

教化学研究

法華成立批評論

伊 藤 瑞 叡

(立正大学教授)

一、華嚴經と法華經との関係

本日は、現宗研の研究会にお招きを受けまして誠に恐縮であります。只今、所長先生から身に余る懇切なご紹介を賜りまして、恐縮さらに一層を加えます。ありがとうございます。また、かねて現宗研の主任の石川教張先生等から、いろいろお話を賜りまして、今回、ここで研究の一端をお話できますことを、誠にありがたく思い、御礼申し上げます。次第であります。

始めに、イントロダクションといたしまして、多少学問的な態度というようなものについて、お話を致したいと思えます。私は、仏教というものは、その全体を通じてその根幹をなしているものは願行すなわちプラニダーナ・チャリヤーである、というふうにしておられます。願行は、仏陀釈尊より本化上行日蓮聖人に至るまで、一貫したものであると思います。そして、願行こそが、まさしく菩薩道、ボーディサットバ・チャリヤー、あるいはボーディサットバ・マールガであるというふうにも思っております。そこで私は、菩薩道に関する研究がやはり仏教学の根幹をなすべきではないかと考えまして、菩薩道の結前生後とさえ言われうる、華嚴經の十地の菩薩道というものの研究に専念

をいたしました。この十地の菩薩道は、般若経その他の菩薩道を纏めたもので、以後の菩薩道の源泉ともなったところの、仏教の菩薩行の最も完成されたシステムであります。この大乘菩薩行のアビダルマと言われるほど、緻密で精巧で、それ以前のアビダルマ的なものと、あらゆる菩薩行とを集成し、一定の基準のもとにシステム化し、整理し、調整して、いかにして如来のグナ、仏陀の功德、真実の属性を体認即実現（リアライズ）するのか、という理論を構築したものであります。

さて、華嚴経は、ご周知の通り、別教の一乗と言われております。それに対しまして、法華経は一般に同教の一乗だと言われております。そこで、私は先ず別教の一乗の菩薩行を研究して、次に同教の一乗である法華経の菩薩行を研究し、それから最後に日蓮聖人の本化の菩薩行を研究したいと、そういう志を持ちましたので、始めに華嚴経の菩薩行を研究したわけであります。妙法、の、元意は因行と果徳であります。因行の仏教一般のモデルは華嚴の十地であり、果徳のモデルは華嚴の性起でありますので、華嚴経の研究は、法華研究、宗乗研究にとって比較の基準となるものであります。

それで非常に幸せなことは、華嚴の菩薩行を研究してゆく中で、妙法（サツダルマ）とは何かということの、仏教における普遍的で一般的な意味というものを、知ることができたということでもあります。その意味を念頭において法華経のサンسكريット原典を読みますと、法華経の中で、実はサツダルマ・妙法とは何かということが示されているんです。

法華経というものは、妙法を説きながら、しかし妙法が何か判然としないというのが、一般の仏教学者の意見でもありましたし、伝統的な解釈の中でも、そういう考え方が多かったのであります。しかし妙法というのは非常に自明なことであるがゆえに、説明を要しなかつたわけでありました。したがって法華経は、ある意味でそういう通念の上に、そういうものを前提として成立したものであると知らされたわけでありました。法華経における妙法の意味は、華嚴で

もそうでありませけれども、三つあります。サンスクリット原典を読みますと、それが自明のこととして法華經の中で示されておるのです。しかもそれが実は、如来寿量品の「是好良薬色香美味皆悉具足」とか、あるいは如来神力品の四句要法とかの底流にある基本觀念であり、基礎觀念であります。ですから、日蓮聖人は、三大秘法を開示されるにあたりましては、それを漢訳の仏典の妙法蓮華經の文底に洞察されたわけであります。このように華嚴研究は、法華研究とか宗乘研究とかに思わぬプラスをもたらす面が多々あります。

またあえて申しますと、法華經は富士山の如き日本の大山であり、華嚴經はアルプス程度の山であります。初めから富士山に登ったのでは、富士山の何たるかがよく分からないと思ひまして、初めに私は華嚴經の研究をしようという氣持で華嚴經を勉強したわけです。何とか華嚴經の研究が一段落着きましたので、二年程前から法華經の研究にも本格的に着手しようと努力致しております。

二、法華研究の難関は成立論

法華經の研究で第一に問題になりますのは、何と申しましても法華經の成立ということであります。私は、宗門人として、仏教学・宗学には反省すべき重要なものがあると思っております。私どもの仏教学、あるいは宗学の現状について、齒に衣を着せずに事実を申しますと、日蓮聖人の門下としての立場から見まして、本宗の仏教学あるいは宗学というものが、ある意味で活力を持っていない、あるいは、近代化されていない、あるいは、思想として世界のいろんな思想に対応して、それを克服するだけの総合の理念を構築し得ていないのではないかと思います。それには、ある弱点を、我々は持つておるからであります。それは要約して三つあると、私は思っています。

一つは、法華經の成立論であります。法華經の成立論が、他宗の諸学者によつて議論せられた結果、法華經そのものに対する自信が、すなわち法華經という聖典の持つておる殊勝性、優れたもの、それから深いもの、そういうもの

に対する信念が、若干、後退したのではないかと思われれます。成立論が、我々の目の前にゆくてを阻んで、頑然としてあるわけです。

それから他の一つは、宗学の問題でありまして、本尊論だと思ひます。もう一つは、戒壇論だと思ひております。

そこで私は、まず法華經を研究するに際しましては、成立論を見直すべきであるというふうに思ひております。私は、初めは成立論というのはどのくらいあるのかわからなかつたのであります。まあ三つか四つぐらいいだと思ひていたのであります。調べてみますと、なんと、学説として市民権を与えてもいいのじゃないかと思ひますが、大体二十二、三ございました。二十二、三もあるということは、法華經の成立論は殆んど出そろつたということの意味するだろうと思ひます。そこで法華經の諸の成立論を、去年一年間かけていろいろ読みまして、驚いたことがあるのであります。そこで私は、法華經の成立論につきまして、多少なりと学的に批判を致しまして、「法華經成立論史」と題して『大崎学報』に連載する予定であります。その英文タイトルを「ア・ヒストリ・オブ・サイエンティフィック・ク・リサーチ・オヴ・オン・ザ・ジェネシス・アンド・フォアメイション・オブ・ザ・サツダルマブングダリーカースト・ラ」と、こう名づけました。これは皮肉の意味でつけたのであります。科学的（サイエンティフィック）であるという、学的意識のもとに行なわれた従来の仏教学における成立論が、実はよく見ますと、傍目八目とでも申しましょうか、他の学的分野になじんできた私の目から見ますと、科学的ではないという面がかなり目についたのであります。これは、近代仏教学という学問の性格や欠点が、実に象徴的に法華經の成立論に集約的に現れているように思われたのであります。極めて学問的な装いを持ちながら、しかしこれを広く深く深く検討してみますと、どうもそれほど科学的でないのではないかという面を多く持つておるのであります。

三、従来の定説に対する反省

そこで、私は、法華經の成立は、これはもう一度洗い直してみるべきではないかと思うに至りました。それで法華經の成立に関する論文を、研究室のみんなに全て集めて頂きまして、去年一年間かけて全部読破して、これに対する批判を、四百字詰め原稿用紙四百枚ほどをもって書き上げました。

一方、立正大学の法華經文化研究所におきましては、法華思想研究会というのをやっておりますが、その主任は勝呂信静先生であります。勝呂先生は、この度、初期大乘の唯識説に関する研究を東京大学にお出しになられて学位をおとりになられる予定であります。その勝呂先生と私とが、法華經について、私も副主任ということで、一緒に思想研究会を運営させていただいているのでありますが、そういう中でやはりいろいろ考えてみますと、法華經が何段階にもわたって加増されてきたかという、従来の加上説に疑惑をいだくに至ったのであります。加上説というのは、ある部分が出ていて、その次にある部分が出て加上される、その間は何十年かあつて加上されてゆくというような考え方があります。まあ、法華經は二百年かかったり、二百五十年かかった。そういう長期に亘つてできたというふうには、法華經成立論では一般に考えられていますけれども、しかし勝呂先生は、いわゆる同時成立説という新説を提唱されるわけです。私の方は、実は同時成立論ではないのであります。同時というのは厳密な学としては問題がありますので、私は一定期間集成説という仮説名称を用いております。二十八品一定期間集成説です。二十八品は、一定期間において集成されたんだという考え方ですが、勝呂先生も実質は同じであると存じます。

そこで私は、従来の諸研究に対する批判の方、破邪の方を受け持ちまして、勝呂先生は頭正の方で、あまり人に憎まれない、ご自分だけの意見を堂々とお述べになられる立場です。私は、まあ憎まれついでですので、破邪の方をとというような気持で、批判論文を書いて掲載したわけです。しかしながら、批判らしき批判ではなくて、懇切丁寧に解

説するという論調をもつていたしませんと、仏教学会の中に三類の強敵を惹起することになりますので、そうなつてはいけないのですから、よく考えた形で論文を発表しなければなりません。幸せなことに、わが立正大学の『大崎学報』の方で全部を連載してくれるということで、ありがたいことでございます。

四、従来の成立研究の特徴

私は、従来の成立論のあるものに見える科学的でないという欠陥は、こういうことだと思つています。すなわち、近代仏教学とは言い乍ら、確實にして明証的な論証の方法論を確立するという所に、重点が置かれていないということです。別言いたしますと、学問に欠くべからざる証明論理方法と哲学的な思考とが、やはり弱体であつたのでないかということであります。ですから、論理的な間違い、本人は証明したつもりでおるのですけれども、実は論理的に何も証明していないということがあるのであります。それから、あらゆる方法を駆使することができるといふのが、哲学の唯一の特権でありますし、また総合的で複數なる観点に立ち得るといふことが、哲学のもう一つの特権でもあります。従来によつてなされる真摯にして訓練された哲学的な思考が欠落しておるようにも思われるのであります。従来の諸研究には、認識はするが、深く理解はしないと、熟知はしているけれども、問題の要点を洞察してはいないとかいふような欠点が、しばしば見られるのです。日蓮聖人は、「宗々の技葉末節を習わずとも、所詮、肝要をも知る身とならばばや」とか、「日蓮は広略を捨てて肝要を好む」とか言われまして、要(かなめ)というものに対する思想的な関心を示しておるではありませんか。核実(ケルン)あるいは精神(エスプリ)というようなものに対する洞察力に、いな、むしろ洞察しようという情熱に欠けているように思われるのであります。と申しますのは、成立論の大方はですね、法華經を信する日蓮宗の学者によつて書かれておるではありません。で、なかには極めて作意的な論文もあるのが現状であります。

五、従来の諸成立論に対する概括的批評

さて、とりあえず私は、従来の法華經成立論について、お配り申し上げました資料（末尾に掲載）のコピーの中に指敵してございますが、その学説の内容の特質を、レットルを貼って失礼でありますけれども、またその論者にとりましては迷惑なことかも知れませんが、一応私なりに、その学説の特徴を一目瞭然たらしめるべく、いくつかの言葉をもって表現したものをカッコして明示してございます。

まず、フランスのビュルヌフ博士の説です。彼は、法華經のフランス語訳をなした、偉大な学者でございます。彼は、一八五二年、ペリーが浦賀に来港する一年前に、法華經のフランス語訳を完成しました。ビュルヌフの説については、ここでは時間がございませんので、詳しく専門的なお話は申し上げませんが、大体のこと、骨子をお話致します。ビュルヌフは、長行ですね、法華經の散文でありますが、その長行が先に成立をして、偈頌がその後に結集せられたという考え方を主張しております。

オランダのケルン博士の説は、偈頌が、ガーターですね、それが原形で、長行が後から加上せられたと、逆の考え方でございます。ケルンに至りまして、序品から囑累品までの二十一品が古形であって、薬王品以後の六品は後から付け加えられたのであると、後代のものであるという考え方をとるのであります。これが非常に最もらしい考え方で、したがって、これがその後の成立論のかなり強力な基礎になってまいります。

で、次は常盤大定博士の説です。二十一品の中の法師品までの十品が第一段落であると思えます。で、その中、方便品ないし人記品の八品ですが、これが第一次のものである、と。しかし常盤博士は非常に慎重な学者でありまして、成立そのものの段落については述べたのですけれども、それを成立時代へと反映せしめることは、なしておられないのです。しかし、まあ、この方便品ないし人記品が第一次のものであるという考え方は、真宗の学者の強調的に主張

するとところとなります。例えば、横超慧日博士の説がそれであります。先生は私どもの大先輩でありますので、これに対して批判論文を書くのはどうかと思つたのですけれども、「人間に妥協あり、学問に妥協なし」ということを、私は福井康順博士から教わりましたので、やはりこれは問題の論文でありますので、問題として批評の対象となりますね。この横超先生の説が現代の学会のですね、定説になりつつあるからでもあります。それは八品が、方便品を中心とする八品が本来の法華経だと、したがって寿量品は法華経ではないという考え方になります。寿量品は法華経でないという考え方です。积尊一仏というような法華経の寿量品の理解は間違いだ、と。そういうラジカルな考え方が真宗学の立場から出てまいります。これは久遠実成阿弥陀仏をいうための布石であります。これに対して、わが宗門の学者は誰も反論をしておらないのであります。反論無きは学的には敗北であります。聖祖の御精神にも反します。折伏立行の境地に立たれた日蓮聖人の精神を担うどころか、我々は反法華的、反本化的な従来の諸説に対して反論することさえも差し控えているわけであり、学的な怠惰です。中には、まあ、いろんな論文がありますけれども、渡辺照宏博士の説はユニークです。私が高等学校の頃、渡辺先生のいろんな新書版で出された書物なんかを読みまして、非常に法華経に対して批判的で、否定的な見解に驚いたものであります。特殊グループの作成したものであるなど、いろいろな批判を述べておられました。晩年になりますと、渡辺博士は、かなり自分の説を撤回して修正しております。法華経を研究するにつれて、法華経に対して好感を持ち、やがてはそれが愛情に変容していった面が見受けられます。そういう軌跡を、渡辺説の中に見ることができます。渡辺先生は自分で修正されておりますが、修正する以前の渡辺説に立脚して、かなり言いたい放題のことを言っておるのが、岩本裕博士です。岩本先生の説は、布施先生の説に乗っかっておりますけれども、問題はかなりあるものです。

で、まあ常盤説の次に、松本文三郎博士の説となります。松本先生の説は、今では不動の權威を持ったものになりつつあります。それは長行(散文)と偈頌(詩文)とが具備されたものが法華経の本体だという考え方でございます。

そういたしますとですね、薬王品以後の六品ですね。それから提婆品とか、嘱累品は、長行・偈頌を具備しておりますから、法華経の本体にはならない。しかし嘱累品を一応含めまして、二十一品は原形であつて、六品は後世に添加せられた、と。これはそう言われると、誰もがそうだと思ふような説であります。

それから木村泰賢博士の説です。木村説は、一経三段構成説とも申し上げるべきものであります。法華経を三段にわけて、三段によつて法華経は構成されている、と見ます。法を説く部分とですね、それから仏の久遠を説く部分と、そして菩薩行を説く部分と、こういうふうな三つの段落の総合によつて成立しているという考え方です。宝塔品に特別の注意を払っている点は重要です。

その次には、宇井伯寿博士の説でありますが、これはまあ原形二十一品説です。宇井先生は特別に法華経を研究された方ではございませんが、まあ、紀元後の百年以前には、既に二十一品はできていて、そして百年以前から百五十年位までには二十八品は完成していたんだと、そういうお考えであります。非常に慎重で無難で、しっかりした考え方であると存じます。

で、次に和辻哲郎博士の説。和辻博士の説を、私は非常に優れた説だと思つております。和辻博士は、東京大学のですね、倫理学の学科創設者でございまして、和辻先生はあらゆる方面で甚大な学業的業績を立てられた方です。『倫理学』上下二巻、これは日本の倫理学の基本になるような書物ですね。それから『原始仏教の実践哲学』で、たしか文博の学位を取られたわけでありまして、非常に優れた書物であります。また四諦八正道・十二縁起説の思想内容の研究において、私は、この書物を越えるものは出ていないと思ひます。資料論とか、あるいは思想史的な研究とかはございますが、内容研究の論理分析の明解さですね、洞察力の豊富さ、その点におきましては、和辻先生のもは大変なものです。それから和辻倫理学、加えて『風土』、これは今では矛盾も指摘されていますが、一世を風靡した名著でありますですね。一種の地域文化論です。また、和辻の皇室論も、これは優れたものであると思ひます。そ

の和辻先生の法華經研究は、天台教学の科文の二門三分を生かした作品構造論でありまして、法華經を作品として見て、その構造を分析したものであります。その構造を分析する基礎になっておりますのは、やはり松本説で、さらにケルン説とか常盤説をも踏まえまして、いわゆる加上説ですね。やはりどんどんつけ加えられていったんだという加上説に立脚しているのでありますけれども、最後に、博士は考え直しております。いわく、「法華經は、やっぱり、ひよつとすると、十年か二十年の間に迅速に出来たんじゃないか」と。それは博士の、やはりクラーなところを示していると思います。それは明晰な頭脳による洞察力の賜物だと思ふんです。博士は作品の構造とか構成の段落を見ていったのですが、それはあくまで構想の問題に帰し得るんだ、と見たわけです。その構想の違いをです、それまでは、すべて成立の時代的段階に還元してきたわけです、従来他の学者は。

次に本宗の本田義英博士の説です。先生は京落の深草の宝塔寺、すなわち日像菩薩の荼毘所、顕山歴代の墓所でもあります宝塔寺の復興に、晩年をつくされたわけでありますけれども、その本田先生は、実は松本博士の門下であります、しかし本田博士は松本先生の説に立脚しながら、結果的にかなり修正を加えておられます。有名な二十一品、原始分説です。原始分という言葉を初めて使った。で、六品は後分だというわけです。やはり六品はあとから付け加えられたと考えたわけでありますが、しかし非常に詳しく従来の諸本を整理致しまして、その後分の中にいろんな分類をされております。で、大体、本田説というのは、あまりラジカルなことは主張いたしません。資料相互の同異を検討して、基礎的な面だけを整理されたものです。問題は、二十一品に対して、原始分という名前をつけてしまったこととして、それが六品があとからつけ加えられたという予断を生んでしまっております。ですから原始分という名称は、厳密な学としては論理的じゃありません。しかし本田博士は、二十一品は基礎部門であって、六品はその実践部門であると、本末の関係が必然的關係があるんだ、という意見を主張されております。これは必然的關係なしとした松本説に対応しております。

それに対して、布施浩岳博士の説ですが、博士はあまりに有名な先生であります。立正大学の教授で、本山頂妙寺の貫首さまでした。その布施先生は、三類構成四期成立説ともいうべきものを主張されたのであります。先生の『法華経成立史』という一冊の書物、学的な情熱を注いだ書物があります。近代仏教学のハイヤークリティクと申しますか、高等批評学の立場をとことんつきつめて、ラジカルなまでに、法華経の成立研究を、法華経を解体する方向に進めたのが、すなわち布施先生であると思います。ですから布施説が決定的であるかのごとき感を、学者は皆持つておりまして、安易に布施説に皆乗っかってしまいがちであります。しかし私は、決定的な意味において、布施説は崩れると思っております。で、布施先生はラジカルなまでに文献を解析されたんだけど、それは一つの学問の法論の頂点でありました。問題点は、宝塔品を重視した結果、寿量品の価値を下落せしめてしまったことです。

その布施説に対して、終始一貫して反対論を表述し、晩年に心血を注いで布施説の反日蓮教学的な局面を修正しようと努力したのが、山川智応博士であります。その山川博士の論文は、殆んど読まれていません。博士は国柱会の学者でありましたので、アカデミズムから多少離れた所におられ、むしろ、実践的宗教家の生涯をまっとうされました。そのためだと思うんですが、アカデミズムの学者は、あまり山川説を見ないわけです。しかし、まあ、山川説はですね、晩年の書物に詳述されますが、それから有名な学位論文のあの『法華思想史上の日蓮聖人』では、博士の説の萌芽が見られます。けれども晩年の書物『基督教と日蓮聖人の宗教』、あるいはなんていう書物でしたか、全部読んだんですが、ちよつとどんどん忘れてしまつて申し訳ありませんが、その三分の一位は布施説に対する反論であります。

ところで一方、松本説に対しては、里見岸雄法学博士の反論があります。これは半分位成功しております。里見法学博士は田中智学居士の三男でして、その論文は幾つもの時の論文かなと思つて見ておりました。あの『法華経の

文化学的研究』っていう厚い書物ですが、何と、二十五歳の時の書物ですね、あれは。この間、縁あって博士の論文をいろいろ調べてみました。日蓮学関係だけで百二十七冊著書がありますね。その他の書物が五百冊ですね。私はそういう人だったのかという事を改めて知りました。そういう隠れた学者の法華経論も発掘するのがですね、先覚に対する敬意、先覚に対する礼儀であろうと思つて、できるだけ法華経の成立論については、あらゆるものに目を通そうと思つて、いろいろと諸論文を集めたのであります。

山川説は二処三會構想完成形態説とでもいうべきものです。二処三會の組織構造が最も完成された法華経の形態なのだから、そこから思想内容を追求し、論述したらよいのじゃないか、原形はなにかということの研究して、果たして原形がわかるかどうか、それから各学者の推定したところの原形の思想が、はたして本来のあるべき法華経の思想なのかどうか、それが実は疑問なのだ、ということです。でき上がったものを、モデルですね、それを範型として、その中で思想を研究する方がベターではないかという、そういう考え方のようであります。で、これは説相對応寿量品中心説です。すなわち寿量品を中心に致してみますと、法華経の諸品とは寿量品を中心に内容説相において全て対応関係をもつて配列されているという、そういう考え方です。例えば、序品では智を表わして過現を照す文殊菩薩が出て参ります。その文殊菩薩に対して、最後の普賢品では、慈を表わして未来を護る普賢菩薩が出てきます。そのように文殊・普賢というふうに、こう対応している。その他の諸品の根本要素も、全部こう対応関係となっている。この見方は非常に緻密で構造的に完成されておりますけれど、あまりに完成度の高い見方なものですから、多少無理があるように思われるふしもあります。これは日蓮聖人の起・顕・竟の理解をベースとしたものであり、ひとつの考え方として優れて説得力のある好完な考え方であります。

それから身延山祖山学院の塩田義遜博士の説でありますが、これは三段三期成立説ともいうべきものです。この塩田説はですね、山川説の二処三會構想完成形態説によつております。で、山川説に対する賛同を示しております。し

かしその主張の特徴は、宝塔品承前起後にあります。承前起後というのは、天台以来の伝統説で、法華教学の考え方です。方便品を中心とするグループと、寿量品を中心とするグループとを統合するための、極めてこの技術的・智巧的なものが、宝塔品であるという考えであります。これは塩田説の眼目であります。しかし天台の科文を構造論として理解すれば、そういう考え方は当然出てくるのでございます。

それから土田勝弥先生、大正大学の教授であつた土田先生の説はですね、我々は、荻原・土田本というサンسكريット原典、ローマナイズされたテキストを持っておりませんが、そのテキストを作成した一人が土田先生です。土田先生は、偈文に関する言語学的考察をいくつかの観点からやっています。ことに文法学的見地から偈文の研究をして、結局のところ、偈文の研究をしても、言語学的に考察しても、現段階では法華経の成立論はわからんと、そういう結論を出しております。

それから吉田龍英という方の説です。私もこの方はどういふ人なのかよくわからんですが、確かに東京大学を出て、おそらく木村泰賢先生の弟子のひとりであつたろうというふうに思われますが、この吉田氏の説は、一冊の書物にまとめられております。原形懷疑説、群品集成原形説ともいふべきものです。諸々の品経のグループであつたのを集めて、それを連絡するために、多少のパリバルタ、章品を作つて集めたものが法華経の成立だと、そういう考え方でございます。

それから渡辺説、これは渡辺照宏先生でなくて、渡辺媒雄博士であります。その渡辺説はですね、勝天王般若経と首楞嚴三昧経が法華経の先行經典だという考え方でございます。で、この勝天王般若経と首楞嚴三昧経という經典はですね、三乘一乗説が説かれております。同時に、三十三身の化現説が説かれています。ということは、方便品の内容と寿量品あるいは薬王品以下の普門品とか普賢品とかの内容とが、素朴な形でもって同時に入っているものが、勝天王般若経とか首楞嚴三昧経とかであるということになります。そうしますと、二十一品が古形であつて、六品が

あとからできたとは必ずしも言えないことになります。すなわち、実は六品の方が二十一品より古い内容を持つておるから、むしろ二十一品よりも六品の方が先にあったのではないかという考え方も成り立つわけであります。まあ、いろんな考え方がありますが、六品をまとめるために二十一品ができたのじゃないかという考え方も成り立つんですね。なぜかと申しますと、六品というのは、当時の密教化した仏教、通俗化した仏教、諸々の大乘の信仰の雑乱した形態、思想の諸形式がですね、六品の中に混在しているというものをまとめるために、むしろ一乗とか一仏とかの思想ができてきたのではないか、と考えられるからです。大乘信仰の諸形態を囑累品の追囑累として、あるいは総相としての総囑累のあとの別相としての囑累として加えられ、そしてそれらを一乗一仏の総合の立場へと止揚し吸収するために法華経が作られたのではないか、という考えが成り立つと致しますと、その論拠の一つとなり得るのが、この渡辺説でございます。

それから鈴木宗忠博士の説。この方は、これは非常に学的にできた方であつたと言われます。東大出の宗教学の先生で、東北大学で教鞭をとつた方ではありますが、その鈴木博士は、自分以前の学説を全部総合してまとめております。で、非常に明快な頭脳を持つていた方でありまして、法華経というのは中心が二つある。それはあたかも楕円形のごとくである云云というような、そういうユニークな解析をする人であります。円は中心がひとつだけけれど、法華経は楕円形で二つだ、と。私、思いますに、マンダラという言葉がございませぬ。あれは円球を意味します。アブラティハールヤを意味します。不可壊性です、マンダラは。こわれないものがマンダラの原意ですね。ただ、そのマンダラである円球がですね、動き出しますと、これ楕円になります。地球は楕円ですね。活動しているものは楕円ですが、その楕円は中心が二点あります。そういうふうには、私は思います。だから一乗・一仏という二点がある。そういうふうには、この非常にわかり易い解析を加えた鈴木説は、あじのあるものです。鈴木説はあまりわかり易く、明解にしたために、非常に欠点が出てきております。まあ、これも問題点があります。

それから先程お話致しました横超博士の説は、法華經の原始分は八品だと、すなわち方便品から人記品までだと、それ以後は本来の法華經ではなく、後の増補であるという考え方でございます。私なども法華經の成立を真面目に勉強する前はですね、七、八年位前に書いている論文では、かなり横超説に乗っておりますので、今では、自分の論文を修正しなければならないと思っております。要点を申しますと、横超説に対しては、特に我々は論理的誤謬と思想的誤謬とを指摘しておく必要があると思っております。

それから紀野一義教授の説。紀野説はあえて申しますと、根本抽出仮定説ともいべきものです。法華經の根本的なものを抽出して、それが先にできて、それ以外のものはあとから付け加えられたんだと見ます。中核部分になる諸品が原始法華經だという考え方です。それがまた三段階になってきているという考え方のようです。紀野先生は一冊の書物を書いて平樂寺書店より出しております。で、大方の学者も知識人も、宗門人までもが、大体、布施説と紀野説と横超説に無批判に乗っかるんですね。その他のは見ないで、大体それに乗っかっちゃうというのが、従来の状態でございます。しかし紀野説の根本的なものを抽出してゆくという方法は、ある人のもに乗ったもので、それを調制しながら進めた考え方であるように思われます。

それから岩本裕博士の説です。博士は、現在、創価大学の教授ですが、岩波文庫の法華經、あのサンスクリットからの翻訳者で有名な学者であります。私は法華經の講読を、早稲田大学でやっておりますが、その時は岩本先生の訳を読んでもらうようにして、その多少の誤訳を指摘し、修正しながら読むことにしております。岩本訳はですね、実はケルンの英訳に乗っております。大方ダルマを「教え」、えというふうに訳しちゃうんですね。ダルマを「教え」と訳したんでは困るんでありますが、ダルマは「教え」の場合もありますし、「悟り」の場合もありますし、教えから悟りに至るための「修行法」ですね、プラティパッティ・ダルマを指摘する場合がありますから、ダルマを全て「教え」と訳し

たんではいけないわけで、やはり漢訳語を用いて「法」と訳しておくのが無難だと思います。で、この岩本先生の四期成立説は、布施説を修正したエピソードです。布施説を自分の研究をもって修正した説であります。で、この岩本説は、かなりゆがんだ議論がいくつか行われております。これは、やはり法華経を依経とする日蓮宗の学者とか、天台の学者とか、修正すべきものは修正して、きちつと提示しておかないといけないのではないかと思います。

田村芳朗博士の三類三期成立説ともいえるべきものは、これも布施説の修正説であります。

それから刈谷定彦博士のです。博士は八品派の方であります。原初的法華経は二十一品であるけれども、それにいろいろ付け加えられていつて、最後に囑累品があったんだといわれます。で、最後に囑累品があるのが本当で、それを、羅什が翻訳するときに、薬王品の前、神力品の次に移行したんだという解釈であります。先生は綿密な研究をしたのでありますが、私もまた綿密にこれを批判しておきました。私の、什訳の妙法華の場所に囑累品があるのが本当だという考え方であります。添品法華経の序文に、刈谷先生のいうような考え方が出ております。羅什が法華経の最後にあつた囑累品を薬王品の前に移したんだ、と。勝呂先生もそういう考えなんです。で、私はこの点は全く強く反対でありまして、囑累品は始めから神力品の次にあるのが本当である、と考えています。神力別付の次に囑累総付があつて、そのあとに六品追付があると見るのであります。しかし、サンスクリット原典では、それは後代のものでありますから、囑累品は最後にあります。大体、囑累というものは最後にあるのが通例でありますので、最後にあると見るのが、一見して当を得たようであります。しかしそうでない所に法華のユニークさがあるのです。なぜそんなのかという議論をしますと、長くなりますので、ここでは省略しますが、とにかく、そういう問題が刈谷説にはあるということです。

それから渡辺照宏博士の説ですが、これは法華経の原形なんてないんだ、気が付いたらいろんな法華経があつたんだと、そういう考えに、最後に到達しているようです。法華経のウル・テキスト（原型テキスト）などというものを、

学者は議論して、原型はなにかなどと言っておるけれど、そんなものは実はないんだ、借定不可能なんだと。これはある意味で明言であり、明察ですね。気がついたら、いろんな法華経があつたんだというのです。それから、法華経の提婆品がですね、あとから付け加えられたんだといわれているが、そんなことはないんだ、ともいってます。法華経にはむしろ、提婆品が始めからあつたのが、法華が成長してゆく過程で不都合になつて提婆品がはじき出されたんではないか、と。入つたり出されたり自由だったので、いろんな法華経があつたんだ、と。そして提婆品のあるのが完成された法華経なんだと、そういう考え方であります。羅什訳には、本来、提婆品はなかつたわけでありまして、あとから提婆品が中国において翻訳されて編入された訳であります。サンスクリットの中にも、提婆品のない痕跡を示しているテキストもございます。一般のサンスクリット原典では、提婆品は宝塔品とひとつになつて、宝塔品と言われているんです。そういうわけで、提婆品は非常に問題のあるものなのであります。それから渡辺説には、法華語りの説があります。法華経というのは、ダルマ・バーナカ、法師（＝説法者）といわれる人々が語りものとして語つた經典だと、こういう考え方であります。

それから何と申しましても平川彰博士の説は重要です。平川博士も段階論を唱えているんですけども、しかし博士の論の結果から出てくる成立年代を、よく計算してみますと、法華経は五十年ぐらいの間にできたことになつちゃうんです。五十年で法華ができたとしても、先生の説は、むしろ厳密には一定期間説であります。したがいまして、先生のいわれる諸段階の区分は、実のところは、あくまで成立のプロセスを示すのであつて、何十年も何百年もあとにいろいろと加上されていったという、そういう大きな時代の差の断層を示すのではないということが、平川博士説をよく読んでみますと、わかるわけであります。平川説は、一定期間の間に、法華経は成立したということと、内容や説相に見られる断層は、実はむしろ成立の過程を示すんだということを示しているような、そういう説でございます。さらに先生の説で着目するべきは、寿量品はむしろ付嘱のためにあるのではないかと見る点であります。これは、

別付囑を重視する日蓮門下にとつて重要です。

それから、勝呂信静先生の説です。勝呂先生は、今度、『法華文化研究』の十二号に、四百字詰原稿用紙八十枚ぐらいで、法華經二十八品同時成立論をお書きになります。すなわち同時成立論が、大体、この辺で出てくるわけであります。キリスト教の聖書研究の中で、ハイヤークリティックと申します高等批評学が、聖書をああたこうだと研究した結果、結局、伝統説に戻って落着となりました。最終的には、伝統説にです。で、法華經の研究も結着がつくのは、やはり、ある程度この伝統説に戻ってからでないかというふうに思います。と申しますのは、今お話しした成立論の解体的な加上説は、個々の批判をしますには、非常に時間がかかりますので申し上げませんが、殆んどその論拠は崩れます。和辻・山川・平川の諸説が生きてくるように思います。

渡辺照宏博士は、法華經に対していろんな書物を書きましたけれども、その書物の内容を、法華經を依經とし本化の教学を立拠とする私どもは、学問的に批判しなければならぬわけであります。渡辺説に特徴的だと思われますことは、博士の書物を読んでみますと、狂信的な法華經そのものの信仰とか、あるいは特殊な信仰とか、狂信的グループとか、社会的特異性とか、そういう拒否的で軽蔑的で差別的な用語や語句をふんだんに用いておることです。非常に素人うけする扇動的な言葉を用いた法華經論が多いんです。で、そういう文章をですね、某大学教授とか文学博士とかいう肩書きを除いて、名義を伏せて試みに常識ある人に読ませてみると致しますと、それを読んでみますとですね、その文の論者を、我々は反法華的な怨念に多少なりと、つかれた一個のスネ者か、それ以前に多少なりと劣等的な心情の持ち主としか見ることができないような、そういう言葉遣いだらうと思えます。それがまた、学問的に裏付けられております。

で、そういうものに対して、二十年前に立正大学の研究所では、批判を書こうか書くまいかという議論が行われたらしいのですけれども、結局、批判をしませんでしたのです。しかしただひとり、勝呂信静先生が『日蓮思想の根

本問題』という書物の中でかなり綿密に批判をされております。これは高く評価されるべきです。で、私は、その岩本先生とか渡辺先生とかの学問は、文章とか表現を貫いて流れているものは、戦後の学問の風潮を非常に象徴的に示しておるのではないかと思うんですね。ながい歴史を経て人類や先哲の英知が積み重ねられて、でき上がってきた法華経に対する理解というものが、英知の集結ともいえるべきものに対して、全く無視してかかるというのは、ある意味で自己否定にまでつながると思います。もちろんのこと、それは学問とかいうものを考える場合には、己ひとりを尊しとして研究することは、大切なんですけれども、しかし過去の先人の英知の集結したものに対しては、やはり敬意を表してそれができるだけ学習してですね、その上に良いものは取り、悪しきもので捨てるべきものは捨てるという立場で学問をしてゆかないと、やはり大きな過失を犯してしまうのではないかと思います。私は、岩本先生とか、渡辺先生とかの学風をですね、その語学的文献学的な研究上の攻学力には敬意を表し賞讃を惜しみませんが、しかし学的態度というものは、言葉は悪いんですけど、言葉本来の意味でいうところの「犬儒学派」の精神ではないかと、そう言いたいのであります。

六、犬儒学派の学的態度

したがいまして、ここで学問的なお話よりも、多少通俗的なお話にしたいと思えます。あまりに成立論は専門的なので、またご質問があった場合にお答えすることに致しまして。

犬儒学派というのは元来、ギリシャ哲学におけるソクラテスの弟子のアンティステネスを初祖とする、禁欲を旨とする、いわゆるキニク学派のことを申しますから、それは禁欲主義なのですけれど、しかし言葉の本来の意味での犬儒学派は、例えば犬が臭い物へ鼻を突っ込みたがるように、犬的な人は何物をも汚くしなくては気が済まない、そういう精神を指してのことです。これはたしか森鷗外の言葉であったと思えます。

日蓮聖人が百二十三幅もお曼荼羅を書けるわけがないという人がおられます。それは自分が書けないからです。日蓮聖人の御生涯の実蹟を拝見いたしますと、私はお書きになれると思うんです。自分の通俗のレベルへ全部引き下げて、優れた物を汚くして、そして安心する。こういう学問を、私は犬儒学派の精神を持った学問だと思います。日蓮聖人の『安国論』でいわれる国家を実証することなく、世の風潮におもねて、国土にのみ限定したり、鎌倉地方のみ規定したりして得意になるのも、その好例であります。

とにかく法華経は、犬儒学派の精神にしてやられてしまつて来ています。それに対して、日蓮宗の私どもは、彼等の精神に対抗するだけの理念とか、学問的に高潔な精神とか、そして態度とかを堅持し得ないでいる。なかには、自分も犬儒学派になつてしまつてゐる。そして彼等の学説に対してですね、刃向かうどころか、我々はそういう学説に対して、折伏立行の精神なんか全然なくて、それに対応できないでいるのが現状であります。

従つて、宗門の学は、法華経に対する信心の欠落の状態にあるのかも知れません。学的には本尊だつて問題があると思ひますし、戒壇論だつて問題があります。私は、『三大秘法鈔』を、七年前にそれ以前より五年間かけて統計推理研究所と協同で、文章心理学と統計数学と国文学と数理文献学とを合わせて真偽解析研究を行いました。ところが、不条理な学的態度の犬儒学派の人々によつて袋だたきのようなものに会いました。三類の強敵に会つたと思つておりますが、私もかなり反論をいたしました。大部の反論を書いて真作論をいざれ発表するつもりであつたためです。また今年から、『三秘鈔』の文献解析を、再度始めていますが、今度は構文解析をやつております。目下の所、すべて真作と判断されています。我々はやはり問題とすべきものを問題とし、解決するべきものを解決するという方向に、宗門の学問をですね、進行せしめるべきであると存じます。そういう意味では、ことに現宗研が頑張らなきやいけないと思ふんです。

七、宗門当為の学的態度

法華經文化研究所は資料を整理して、そして文献学的研究に専念しておりますし、日蓮教學研究所は日蓮教學の基礎研究に専念しておるようですので、やはり現宗研が、時代に即応した研究を、近代的な現実の諸學問との諸關係において、日蓮教學なり、法華經の教學なりを、いかに活かすべきか、という積極的で創造的なクリエイティブな學問をです。やはり構築し進展せしめていかなければならないと思います。教宣用のパンフレット製作下請け工場のみになつてはなりません。しかるに我々はそれどころか、内外の犬儒學派的精神によつて打ちのめされてきておるわけでありませぬ。この間、真言宗に成田山新勝寺というのがありますが、その成田山は、成田山だけで勸學院と研究所とを持つてゐるんですね。年間の予算は相当のものです。日蓮宗一宗のそれよりも學術的な成果を上げてゐるようです。それが何周年記念かです。私のところは論文を書いてくれと言つてきました。私は、日蓮宗の人間ですから当然ことわろうと思つたんです。節操が大切ですので。しかし二回も三回も依頼状が来るんです。成田山の勸學院と研究所との創立十周年記念かで論文集を出すのに、なんで日蓮宗の私にまで依頼状が来るのか不思議なんです。とにかく来るんです。三回も来るとことわりきれなくなつて、謗法罪になつてしまひますけど、引き受けました。引き受けたいとで謗法罪にならないで離謗立正になる方法はないかと思つて、いろいろ考えました結果、渡辺博士説批判を書こうと思つてゐるんです。渡辺照宏博士は、真言宗成田山の系統の人です。博士の法華經論に関する批判を書けば、真言宗の書物によつて真言宗の学的態度を折伏できるであらうと思つて、そういう気持で、お引き受けしたることになってゐます。わが良心の中では。しかし私も卑怯なんです。渡辺先生は亡くなつちやつてゐるわけです。これが生きてゐる時にやつたならです。これは良かったんです。渡辺先生は亡くなつても、渡辺先生は亡くなられました。しかし渡辺先生も偉いのです。その偉いところは、最後に以前の自分の學的な間違ひを修正しております。やつぱり

法華經を勉強して、最後に法華經の光のようなものに触れたのではないかと思ふのであります。因謗墮惡必由得益すね。

で、高級なものを見ると、あるいは人々が贊嘆しているものを見ると、なんとかして低級な物へ通俗なレベルへと引き下げて、駄目にしてしまわなければ安心できないような、そういう受動的で退行的な態度の学問が学問的態度で、それが批判的なんだ、クリティークなんだ、学問的クリティークなんだという誤解が、戦後の日本の諸学の中には、私はあるように思います。

法華經は、日本人の仏教文化や宗教生活などの上に、おそらくは文字通りの甚大な影響力を持つものであります。したがって法華の学が、つまるところ法華經に対して宮々と積み重ねられてきた伝統的な解釈の持つ意味とか、そういうものを充分に熟慮し検討することなく、過去の英知を一切無視するような一犬儒的で恣意的な学問となりはて、そうしてそういう学問の軽率な概括によつて導き出された誤謬に充ちた見解が、實際に世の中の常識になりつつあるとしたら、これは大変なことです。ある大学の仏教青年会では、法華經というのは、渡辺説が法華經のすべてであると思つていた時期があるくらいであります。ですから、そういう学者を相手にケンカしても仕様がないうふうにですね、言論は無力だ、仕方がないというふうにですね、全く状況にまかせようというのは、敗北主義でして、それは私は、日蓮聖人の精神でないし、本化の学徒の態度ではないと思ひます。時には共存のため妥協も必要ではあります。このままでは、まちがった法華經の考え方がいつの間にか一般的知識層の法華經に対する知識になつてしましますから、やはり私どもは、批判すべきものは批判しておかないといけないかと思ひます。はらを決めるべきです。しっかりとした批判をなし、それを宗門が書物として出さなければなりません。檀信徒を相手に教養的で心情的な妥協の産物としての書物を出すことも、ときには大事であるかも知れませんが、一般的知識層が読んである書物において間違つた法華經觀が流布されている場合がありますので、速やかに察知して、それを解明する書物

を出すような見識と活力と行動力のある宗門となることも、大事ではないかと思ひます。宗門は単なる実存仏教やパフォーマンス仏教、サークル仏教になり下がつてはいけません。「日蓮が一門」となり通す、そういう人格法器を育成しうる学的な態度を堅持すべきです。

八、従来の成立論の弱点如何

さて次に、従来の法華經の成立論はどういう所が間違つてゐるのか、間違つてゐることをいちいち申し上げることができませんが要点を申しますと、証明の上で論理学的な誤謬論の対象となるような間違いが多いというふうに、総括しようと思ひます。すなわち、概括の誤謬、ファラシイ・オブ・ゼネラリゼーション、いわゆる軽率な概括の誤謬が殆んどであると思ひます。このような誤謬は、『三秘鈔』の真偽論争でもそうですね。偽作論は殆んどが概括の誤謬を犯してゐます。それからもうひとつは、先決問題要求の誤謬です。法華成立では、例えば、対告衆が異なるから、成立の時代が異なるというような論証がそれです。一經の中で対告衆が異なる場合、成立が異なることが、先決問題として解決されていなければならぬわけです。対告衆の変るものは、むしろ作品としての構想の問題に帰せしめうるものが大方です。作品としての構想の諸相を無反省に成立時代の格差に還元してしまうという問題が、従来の成立論にあるということです。そこで私は、『大崎学報』の一四〇号では、ケルンとビュルヌフと、それから松本文三郎などの諸説に対する批評を載せましたが、一四一号には本田説までとなります。そして、おそらく布施説と山川説だけで一回分位ある程です。成立論の満潮位ですね、この二説は。近代仏教学、近代的な高等批評学、文献批評学の満潮位を示すのが、やはり布施説ですから。そしてその批判の頂点にあるのが、山川説ですから。でも、布施説、これはやはり誤謬があつて、全部といつてもよいほど、崩れる可能性の方が強いんですけれども、しかし学問の解体的な方法をもつてそれをラディカルなまでに進めれば、ここまで考えられるんだという考え方の成果としては、布施説は高く

評価されるべきものであります。

九、法華經研究の創造的方法

さて、寿命品と方便品が同時成立だと、一往のところ、言うことができますが、再往するに、私は、厳密な意味では同時成立だとは思っておりません。同時にできるといふ事は殆んど、實際のところ、論理的に不可能なものであります。どつちかが先で、どつちかが後なんです。したがって同時成立というのは、厳密に申しますと、一定期間のあいだに製作・編入・改作・集成されたことを意味すると言ふことができます。すなわち、それは一定期間集成説となります。

ところで、全部の成立論を批評したり、批判したり解説したり致しまして、その結果、それら一切を整理する必要を生じます。整理するに際し、私は仏教にある一つの方法、ウパデーシャといわれるものの分析方法を活用してみるとよいように思います。世親菩薩にあの有名な『法華論』がありますが、その具名は「妙法蓮華經ウパデーシャ」であります。そのウパデーシャという經典解釈の一方法を適用するとよいと、私は考えております。ウパデーシャと申しますのは、六相をもって經文を解釈する方法をもっております。ことに大切なのは、六相の中の總相と別相との二相です。簡明化して申しますと、總相とは総合のことであり、別相とは分析のことであります。この分析と総合との二方面をもって、諸もろもろの成立論を秩序化して總括してみますと、法華經の特徴の全貌が明らかとなるように思います。ところで經典が成立するというのは、諸の要素が総合されて成立するのですから、総合せられたものの内的で必然的な思想、内容や理念、内容の論理的な構造を説明するところに、学問の重点を置かなければならないであります。經典が諸の要素に分析されて、それ以前の過去の諸の要素にすべて還元されてしまいますと、その經典のユニークで固有のものが解体されてなくなってしまうです。すなわち法華經もそうでした、なくなってしまうです。し

たがいて、そうではなくて、法華經をして法華經たらしめている、すなわち諸の要素を総合している、内的關係を保持しているところの思想的内容、理念的内容を、また、そういうものの論理的構造を、あるいは宗教的事実に基づいた内的必然的な精神をですね、真摯に研究するという方向へ、學問が向わなければならないわけでありまして。そのためには分析・解体の方向を前提として、それを総合・創造の方向へと轉換をはかる必要があると思います。成立論は、今まで殆んど分析・解体の方向に進行してきました。

今や、法華經の研究は、むしろ総合的創造的な方向へと重点を移行せしめるべきであると思います。そういう成立論に関する反省は、ひと世代かかるんですね。五十年かからないと、そういう反省の芽が出てこないものであったのではないかとも思われます。そして私は、今はそういう反省期に入ってきているのではないかというふうに思います。分析し、解体して何が得られたか、そういう反省です。得られたものも多いですが、失なったものもつと多いのではないのでしょうか。そこで私は、この二方向を統一するために三十種に近い成立論を分析して、項目の多数のものを底辺とし、少数のものほど頂点の統一一点に近づくように階層化して整理をいたし、このような三角形構造をもつて示しますと、法華經二十八品はここからここまでの底辺です。天台智者大師の科文はですね、ここです。それから道朗の科文はこれです。塩田先生の説は、この辺というふうに位置づけて参ります。里見説はここ、山川説はここというふうに、位置づけてゆきまして、解析して参りますと、全体として法華經の諸の特相をもつた構造が一目瞭然として分明になってまいります。問題はですね、法華經の諸局面や諸構造を統一している、頂点の部分、それに近い部分、ここですね、統一しているこれは一体、何かという問題であります。また、成立論のあるグループをまとめてみますと、別の三角形の階層ができ上がり、こういうふうになります。いろんな説を整理いたしますと、簡潔なものから複雑なものへ整理いたしますと、こういう階層的構造になります。要するに、頂点は総相の方向の極で、底辺は別相の方向の極です。ここでも問題はすべてを統一している核実ですね、サーラ・ケルンです。核実は何かという問題です。

それからまた別のグループの成立論をまとめますと、こういうふう整理できます。法華經を分析し、解体いたしますと、最終的には二十八品に、いな、二十八品の中の偈頌や長行に、さらにはそれらも、また最後には一々文々に解体できるわけです。しかしそれを統一しているものですね。統一しているものは何か。解体の方向へではなくて、統一の方向へ向かって解析を進めるべきではないかと思うのです。統一の頂点は何か、どう考えるべきか、という事を考えます時に、やはり大事なものは、例えば、日蓮聖人の法華經の御講義を興尊が筆録いたしましたところの、『御義口伝』の冒頭にありますような、「品々の初にも五字を題し、終にも五字を以て結し、前後中間南無妙法蓮華經の七字也。末法弘通の要法、唯此一段にこれある也。此等の心を失て要法に結ばずんば、末法弘通の師には足らざるもの也」云云とあります如く、要法たる五字の題目だと思っております。

題目は妙法蓮華經、すなわち「サツダルマ・ブンダリーカ・ストラ」であります。法華經は、サツダルマすなわち妙法を説いているわけでありませぬ。サツダルマのニルデーシャ、妙法の演義解説であります。じゃ、サツダルマ・妙法とは何かと、そういう根本的な問題提起をする、そういう法華經の研究の仕方をしないといけないのではないかと存じます。これは本田義英先生も言われておることではありますが、言われながらもなお、その研究を大成してはおられません。

十、妙法蓮華の積名語義

一方、成立論にはいろいろの論がありますので、成立年代は如何というような問題が出てまいります。しかしこれはいずれのこととして、ここでは省略いたしましたして、法華經の「サツダルマ・ブンダリーカ」というのは何かという点について申し上げますと、ともかくも羅什三蔵は「妙法蓮華經」と翻訳したわけでありませぬ。妙法蓮華というタイトルは、どういう意味なのかということにつきましては、本田義英博士の『法華經論』とか、『仏典の内相と外相』と

いう研究書があります。それから最近は、インドのマントリ博士の研究があります。古くは、有名な当体蓮華とか譬喩蓮華とかいう説があります。世親菩薩の『法華論』における阿羅漢の成仏と淨妙法身の開示とを示すと見る説などがあります。天台の『法華玄義』、そして本化の所釈もあります。しかし法華経の原典の本来のサツダルマ・ブンダリーカの意味は何かと問われなければなりません。ところが、法華経を全部見てもですね、白蓮華を意味するブンダリーカは出てこないですね。パドマという言葉は出て来ます。「不染世間法如蓮華在水」の蓮華は、たしかパドマであります。ブンダリーカではありません。偈文のミーターの関係で、ブンダリーカをパドマにしたとも考えられます。しかし私は、サツダルマ・ブンダリーカは、必ず法華経の中で何らかの形で説明されていると思うんです。そこで、大乘の經典のルールというものがございまして、それによって見る方法を採用するべきであると思います。言葉の語義解釈、これを仏典ではニルクティと申します。漢訳では、一般に「釈名」と称します。法華経はサツダルマの演義解釈ですから、サツダルマ・ブンダリーカの意味なり意義なりを示すニルクティが、法華経のどこかになければいけないわけがあります。法華経作者のタイトルに対する本来の考え方のあらわれている釈名がないという方が不自然であります。そう考えて法華経を丹念に調査し検討してみますと、実はそれがあつたんですね。ないと言われていたんですが、たしかにあるんです。あまりにそれが明らかなるが故に、それがニルクティであることがわからなかつたんです。有名な、あの薬王本作品の十喩、称揚が、それです。あれが実はニルクティなんです。サツダルマ・ブンダリーカのある種の説明です。ところがあれがニルクティだということがわからないものですから、サツダルマ・ブンダリーカの語義解釈はない、説明がないんだと思つていたのであります。あまりに自明なことを見逃してしまいがちですね。

で、私がなぜあれがニルクティだという事がわかつたのかと申しますと、ブンダリーカは他の大乘の經典や小乗の經典で、どういうふうに使われているかということ、一応いろんな經典にあたつて調べてみたからであります。そ

の結果と十喩称揚とを合わせてみますと、サツダルマ・ブンダリーカの意味はこういうふうになります。まだ学会で発表していないんですが、「妙法の中で最上なること、白蓮華の如し」、こういう意味なんです。妙法はそれぞれの経々で説くけれども、それらの妙法に対して、法華経で説く妙法は、それらの妙法の中で最上であること、白蓮華の如くである、そういう結論です。と申しますのはですね、華嚴経でも妙法を説くわけですし、般若経でも妙法を説くわけですね。華嚴経の妙法はこうだ、般若経の妙法はこうだ、結果的にはそういうふうにならなければいけません。妙法はいろいろと説かれてはいるけれども、サツダルマの中で最上であること、白蓮華のごとくであり、白蓮華の如く最上なる妙法、それを妙法蓮華経で説くんだと、こういう意味が示されているかと存じます。

十一、サツダルマ（妙法）の三義

「妙法中最上如白蓮華」、こういう意味であります。他に法華経では、白蓮華はいくつかの意義すなわち仏・菩薩をも含意しますが、ここでは省略いたします。問題は、では、「妙法の最勝なるもの」、「白蓮華の如く最勝なるところの妙法」とは何かということにあります。原始經典では、サツダルマと仏身とは一体視されています。すなわちサツダルマは仏法を意味しています。仏法とは、甚深法（ガンブヒーラ・ダルマ）たる縁起であり、最勝説法の内容たる四諦八正道であり中道であり、そして三法印、四法印でもあります。甚深法は、法華経方便品では諸法表相・五何十如是として表示されるわけです。寿量品では、文上は五百塵点久成仏、文底は常住三身本有無作無始古仏となりましょう。

ところで大乘經典では、サツダルマには一般的普遍的なものとして三つの意義があるようです。そのことを、私は華嚴経を研究して発見いたしました。それは、ひとつはプラバチャナ・ダルマ、すなわち言葉として示された仏陀のダルマです。仏陀の言葉は、つきつめますとストラ、經典です。別言いたしますと、おそらく教法すなわちダルマ・ネートリーです。それからもうひとつは、仏陀の言葉によって示される修行法です。サムヤクサンブツダ・シャーサ

ナと称します。すなわちプラティパッティ・ダルマ、行法、修行法です。それからもうひとつは、修行した結果、悟りが証得されますけれども、その証得された悟りとしての法、アヌツタラ・サムヤク・サンボデイ、無上正等覚がそれです。プラープティ・ダルマとも称します。要するに、仏教学的な意味で言う教法・行法・証法、これがサツダルマの三義です。妙法の三義です。般若経では、教法は般若経、行法は六波羅蜜、証法は無上正等覚です。華嚴経では何かと申しますと、教法はつまるところ華嚴経です。それから修行法は十地十波羅蜜です。証法は如来智・一切智・無上正等覚ということになります。

では一体、法華経ではどうなのかと申しますと、この三義が実は、華嚴十地経と同一語や、その同義異語をもって、方便品を中心として、十箇所ぐらいちりばめられております。漢訳の妙法華では解かりませんが、サンスクリット原典ですと、あるルールに基づいて明示されておりますので分明となるわけです。すなわち法華経でも、教法・行法・証法の三義が示されております。方便品を中心として三義が示されているのです。問題はですね、法華経では、表現のニュアンスが華嚴経と異なるということです。すなわち本当の妙法とは、教法がそのまま行法であり、行法がそのまま悟りの証法であるという、そういうニュアンスです。そこが華嚴とか、般若経とかと違う所なんです。弁別されないんです。真実のサツダルマ、真実の妙法というのは何か、教法がそのまま修行法であり、修行法がそのまま証法であるようなものこそ、それである、そういう考え方です。何とそれは、本化別頭の妙旨たる一体三法の義に同致なのです。ですから、法華経ではですね、サツダルマ・パリグラハということが重要となるわけでありまして。いわゆる妙法の受持ということ。三義の具体的内容の研究が、今後の私の研究課題です。

十二、寿量品の大良薬

サツダルマのサットとは、ピー動詞の現在進行形ですから、「いまここに現に実在する」というような意味を原意と

します。如来神力品では、ブフータ・ダルマと換言されていますが、ブフータとは「真実の」という意味です。三義を同時に総持するのが真実の法であるということです。このような三義を同時に具足する点を強調するのが、如来寿命品の「色香味皆悉具足」の大良薬という表現です。「是好良薬色香味皆悉具足」は「今留在此」ですから、今とどめてここに在くとされたものですから、末法の衆生の為にとどめおかれた本法たる妙法五字で、それは色・香・味の三つを具えているというわけです。この色（||戒）・香（||定）・味（||慧）はまさしく妙法の三義に照合しています。すなわち方便品を中心として説かれている妙法の三義、サツダルマの三義が寿命品において、それは、「色香味皆悉具足」の大良薬というふうに、譬喩的に、象徴的に、強調的に表現されているんですね。したがって本迹は教相勝劣なるも、教旨一致であると知られるのであります。方便・寿量の二品のかかる関係は、漢訳されたものを見たつてわからないんです。ところが、インドの法華経を信仰していた人々にとりましては、私は、それは自明のことだったのだらうと思います。經典で説明する程のことではなくて、自明のことだったのではないか。で、説明を一夕しなかつたわけです。時代を経て場所が変わりますと、その自明のことがわからなくなります。しかし世親の『法華論』では、今まで誰も指摘しませんでしたけれど、この三義がきちつと明示されています。うれしいことです。

十三、神力別付の四句要法

しかも、妙法の三義、「是好良薬色香味皆悉具足」は、神力別付の四句要法に照合しています。すなわち神力品に、「以要言之。如来一切所有之法。如来一切自在神力。如来一切秘要之藏。如来一切甚深之事。皆於此經宣示顯説」云云とあります。結論的なことを申し上げますと、四句で示されるものは、妙法の屬性、グナであるとされています。しかも一切所有之法は総相（アング）ですから、妙法、大良薬にあたります。他は別相（ウパーンガ）です。自在神力は色すなわち行法・戒に、秘要之藏は香すなわち証法・定に、甚深之事は味すなわち教法・慧に照合しています。本化

上行菩薩は、本化文底の所積で寿命品で本法を洞察され、如来神力品で要法として別付嘱を受けられるわけです。

日蓮聖人は、上行の内証をもつて、この四句の要法から三大秘法を開示されました。そういうふうにあります。『報恩抄』によりますと、本門の本尊・本門の戒壇・本門の題目の三秘は、上位概念たる一秘の正法に包括される下位概念の關係にあると知られます。したがって一秘は総相であり、三秘はその本質的屬性たる別相、すなわち形貌であるとも知られるのであります。一、三法です。このように日蓮聖人の末法に弘布すべしとされた三大秘法は、妙法の三義、寿命品の色香美味、神力別付の四句要法に全く完全に照合し、末法の時機に対応した、直接的実践性の高いものになっていることを知るのであります。

十四、『三大秘法鈔』の真偽問題

ところで神力別付の四句要法が三秘の原拠であるということを、日蓮聖人が自ら直接的に述べておられる御書は、『三大秘法鈔』しかないんです。だから『三秘鈔』が偽書であるということになりますと、別付嘱の正統性の根拠が薄弱となってしまいます。偽作論の背景には、派別意識とか国立戒壇論というものに対する嫌悪感とか、国家アレルギーというものがあります。事の戒壇論に反対することによって、『三秘鈔』を偽書として、無視してしまつてよいのか、問題だと思えます。他宗の人は言いますよ。日蓮聖人の三大秘法というのは、日蓮聖人の主観的、独断的な偏見だ、と。経のどこにそんなもん書いてあるんだ、と。しかし三秘の原拠は、寿命文底であると同時に神力別付であり、それに原拠したということを、日蓮聖人ご自身が直接的に表明されておられるのは、『三秘鈔』しかないのではないですか。だから私は、やはり『三大秘法鈔』は、現在に駆使し得るところのあらゆる科学的方法を用いて、徹底的に研究すべきだと思います。戒壇が築壇論で、それが問題ならば——本当はそんなことないのですが、もし仮に問題ならば、それこそ時機に相応した創造的解釈を加えるか、または戒壇思想というものには、それが本質的にもつと

ころの思想的意図があるでしょうから、それを、すなわちその真意を研究し受領するということが、大切になると思
います。

簡単に申しますと、例えば法華経の後五百歳説はですね、はじめの五百年とあとの五百年という、そのあとの五百
年という意味が原意ですから、これを大集経の三時五紀の、その第五の五百歳と理解することは、文上ではまちがい
ですね。しかし法華経の持つ、思想的意図、思想的真意をくみとり、それを時機に即応せしめて活かそうとするなら
ば、それは大集経の三時五紀の説を活用して、第五の五百歳と理解しなければ、法華経の真意、根本精神の力用は蘇
生しないわけでありますから、そういう真意をくみとるといふ本化の跨節の立場に立つべきであります。思想の持つ
真意をくみとるといふ方法が、やはり教学とかですね、思想研究とか、宗教の現実に対する対応とかいふ面では重要
なことであります。真意をどう理解するかということに立脚しないと、教義・信条のいろいろなもの実践化ない
し近代化ができない、宗教として近代化ができない。そして教化の実をあげるといふ、教化の学へと結実しないとい
う問題がいつまでも残ると思います。近代化といつても、それは用で、体をかえてはいけません。少しく話が横みち
にそれましたけれども、とにかく、サツダルマの三義ということは、こういう問題にまで波及する重要なものをもつ
ているということであります。

十五、方便品・寿量品の 一対相依関係

ですから、方便品を中心としてサツダルマは説かれており、しかもその三義は、寿量品で象徴的に、誰もがわかる
譬喩をもつて説かれております。そして如来神力品でまとめられて要法として付嘱されるわけです。法華経では、そ
ういうシステムができているんですね。要するに、妙法蓮華というタイトルにもとづいて、もろもろのエレメントを
集約した法華経の、その本質的で基本的な理念は何かということに観点をおくならば、そういうことがシステムと

して一貫していることを知るわけでありませぬ。ですから、私には、法華経はすね、二百年も三百年もかかって加上に加上を加えて出来あがつていったものとは思えないのです。加上したり改作したりしてゆくくらいなら、新しい経典を作成した方が何かと都合なわけでありませぬ。二百年かかったり、三百年もかかったりして法華経やその本体ができたというのは、私は全くナンセンスな考え方だと、今では思っております。

それから法華経のキー・ワードというのがございます。方便品と寿量品とを研究して解析してみましたところ、二品には共通要素というのがあることを知りました。共通要素であつて、しかも、それらが対応関係をなしていて、さらに思想的に必然性をもつた、そして二品にとつて本質的なものである、そういうキー・ワードがあるのです。私は、それはすね、三つあると思ひます。一つは仏教の基本教説であります。すなわちそれは生滅の道理です。もう一つは、思想的内容を叙述する場合の重要な媒介用語ですが、善巧方便(ウパーヤ・カーウシャルヤ)がそれです。それからもう一つはすね、二品の趣旨を指摘する指摘用語が同一であり、「随宜所説意趣」というのがそれであるということです。この三要素が、方便・寿量の二品は全く合致しているのですから、時処を大きくへだてて別人の手になつたと考へるのは不自然であります。二品では、「随宜所説意趣」という言葉が必ず前後に出てまいります。随宜所説意趣とはサンダー・バーシャという言葉ですが、それは宜しきに随つて説かれたものの、その真意という意味です。機根に應じて時と場合とに應じて説かれたところの三乗や五乗などの諸教が、随宜所説であります。諸教とは、簡単に申し上げますと、方便品では九分教などと言われています。また寿量品では、所々に八相成道を示現して入滅することを説く諸仏たちを意味します。そういう諸乗や諸仏の真意は何かと申しますと、その真意すなわち意趣は、一つは一切智慧を究竟とする一乗です。他の一つは諸仏を自己の分身とする久成の積尊です。すなわち一乗・一仏です。諸乗・諸仏が説かれたんだけど、その諸乗・諸仏の本質は源泉にして目的であるところのものは、一乗・一仏だということです。一乗は方便品で説かれ、一仏は寿量品で説かれます。要するに、教法・行法の統一を方便品で説き、教法にもとづき

行法によって到るところの証法の主体たる一仏を寿量品で説くわけです。これは、伝統法華教学でいえば、因分・果分です。しかしながら方便・寿量に共通する基本教説は、実は諸行無常の道理です。それは三法印の一つで、根柢は縁起ですが、別言いたしますと、それは「生滅の道理」ともいわれます。

方便品では、何故に如来はこの世に出現するかというふうには、生の道理にもとづいた説き方をします。如来は何故に世に出現したもうたのか、開示悟入のため、衆生をして仏知見の道に入らしめるためであると説きます。そしてそのための随宜所説、すなわち諸乗の説示は、善巧方便であるというのです。仏知見の道に入らしめ、仏智を究竟せしめるものが、随宜所説の意趣である一乗であります。それに対して、寿量品は滅の道理にもとづいた説き方をします。すなわち何故に如来は滅度に入りたもうのかというふうに説きます。そしてそれは、衆生をして渴仰せしめ、柔和質直な意にするためであり、そのことによって仏身を示現し、衆生を教化して仏道に入らしめるためであると明かします。すなわち入滅を示現するのは善巧方便であり、衆生を仏道に入らしめることが意趣であるというのでありますから、方便品の方便と意趣とに照応する関係にあります。そして、しかも一乗（行法）・一仏（証法）で、それはひとつのロゴス（＝教法）ですね。つまるところ、本化の一体三法の妙旨に帰着するわけです。

このように、基本的な対応関係を、必然的な相依関係にある方便・寿量の二品を、別な人間が別の時代に別な処で作成するのは、困難であると思いますね、私は。ひとりの人間なり、同じグループなりが、一定期間の間に、一定の思想的意図をもって制作したと見る方が、私は自然で無理がないと思います。それにですね、寿量品グループはかかなりあとにできた、五十年も百年もずっとあとにできたという考え方、その論拠はすべて、先決問題要求の誤謬を犯しているように思います。あるいは軽率な概括の虚偽をです。ですから、やはり私は、方便品と寿量品とは一対相依の関係にあるものとして作られたと考えるのであります。

十六、仏教学と宗学との出会い

ところで、法華経は妙法のニルデーシャであります。その妙法とは随宜所意趣でもあるとされています。それは法華固有の妙法の意義であるように思われます。そういったしますと、妙法とは一乗であり、久成釈尊、一仏でもあるということになります。ですから法華経の考え方は、妙法がいろいろのものを総持する上位概念の最たるものとなります。すなわち総相とか上位概念です。日蓮聖人の考え方も、総相なる妙法が上位概念となつていていると思ひます。と申しますのは、聖人は神力別付を受けているからです。神力品のサンスクリットでは、三義はですね、グナだといわれております。グナとは屬性、アトリビューションです。そういったしますと、三大秘法の本門の本尊・戒壇・題目の三つはですね、妙法に包括されるもので、その形貌なのであります。妙法が上位概念であります。三秘はその別相で、妙法に皆悉具足したものであるということになりましょう。ですから、それは、『報恩抄』をお読みになると、明解にわかりますね。すなわち「問云、天台伝教の弘通し給ざる正法ありや。答云、有。求云、何物乎。答云、三あり。末法のために仏留置給。迦葉・阿難等、馬鳴・龍樹等、天台・伝教等の弘通せさせ給はざる正法なり。求云、其形貌如何。答云、一は日本乃至一閻浮提一同に本門の教主釈尊を本尊とすべし。所謂宝塔の内の釈迦多宝・外の諸仏、竝に上行等の四菩薩脇士となるべし。二には本門の戒壇。三には日本乃至漢土月氏一閻浮提に人ごとに有智無智をきらはず、一同に他事をすてて南無妙法蓮華経と唱べし。此事いまだひろまらず。一閻浮提の内に仏滅後二千二百二十五年が間、一人も唱えず。日蓮一人南無妙法蓮華経・南無妙法蓮華経と声をしまし唱るなり」とあります。

ここでは、末法のために仏が留め置き給うところの正法とは、一には本門の本尊（＝教主釈尊）であり、二には本門の戒壇であり、三には（＝本門の題目）南無妙法蓮華経であると言われています。すなわち本門の本尊と戒壇と題

目とは、いずれも正法であるというのです。コンテクストを形式論理の上から見るならば、正法は本尊・戒壇・題目の三に対して、それらを包括する上位概念 (Superordinate concept) の関係にあり、本尊・戒壇・題目の三は正法に対して包括される下位概念 (Subordinate concept) の関係にあるということができましよう。また三秘の内容が正法の三形貌でもありますから、三秘は正法の形貌でもあるわけです。正法の形貌が本門の本尊・戒壇・題目であるというのは、この三が正法にとって必要欠くべからざる性質として、本質的な属性ないし形相であることを意味するとも解せられます。要するに、正法とは、本門の本尊・戒壇・題目を本質的な属性ないしは形相とする主体としての真なる法、ブフータ・ダルマなのであり、本尊・戒壇・題目は、唯一の正法そのものの異なる具体的表頭でもあるということになります。法華經における正法の三義と、『報恩抄』での正法の三形貌たる三秘との、このような根本的な構造に着目致しますと、そこには、宗旨の三秘に関する諸種の議論、それから本尊論、すなわち大曼荼羅本尊と一尊四士本尊との勝俗論争とでもいうべきものなどにも、決定的な解決を与えうる学的な観点と方法とを示唆するものがあるように思われます。要するに、正法の三義は正法のグナ (≡功德) であり、三秘は共に正法であり、正法の形貌であり、形貌ある正法であるということ、これがポイントであると存じます。

私の意図する仏教学と宗学との出会いと連結は、このように本化、別頭、の一体三法の妙旨が明証せられるところにあるのであります。

十七、今後の課題

以上のようなことを考えますとですね、私は、伝統的な古典教学とか日蓮聖人の法華經に対する御理解とかいうものをですね、法華經の本来の法華經自身のめざす内容というものに対する広い理解と深い洞察とにもとづいたものであると思うんであります。近代の仏教学がですね、サイエンティフィックだ、科学的だといってやってきた多くのこ

とが、あるいは意外と、砂場の樓閣でしかなかったのではないかというふうに反省させられるであります。しかしまた、そういう積分的な経験を経てですね、そういう努力を経たあとに真摯にして訓練された省察が加えられて、初めて安心して本来のものへ帰結し、自信をもつて本当の立場に復帰することができると思っています。

これからは、認識プラス理解を、熟知プラス洞察を、そして論理実証と哲学的思考を、信による積分的経験の充実に共に総合してゆくような、本化、跨節の学的態度が達成されてゆかねばなるまいと、私は愚考します。そして法華經の固有の核実・サーラが把握され理解される、そういう研究の時期を迎えなければならぬとも思います。そういうふうにしておる次第でございます。

直接、方便品と寿命品との同時成立につきましては、勝呂信静先生が顕正の立場から明証されることと、大いに期待いたしております。で、私は、徐々に従来の諸研究に対する解説や批評、そして批判を『大崎学報』に発表してまいりたいと思っております。仮説をいづれ公表させて頂きたいとも希望しておるわけでもあります。ご清聴、感謝いたします。

従来の諸研究の概要と批評ないし解説

- (1) ビュルヌフ説 (長行先行偈頌次集説)
- (2) ケルン説 (偈頌原形長行後加説・二十一品古形六品後分説)
- (3) 常盤説 (前二十一品中十品二十一段落・方便乃至人記品二十一次説)
- (4) 松本説 (長偈具備本体説・二十一品原形・六品後世添加説)
- (5) 木村説 (一經三段構成説)
- (6) 宇井説 (原形二十一品説)

- (7) 和辻説 (作品構造論・短期成立可能説)
- (8) 本田説 (二十一品原始分・六品後分説)
- (9) 布施説 (三類構成四期成立説)
- (10) 山川説 (二処三會構想成形態説・説相対応寿量品中心説)
- (11) 塩田説 (三段三期成立説・宝塔品承前起後説)
- (12) 土田説 (偈文に關する原語學的考察)
- (13) 吉田説 (原形懷疑説・群品集成原形説)
- (14) 渡辺説 (勝天王般若經・首楞嚴三昧經先行説)
- (15) 鈴木説 (古層新層原始分・六品附加分説)
- (16) 横超説 (原始八品・増補余品説)
- (17) 紀野説 (根本抽出仮定説・中核部分原始法華説・三類構成説)
- (18) 岩本説 (四期成立説)
- (19) 田村説 (三類三期成立説)
- (20) 荻谷説 (原初的法華經二十一品説・囑累什訳經中移行論)
- (21) 渡辺説 (法華經元來法師語物説)
- (22) 平川説 (一定期成立過程説)
- (23) 勝呂説 (法華經同時成立説)