分十二分教という形式をとる事が、仏説として認められる条件となった。この間の事情を、前田惠學はつぎのように述べている。(9)

このように九分十二分教は、本来仏陀の説法を仏弟子がまとめた梗概要領に、外から与えた文学形式であると推定せられる。説法の梗概要領は、この形式でもって整備せられると、聖典としてその権威を認められるにいたった。（中略）いったん聖典としての権威を認められると、今度は逆に、九分十二分教の形式にあてはまっているか否かが、仏陀直説の教法であるか否かを見分ける目印となる。

ことに大乗経典の多くがみずから vaipulya（方広、方等）と称している点について、前田惠學の説明を要約すれば次のようになる。[10]

「大乗経典がしばしばみずから方広経典・方等経典であると称している理由は、vaipulya は九分十二分教の一支と見なされ、その結果、当該大乗経典が仏所説・如来所説の法を説いたものであることを強調し、もって経典に権威を与えようとしているのである。」

ヴァイプルヤの意味・解釈については、前田惠學の研究において詳しく解明されている。[11] それを参考にすれば、法華経におけるヴァイプルヤの意味としては、『大毘婆沙論』巻一二六の解釈である

「方広とはいかん。諸経のうち種々甚深の法義を広説せるを謂う」（大正蔵二七、六六〇上）

が適正である。『大智度論』巻三三の

「広経とは摩訶衍に名づく。いわゆる般若波羅蜜経・・・法華経・・・、かくの如き等の無量の阿僧祇の諸経なり。阿耨多羅三藐三菩提を得んが為の故に説けるなり」（大正蔵二五、三〇八上）

という広経と大乗とを等置する説明は、竜樹もしくは羅什の解釈を反映したものである。

なお、とかく混用されがちな「方等」と「方広」の区別について述べておこう。vaipulya の訳語としては、「方広」がふさわしい。ところが、『大乗涅槃経』などでは、「方等」という訳語が用いられている。また、岩波の『仏教辞典』には、「方広」の見出しはなく、「方等　ほうとう［s：vaipulya］」の見出し語に対して

「原語は〈毘仏略びぶつりゃく〉と音写し、〈方等〉〈方広〉などと訳される。広大な、大いに増広発展せしめられた、の意（以下略）」

という説明を与えている。一方、水野弘元『パーリ語辞典（二訂）』の Vetulla の項では、参照として仏教梵語の Vaitulya（方等）は Vaipulya（方広）に由来すると記されている。本来、vaipulya は、フランクリン・エジャトンの『仏教梵語辞典』に示されているように vipula（広大な）からの派生形であるが、同辞典には、vaitulya の項に「vaipulya と同等」という説明もある。この vaitulya（vitula の派生形）の訳語としては、方等が想定される。ただし、平川彰編の『佛教漢梵大辞典』には「方等」の梵語として vaipulya が挙げられている。

以上を整理すると、次のように言えよう。上記『婆沙論』にみるように仏説の広説・拡大を意味する梵語としては、vaipulya を用いるべきであり、vaitulya は適当とはいえない。ところが、日本においては宮本氏の所論や岩波『仏教辞典』に見受けられるように、方広ではなく方等という用語が主流となっている。それが即大乗経典と見なされているのは、間接的には羅什以後の解釈の反映であるし、直接的には天台教学の教判である五時中の第三時「方等時」という用語の影響であると思われる。法華経に見られる語形は、vaipulya であるから、「方広」と訳すのが正しい。これを「大乗」とか「方等」とするのは、適切ではない（後代の解釈が入ったものである）ことを確認しておく。

それでは、法華経において、九分十二分教は、どのようにその形式・内容と関係しているのかを具体的に検討してみよう。

## 四　法華経における九分教の選択と方広・授記の関係

法華経では、方便品の後半の長大な偈文のなかで、世尊は、次のように九分教を挙げ、さらに方広経を説くと語る。

私は、スートラ（複数）を説く。同様にガーター、イティヴリッタカ、ジャータカ、アドブタ、ニダーナ、様々な幾百ものアウパムヤ、また、ゲーヤ、ウパデーシャを説く（四五）。

私のこの九分教は、衆生のあらゆる［レベルの］能力に応じて説示されたものである。

願いをかなえる者たる私の智慧に入らせる目的で、この方便を開示したのだ（四九）。

ここに提示された九分教はかなり特殊な選択となっている。それを次の表に示す。

まず、九分十二分教を前田恵學の「九分十二分教各論」[12]の配列に従って挙げ、あわせて代表的な漢訳例を示した。次の「通常の九分教」は、法華経以外の九分教の選択をしめしたものである。この中、〇は共通であるが、「Ⅰ系」はパーリの経論と『大乗涅槃経』の九分教、「Ⅱ系」は『十住毘婆沙論』の選択である。九分十二分教の選択と項目を列挙する順序については、水野弘元の研究がある。[13] 次の欄には、法華経の選択を示した。なおこの中、avadānaとaupamyaとは、その語義にかなりの相違が見られるのであるが、「譬喩」と訳されるので対応させておく。この点については、後述する。最後の欄の「吉田龍英の説」は、「法華経を構成する二十八品中に形式及び内容上から云って十二分教九部経がいかにあらわれているか」を見ようとしたものである。[14]

法華経の九分教一覧

| 九分十二分教 | 漢訳例 | 通常の九分教 | 法華経の九分教 | 吉田龍英の説（法華経の相当する品名） |
|---|---|---|---|---|
| sūtra | 契経 | 〇 | 〇 | 序品以下全体 |
| geya | 祇夜 | 〇 | 〇 | 提婆品及び後六品を除く全部 |
| vyākaraṇa | 授記 | 〇 | — | 授記の諸品 |
| gāthā | 伽陀 | 〇 | 〇 | 重頌中の長行を除く部分 |
| udāna | 自説 | 〇 | — | 寿量品全体 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| itivṛttaka | 本事 | ○ | ○ | 妙荘厳王本事品、薬王菩薩本事品、往古品第七 |
| jātaka | 本生 | Ⅰ系 | ○ | 日月燈明仏（序品）、大通智勝仏（化城品）、阿難本生、富楼那本生 |
| vaipulya | 方広 | ○ | ― | 序品以下全体 |
| adbhuta | 未曾有 | ○ | ○ | 宝塔品、涌出品、寿量品、神力品 |
| nidāna | 因縁 | Ⅱ系 | ○ | 序品 |
| avadāna | 譬喩 | ― | aupamya | 譬喩品、薬草喩品、化城品 |
| upadeśa | 論議 | ― | ○ | 提婆品、薬草喩品の後半、陀羅尼品 |

この表から明らかなように、通常の九分教と比較して、法華経の九分教に欠けているのは次の三種である。

vyākaraṇa（授記）、udāna（自説）、vaipulya（方広）

一方、法華経では、次の三種が九分教として加えられている。

ニダーナ（因縁）、アウパムヤ（譬喩）、ウパデーシャ（論議）

このような法華経の九分教選択の特異性について、前田恵学は、

『法華経』は、vyākaraṇa、udāna、vaipulya の三分をもって自経に当て、残りの九支をもって「九部経」と称したのであろう。

とし、[15] また、宮本正尊は、

九分教から除き去った vyākaraṇa と udāna と vaipulya の三つは、法華経の目的使命、体質に親近性があって、その構成要素として採用されたからではないかと、推測される。

と述べている。[16] このような見方は正当であると思うものである。

まず、九分教を挙げた方便品の偈に続く部分で、方広経についてどう見るかを確認しておこう。

常に清浄、聡明、純粋、柔和な仏の息子たちが、この場にいる。

何コーティもの無量のブッダに供養を行なってきた彼らのために、私は、もろもろの方広経（ヴァイプルヤスートラ）を説く（五〇）。

このようにして、実に彼らは、意欲が円満具足し、身体清浄となる。

私は彼らに対し、「あなたたちは、未来の世で、利益と慈悲を具えたブッダと成るであろう」と説く（五一）。これを聞いて彼らは皆「私たちは世の人の中で最高者であるブッダになるであろう」と歓喜に満ちあふれる。さらに私は、彼らの行ないを知って、もろもろの方広経を説き明かす（五二）。

ここで問題となるのは、第五〇偈と第五二偈の「方広経」が具体的に何を指示しているかである。これについては別稿で論じたので、その結論のみ記せば、

五〇偈の方広経は、仏説の拡大という意味で制作された経典で方便品を含む。
五一偈と五二偈前半は、方便品以降の前半部の主題である授記（成仏の予言）。
五二偈の後半の方広経は、第一〇法師品以降の菩薩への教説。

となる。[17] ヴァイプルヤが複数で用いられていることに関しては、法華経の諸品が、それぞれ従来の仏説を拡大・広説してものである、ということが含意されていると理解したい。法華経全体の経名としては、「マハーヴァイプルヤスートラ」があるので、法華経の各品をそれぞれヴァイプルヤと見なしても問題はないと考える。

次に、授記は、法華経の方便品以降の前半部の中心的主題である。第六・八・九品は、その品名にヴィヤーカラナを含んでいる。この第三品から第九品にいたる、舎利弗をはじめとする仏弟子たちにたいする授記は、従来の九分十二分教のヴィヤーカラナ（問答や広分別が原義）とは全く異なる重要な「成仏の予言」を意味している。すなわち、

授記は法華経の核心的な構成要素であるから、九分教からは、あらかじめ除いておかなければならないのである。

以上、法華経が授記と方広を九分教に含めなかった意図は明らかになったが、ウダーナを九分教に含めていないのはなぜか。この問題については、まだ解明がなされていなかった。上記の表に引用した吉田龍英は、如来寿量品をウダーナとしているが、それに対する説明は示されていないし、ウダーナと見るのは適当ではない。私見では、法華経の核心が全面的に説かれている方便品こそが、ウダーナなのである。つぎにこれを示しておこう。

## 五　ウダーナとしての方便品

ウダーナは、「ブッダが感興を催した結果、自ずから表明された言葉」を意味し、また、問われないのにブッダが自ら説いた、という意味で「無問自説」とも訳される。『大智度論』は、「優陀那とは、法有りて、仏必ずまさに説くべきも、しかも問者あることなければ、仏略して問端を開くに名づく」（大正蔵二五、三〇七上）と説明している。

このウダーナの特性は、以下で示すように方便品に極めてよく当てはまり、法華経作者がウダーナとして方便品をまとめたと見ることができる。[18]

方便品の冒頭、それまで沈黙していたブッダが、説法を開始するが、それまでの状況は、第一品ニダーナ（序品）で詳しく説明される。そのポイントを整理してみよう。

会衆が席につくと、世尊のその眉間から光が放たれ、東方の一万八千世界の仏国土の模様が照らし出される。この不思議な現象について、聴衆を代表して弥勒は文殊に質問する。ここで弥勒は、東方世界の有様を詳細に描写する（四－四七偈）。

弥勒の質問に対して、文殊は過去世の因縁（ニダーナ）を語る。その趣旨は、法華経は過去の世界においても説かれた教えであり、その時点でも、その直前に今ここで起こった不思議な現象があったのだ、ということである。文殊はこれから法華経という偉大な教えが説示されることを聴衆に宣言する。しかし、その内容については、ただ「菩提をもとめて進み始めたものを満足させるだろう」（第九九偈後半）とあるだけで、全く触れられていない。さらに注意すべきは、聴衆の側から、ブッダに対して何かを問いかけたり、説法をお願いするというようなことは一切なされていない。

このような序品を受けて、世尊は方便品を説き始める。そして、この部分は、「問われていないのにブッダが自ら説いた」（無問自説）という意味で、正にウダーナにあたると見ることができる。この世尊のウダーナを聞いた聴衆は、その直後、ブッダの真意を理解できないで当惑する。彼らを代表して舎利弗は、世尊に問いかけるわけであるが、その言葉においても、方便品の冒頭が、ウダーナであることが示される。

あなたに質問する者はいないのに、菩提の座[でさとられた法]を称賛されます。
だれもあなたに質問しないのに、意味を秘めた言葉を称賛されます（一二三）

では、なぜこのように方便品の冒頭が、「無問自説」であることが強調されるのであろうか。すでに述べたように経典と言うものは、ブッダに対して何らかの問いかけがなされたり、ブッダが何か具体的な事件に遭遇した時に、その解決のために説かれるのが一般的である。対機説法・応病与薬という言葉は、このような経典のあり方を巧妙に表

現したものであるが、法華経の説かれ方はこれに該当しない。

法華経作成の背景、特に方便品の背後にはいかなる問いかけがあるのか。それは、方便品の所説から自然に明白になる。すなわち、「世尊はなぜ、何のためにこの世に現われたのですか」と「われわれ衆生は仏に成れるのですか」という問題である。

これは、いままでの経典には説かれていなかったし、そもそもこれは、衆生からの質問にはなりえない。このような質問がなされると言う事は、何らかの解答が衆生の側で予想されているからある。方便品の冒頭で、仏は、自身の智慧とさとりを称賛しつつも、意味を秘めた言葉は理解し難いと語っている。このことは、換言すれば、この仏智にたいして、衆生からの問いかけすら不可能である、仏が自ら説法を決断しないがぎりその内容はあきらかにならない、ということにほかならない。

さて、方便品の後半の長大な偈（三八ー一四五偈）はブッダの言葉である。ここには先行する長行にない内容が豊富に含まれている。法華経の成立と位置を考えるうえで、特に重要なのは、ブッダが自らがさとりをひらいてから法華経を説くにいたるまでを語る箇所である（一一三偈以下）。諸の神々の要請をうけ（一一五）、菩提を三種に分けて説き、さらにヴァーラーナシーで五比丘を教化する（一二五）。年月が流れ、いまや最高の菩提に向おうとしているブッダの息子たちが自分に近づいて合掌している（一二八ー九）。まさにこのときが法華経を説く時であり、その心境が次のように明かされる。

その時、私は、自信を持って、歓喜に満ち、あらゆるためらいを捨てて、

善逝自身から生まれた者たちの真中で説き、彼らを菩提に到達させる（一三二）

このように仏は、みずから決意し、歓喜しつつ方便品を説いた。そして、この偈は先に見たように方便品が「無問自説」として開始されたことと見事に呼応しているのである。

以上の考察より、方便品はウダーナであることが明らかになった。

## 六　因縁・譬喩・論議

さて、既に示したように、法華経はニダーナ（因縁）、アウパムヤ（譬喩）、ウパデーシャ（論議）を新しく九分教に加えている。これらの仏説にとしての形式・内容は、実際に法華経の構成要素となっている。

まず、引用した方便品第四九偈が示すように、仏は衆生の能力の有無に応じて、仏の智慧に入らせるために九分教を説いたのである。すなわち、九分教は方便として重要なのであり、それを前提として、方広経が説示されるということである。そこには継続性・連続性がある。しばしば曲解されるように、「九分教は小乗の教えであり、それとは隔絶して法華経（＝大乗）がある」ということではない。法華経はあくまで仏説として説かれるので、その形式・内容は九分教および方広・授記・自説という形態を遵守するのである。

このなかで、まず因縁（ニダーナ）についていえば、吉田龍英も示しているように、法華経の序品を意味しているとするのが妥当であろう。

次に譬喩というのは、説法の内容を容易に理解させるために類似の事柄をあげて説明する（譬え話）という意味で

ある。その原語の関しては、法華経の第三品がアウパムヤであることから、一般的な十二分教の一支分であるアヴァダーナではなく、アウパムヤを採用したと考えられる。この理由を以下で考察してみよう。

アヴァダーナの語義については多くの研究があり、西洋の諸学者は、「出来事、偉大なる行為、それらに関する物語」という意味を中心とみている。[19] これに対し平川彰は、「アヴァダーナをこのように解する限り、九分教の支分である jātaka, vyākaraṇa, itivuttaka と意味の上で重複する点があり、九分に三支を加える際にアヴァダーナを加える理由がない。しかもアヴァダーナと意味の重複するニダーナも加えられるのであるから、九分十二部教が立てられた時代のアヴァダーナは、偉大な行為やその物語、とは異なった意味ものである」（大意）と指摘する。[20] そして、「漢訳からみても、「譬喩」の意味があったと見るべきである」と述べている。[21] また前田恵學は伝統的解釈に見られる十二分教アヴァダーナの説明として、次の二つの傾向があるとする。[22]

Ⅰ　アヴァダーナの物語的性格に重きをおくもの

Ⅱ　単なる譬喩〈譬え話〉的性格に重きをおくもの

しかしながら、アヴァダーナ譬喩は、Ⅱの単なる譬喩（upamā, dṛṣṭānta）とは性格を異にし、Ⅰの性格を概念的にはっきり規定したものも見当たらない、と述べている。

このように複雑な意味を含むアヴァダーナではなく、法華経はそれ自身に含まれる譬喩物語を的確に表現するためにアウパムヤを九分教として挙げたのである。法華経においては、第三品以外の諸品にも譬喩か多く登場している。

第四五偈で九分教を挙げる際に、アウパムヤにのみ「様々な幾百もの」という形容を与えているのは、このような法華経の内容を反映したものであると考えられる。なお、実例を挙げるウパマーとことなり、アウパムヤは「仮定の事実を用いて譬える物語」である。[23]

最後に、法華経が論議（ウパデーシャ）を九分教に加えていることについて見ておこう。この点について宮本正尊は

「論議を加えているのは、経蔵の論議化が流行してきたからであろう」

としている。[24] これも一つの見解であるが、より実際的には、九という要素の数を満たすためにウパデーシャが必要とされたという面も認められる。ただし、吉田龍英が挙げたように、宝塔品の後半部分、すなわち、『妙法華』の提婆品には、ウパデーシャの形式がみられるのでそれを示しておこう。前田恵學は、十二分教ウパデーシャについて結論的に次のように定義づけている。[25]

「略説の sutta を［仏や］大弟子たちが広分別する vibhanga 形式のものである」

この定義を念頭に置いて検討すれば、提婆品において略説のスッタに相当するのは、仏世尊の

「比丘たちよ、善男子であれ、善女人であれ、未来世において『サッダルマプンダリーカ』という経典のこの

章を聞き、聞いた後に疑わず、疑惑をもたず、浄らかな心で信じるならば、その人には三つの悪しき境涯への門が閉ざされ、地獄・畜生・ヤマの世界に落ちることはないであろう。十方の仏国土に生まれた［その人は］、それぞれの生涯においてこの経典を聞くであろう。さらに神々・人間の世界に生まれて、すぐれた地位を獲得するであろう。またどの仏国土に生まれても、如来の面前で自然に生じた七宝製の蓮華のなかに生まれるであろう」

（荻原本二二三頁、一部略）

という言葉である。引き続き世尊は自国に帰ろうとする智積菩薩にたいし、文殊菩薩とともに法の議論・決着（dharmaviniścaya）をするように勧める。このあと両菩薩の対話となり、さらに実際にサーガラ龍王の娘が登場し、さらに舎利弗も加わる。このような討議を通して、世尊の言葉（スッタ）か広分別されるのである。

以上、この部分はウパデーシャであることが明確になった。方便品の九分教がこの部分を視野に入れているかどうかについては、断定できない。しかし、女人成仏―これは一切皆成仏という法華経のテーマにとってきわめて重要な意味を持っている―を明かす提婆品のこの箇所が、法華経が認める九分教の形式を厳密に踏襲していることの意味は小さくない。女人成仏をあくまでも仏説として唱道しようということが読み取れるのである。

## 七　むすび

以上から、法華経は仏説の形式としての十二分教の構成要素を十分に承知していて、その各支分のなかで、個々の意味内容を斟酌して、法華経の構成・展開のために必要なものを、選択し配置したことが、あきらかになった。

法華経の主題は、「一切皆成仏」という教えであり、それをこの世界に現在する釈迦仏が説き明かすということである。一切皆成仏という教説に無知であったり、それを認めない存在に対しては厳しい言葉が向けられる。しかし、それは従来の仏教の否定ではない。むしろ、一切皆成仏という真理と釈迦仏という仏教の起源（当時は多仏思想によって歴史的存在としてのゴータマ・ブッダの地位が見失われつつあった）に新しい価値・意味を発見する事によって、多様な展開を示し始めた仏教の諸相が肯定されるのである。

この目的のためには、仏教の歴史・伝統をつねに意識し、その延長線上で仏説として開示されなければならない。このような立場から、法華経は、仏説のあり方とその形式（九分十二分教）を踏襲し、自らをマハーヴァイプルヤと称したのである。法華経作者は、あくまで仏説として仏教の本質・核心を明かそうとしたのであり、自らを伝統的な仏教を否定する意味で「大乗」と規定することはなかった。

注

（1）なお、本稿は望月海淑博士喜寿記念論文集『法華経と大乗経典の研究』（山喜房近刊）に寄稿した拙論「法華経は大乗経典か」と重複する部分を含むことをお断りしておきます。
（2）ダルマパリヤーヤについては、注（1）「5ダルマパリヤーヤと法華経」を参照。
（3）宮本正尊『大乗と小乗』八雲書店、一九四四年、六四三頁。
（4）下田正弘『涅槃経の研究―大乗経典の研究方法試論』春秋社、一九九七年、四三九頁。
（5）佐々木閑「部派仏教の概念に関するいささか奇妙な提言」『初期仏教からアビダルマへ（櫻部健博士喜寿記念論集）』平楽寺書店、二〇〇二年、六五頁。
（6）水野弘元「部派仏教と法華経の交渉」坂本幸雄編『法華経の思想と文化』平楽寺書店、一九六五年、九六頁。

（7）本庄良文「阿毘達磨仏説論と大乗仏説論」『印度学仏教学研究』第三八巻第一号、一九八八年、五九―六四頁。
（8）宇井伯寿「阿含の成立に関する考察」『印度哲学研究第三』岩波書店、一九六五年、三〇五頁以下参照。
（9）前田惠學『原始仏教聖典の成立史研究』山喜房、一九六四年、一八六―一八七頁
（10）前田惠學集第五巻『文学として表現された仏教』山喜房、二〇〇四年、二七六頁。
（11）『原始仏教聖典の成立史研究』三八九頁以下。
（12）『原始仏教聖典の成立史研究』二二七頁以下。
（13）水野弘元「大乗経典の成立と部派仏教との関係」『日本仏教学会年報』第一八号、一九五二年、八三頁以下、特に八七頁に一覧表がある。また、ニダーナと九分教の関係について平川彰は次のように指摘している（「九分十二部経の原型と大乗経典の関係」『原始仏教とアビダルマ仏教（著作集第二巻）』春秋社、一九九一年、一〇八頁）、
ニダーナは本来の九分教には含まれないものであり、これを含む資料は、十二部経を知った上で成立したものと考えられる。（中略）『法集経』『十住毘婆沙論』『法集名数経』『大集法門経』がともにニダーナを加えて九分を作っている点は注目してよい。除くものはそれぞれ異なるが、入れるものはニダーナである。これは九分について有力なものは、ニダーナであることを思わしめる。
（14）吉田龍英『法華経研究』青梧堂、一九四一年、二〇五頁以下。なお、本研究については、伊藤瑞叡が詳しく紹介批評し、「従来より無視されてはいるが、なかなかの好研究である」と評価している（「法華経成立論史（その四）」『大崎学報』第一四四号、一九八八年、七九―九三頁）。また、勝呂信静は、吉田龍英の法華経成立論について「簡潔な叙述ながら、内容は豊かですこぶる示唆に富むものである」と述べている（『法華経の成立と思想』大東出版社、一九九三年、一四頁）。
（15）『原始仏教聖典の成立史研究』、二二四・二二五・四一九頁。
（16）宮本正尊「法華経を中心とした印度仏教の中国的受容」坂本幸男編『法華経の中国的展開』平楽寺書店、一九七二年、五七頁。
（17）注（1）拙稿参照。
（18）本節は、注（1）拙稿の「四、方便品のウダーナ的性格」においてより詳細に論じている。
（19）前田惠學『原始仏教聖典の成立史研究』四五〇頁以下参照。

(20) 平川彰『律蔵の研究』山喜房、一九六〇年、三三八頁。
(21)『律蔵の研究』三四三頁。
(22)『原始仏教聖典の成立史研究』四五九頁。
(23) 岩本裕訳注『法華経（上）』岩波文庫、一九七六年、三八八頁。
(24)「法華経を中心とした印度仏教の中国的受容」六六頁。
(25)『原始仏教聖典の成立史研究』四七六頁。

（補注）vaipulya の解釈は大乗仏説論と密接に関係する。アビダルマ論師の衆賢と瑜伽行派の世親の解釈を比較研究したものとして、最近次の論考が公刊された。堀内俊郎「十二分教考—瑜伽行派における sūtra,avadāna,vaipulya,upadeśa 解釈—」『仏教文化研究論集』第十号、二〇〇六年、東京大学仏教青年会、三一—二六頁。