

第二節 三界火宅の譬喩

「譬喩品」に説かれる「三界火宅の譬喩」は、「三界火宅」と現象世界の実体を譬喩で説き、また、その三界から衆生を救う方便の三車すなわち三乗と、大白牛車すなわち一仏乗との関わりを譬喩を通して説明する。⁽¹⁾しかし、角度を変えてこの譬喩を読むと、「仏の子」が浮かび上がった⁽¹⁾。

譬喩は次のように締めくくられている。

舍利弗よ、如来応供正遍知もまたそのようである。……またかれらすべてが実に自分の子供であると知っていて、ただ仏乗によってそれら衆生を完全に滅度せしめるのである。

……如来の完全な滅度によって、大般涅槃によって、それらすべての衆生を、完全に滅度せしめるのである。…

……evam eva Śāriputra tathāgato 'py arhan samyak-saṃbuddho……sarve cāite namāiva putrā iti jñātvā buddha-yānenāiva tām sattvān parinirvāpayaṇi / ……

……sarvāṃś ca tām sattvāṃś tathāgata-parinirvāṇena mahā-parinirvāṇena parinirvāpayaṇi / …… (KN 81. 9; 13; 14)

(如来亦復如是、爲一切衆生之父、……是諸衆生、皆是我子、等與大乘、(不令有人、獨得滅度)、皆以如来滅度、而滅度之。大九、一三六。P 38 a 7, N 81. 9)

つまり、舍利弗や一部の仏弟子に限らず、一切衆生が「仏の子」であると、ここで明示される。

ところで、父と子になぞらえて仏と衆生の関係が説かれるということ自体、経を読む者の感性に訴える有効な手法であると言えるが、それ以上に、この譬喩全体の構成と内容に、そうした手法が駆使されていることに注目したい。

今、大きなその家には火が燃え盛っている。しかし、その中にいる子供たちは遊びに興じて、火の燃えるのも意に介さない。しかも、その家の内部の状況はと言うと、実に言語に絶するものがある。……

この記述は、長行では簡単であるが、偈の説き様は実に詳しく、独特の描写がなされていると言えるであろう。それは二十三偈にわたって述べられる。長文であるが、長文を費やすことに経の意図が窺われるので、ここで全文を引用する。

たとえば、ある人の老朽化して、大きいガタのきた家がある。高殿は壊れ、柱も根元が腐っている。 (39)

窓、涼房は一部が壊れ、壁やしきりの漆喰はちらばり、欄楯は老朽してはずれそうだし、草屋根はいたるところ落ちこんでいる。 (40)

五百以上の命あるものがそこには住んでいて、多くの小部屋があり、汚物が満ち見るも汚らしい。 (41)

そこではすべての梁が傾き、石壁や塀もまた崩れ落ちている。そこには幾拘胝もの鶯が、また鳩や梟、その他の鳥も棲む。 (42)

強い猛毒の恐ろしい毒蛇が、そこにはそここにおいて、様々な蠍とか鼠といったそんな最悪の生き物の棲処である。 (43)

そこにもここにも怪しげなものがいて、大小便で手のほどこしようもない。蛆、蟻、螢がうじゃうじゃおり、犬や野干が吠える。 (44)

そこには兇暴な狼がいて、人の死屍を貪り食っている。そいつらが出て行くのを待ちかまえて、犬や野干が群がり住む。(45)

それら力の弱いのは常に飢えており、あちこちで嚼みあい争いあいながら叫声をあげる。その家の物妻さはこんなふうなのだ。(46)

まさにルドラ神のように兇暴な夜又たちも、人の死屍を引き裂きながら棲む。百足、毒蛇、猛獣が、そこにはあちこちに棲みついて、(47)

巢を作ってあちこちで仔を生み落とす。生み落としても生み落としても、それらをかの夜又どもがあとからあとから食い尽くす。(48)

他の生きものを喰って腹いっぱいになったそのルドラ神のように兇暴な夜又たちは、他の生きものの肉ではきれそうになった体で、今度はそこで猛烈なケンカを始める。(49)

その崩れた部屋には、残酷でルドラ神のように兇暴な心のクンバーンダ鬼が棲みついており、小さい中位の大きい(一ヴィタステイ、一ハスタ、二ハスタの)が匍いまわっている。(50)

そいつらはそこで、犬の足をつかまえて地べたで仰向けにし、頸を締めて脅し苦しめて楽しむ。(51)

また、裸で色黒の瘦せて背の高い、大きな亡霊も棲みついており、飢えていて食物をあさりつつそこで悲嘆の声をあげる。(52)

あるいは針のような口、あるいは牛のような顔、人間の大きさのもの、また犬の大きさのもの。飢えに悩まされて髪ふりみだし声をあげる。(53)

またその時、それら夜又亡霊ピシャーチャカといった飢えたものどもは、食物を求めてずっと窓や孔から四方を

窺っている。(54)

大きく高くそびえていても、たいそうガタがきて、老朽化し弱ってしまいみすばらしい。その、このように恐ろしい家が一人の人の持ち物であったとする。(55)

そして、その人は家の外にいたとする。そして、突然、周囲四方に幾千の焰が燃え上がり、その家に火がついたとする。(56)

火に熱せられた竹や木が、同じように燃え上がった柱や壁が、激しく非常に恐ろしい音をたて、夜又や亡霊どもが叫声をあげる。(57)

幾百もの鷲は焰に焼かれ、クンバーンダ鬼どもは顔を焼かれて歩きまわり、そこらじゅうに幾百もの猛獣が焼かれながら吼え叫ぶ。(58)

不運な多くのピシャーチャカが、火に焼かれてそこをうろつき、焼かれながら互いに他のものを牙で切り裂き、血を流す。(59)

もう狼たちは死んでしまい、生きているものは互いに喰い合う。大便が焼けてイヤな臭いがある。四方にただよう。(60)

百足が逃げだし、そいつらをクンバーンダ鬼どもが食い尽くす。髪が焼けてしまった亡霊が飢えと焦熱に苦しんでうろつきまわる。(61)

yathā hi puruṣasya bhaved agāraṃ jīṛṇaṃ mahantaṃ ca sudurbalaṃ ca /

viśīṛṇa prāsādu tathā bhaveta stambhās ca mūleṣu bhaveyu pūṭikāḥ // 39 //

gavākṣa-harmyā gaditāika-deśā viśīṛṇa kuḍyaṃ kaṭa lepanaṃ ca /

jñṛṇu pravṛddhōddhṛta-vedikam ca tṛṇa-cchadamṅ sarvata opatantam // 40 //
 śatāna pañcāna anūnakānāṅ āvāsu so tatra bhaveta prāṇinām /
 bahūni cā niṣkṛta-saṅkṛtāni uccāra-pūṛṇāni jugupsitāni // 41 //
 gopānasi viḡaḡḡita tatra sarvā kuḡḡyā ca bhitiś ca tathāiva sṛstāh /
 gr̥dhṛtāṅṅa koṡyo nivasanti tatra pārāvatiōlūka tathā 'nyā-pakṣiṅṅaḡ // 42 //
 āśivīśā dāruṅṅa tatra santi dēśa-pradēśēsu mahā-viśōgrāḡ /
 vicitrikā viścika mūśikāś ca etāna āvāsu suduṣṡta-prāṅṅinām // 43 //
 dēśe ca dēśe amanuṣya bhūyo uccāra-prastrāva-vināśitam ca /
 kṛmi-kṛta-khadvyotaka-pūritam ca śvabhīḡ śṛḡḡalāiś ca nināditam ca // 44 //
 bheruṅḡḡakā dāruṅṅa tatra santi manuṣya-kunḡapāni ca bhakṣayantaḡ /
 teṣāṅ ca niryāṅṅu pratīkṣamāṅṅāḡ śvānāḡ śṛḡḡalāiś ca vasanty aneke // 45 //
 te durbalā nitya kṣudhābhībhūtā dēśēsu dēśēsu vikhādamaṅṅāḡ /
 kalaham karontāś ca ninādayanti subhairavam tad gr̥ham eva-rūpam // 46 //
 suraudra-citā pi vasanti yakṣā manuṣya-kunḡapāni vikādḡḡhamāṅṅāḡ /
 dēśēsu dēśēsu vasanti tatra śatā-padi gonasakāś ca vyādḡḡāḡ // 47 //
 dēśēsu dēśēsu ca niḡkṣipanti te potakāny ālayanāni kṛtvā /
 nyastāni nyastāni ca tāni teṣāṅ te yakṣa bhūyo paribhakṣayanti // 48 //
 yadā ca te yakṣa bhavanti tṛptāḡ para-sattva khādīva suraudra-cittāḡ /

para-sattva-māṅṅsaiḡ paritypta-gārāḡ kalaham tadā tatra karonti tivram // 49 //
 vidhvasta-leneṣu vasanti tatra kumbhāṅḡḡakā dāruṅṅa-raudra-cittāḡ /
 vitasti-māṅṅtrās tatha hasta-māṅṅtrā dvi-hasta-māṅṅtrās c' annucaṅkramanti // 50 //
 te cāpi śvānān pariḡḡḡḡya pādair uttānakān kṛtvā tathāiva bhūmau /
 gr̥ivāsu cōḡpṛḡḡya vibhartesyanto vāḡbādḡḡayantaś ca ramanti tatra // 51 //
 nānāś ca kṛṣṅḡāś ca tathāiva durbalā uccā mahantāś ca vasanti pretāḡ /
 jḡḡhatsitā bhojāna māṅḡgamāṅṅā āṛta-svaram kṛandiṣu tatra tatra // 52 //
 sūci-mukhā goṅṅa-mukhāś ca ke-ci manuṣya-māṅṅtrās tatha śvāna-māṅṅtrāḡ /
 prakṛṅṅa-keśāś ca karonti śābdam āhāra-tṛṣṅḡā-paridāhyamāṅṅāḡ // 53 //
 catur-dīśam cātra vilokayanti gavākṣa-ullokanakehi nityam /
 te yakṣa-pretāś ca piśācakaś ca gr̥ḡḡḡtrās ca āhāra gaveśamāṅṅāḡ // 54 //
 etādṛśam bhairavu tad gr̥ḡḡam bhavet mahantam uccam ca sudurbalam ca /
 vijarjaram durbalam itvaram ca puruṣasya ekasya pariḡḡraḡam bhavet // 55 //
 sa ca bāḡḡyataḡ syāt puraṣo gr̥ḡḡasya niveśanaṅ tac ca bhavet pradīptam /
 sahasā samantena catur-dīśam ca jvalā-sahasraiḡ paridīpyamānam // 56 //
 vaṅṅśāś ca dārūṅṅi ca agni-tāpītāḡ karonti śābdam gurukam subhairavam /
 pradīpta stambhāś ca tathāiva bhittayo yakṣāś ca pretāś ca mucanti nādam // 57 //
 jalūśītā gr̥ḡḡḡra-śātāś ca bhūyāḡ kumbhāṅḡḡakāḡ ploṣṡta-mukhā bhramanti /

samantato vyāḍa-śatās ca tatra nadanti krośanti ca dahyamānāḥ // 58 //
 piśacakās tatra bahū bhramanti santāpitā agniṇa manda-puṇyāḥ /
 dantehi pāṭiva te anyam-anyam rudhiraṇa siṅcanti ca dahyamānāḥ // 59 //
 bhervudakā kāla-gatās ca tatra khādanti satvās ca te anyam-anyam /
 uccāra dahvaty amanojña-gandhaḥ pravāyate loki catur-dīśāsu // 60 //
 śatā-padyo prapalāyamanāḥ kumbhāṇḍakās tāḥ paribhakṣayanti /
 pradipta-keśās ca bhramanti pretāḥ ksudhāya dāhena ca dahyamānāḥ // 61 //
 (WT 76.26~80.12, KN 82.12~86.2)

(39)譬如長者 有一大宅 其宅久故 而復頓弊 堂舍高危 柱根摧朽 (40+42前)梁棟傾斜 其陛頽毀 牆壁圯坼 泥塗褻落 覆苫亂墜 椽栿差脫 周障屈曲 (41)雜穢充遍 有五百人 止住其中 (42後)鴛鴦鷓鴣 烏鴉鳩鴿 (43)蜈蚣蝮蠍 蜈蚣蝮 守宮百足 鼯狸鼯鼠 諸惡蟲輩 交橫馳走 (44)屎尿臭處 不淨流溢 螻蛄諸蟲 而集其上 狐狼野干 (45)咀嚼踐蹋 齧齧死屍 骨肉狼藉 由是群狗 競來(46)搏撮 飢羸惴惴 處處求食 鬪爭撻擊 噓訛啤吠 其舍恐怖 變狀如是 (47)處處皆有 魑魅魍魎 夜叉惡鬼 食噉人肉 毒蟲之屬 諸惡禽獸 (48)孚乳產生 各自藏護 夜叉競來 爭取食之 (49)食之既飽 惡心轉熾 鬪爭之聲 甚可怖畏 (50)鳩槃荼鬼 蹲踞土墀 或時離地 一尺二尺 往返遊行 (51)縱逸嬉戲 捉狗兩足 撲合失聲 以脚加頸 怖狗自樂 (52)復有諸鬼 其身長大 裸形黑瘦 常住其中 發大惡聲 叫呼求食 (53)復有諸鬼 其咽如針 復有諸鬼 首如牛頭 或食人肉 或復噉狗 頭髮蓬亂 殘害兇險 飢渴所逼 叫喚馳走 (54)夜叉餓鬼 諸惡鳥獸 飢急四向 窺看窓牖 (55)如是諸難 恐畏無量 是朽故宅 屬于一人 (56)其人近出 未久之間 於後宅舍 忽然火起 四面一時 其炎俱熾 (57)棟梁椽柱 爆聲震裂 摧折墮落 牆壁崩倒 諸鬼神等 揚聲大叫 (58)鷓鴣諸鳥 鳩槃荼等 周章惶怖 不能自出 惡獸毒蟲 藏竄孔穴 (59)毘舍闍鬼 亦住其中 薄福德故 爲火所逼 共相殘害 飲血噉肉 (60)野干之屬 竝已前死 諸大惡獸 競來食噉 臭烟燔燔 四面充塞 (61)蜈蚣蝮蛇 毒蛇之類 爲火所燒 爭走出穴 鳩槃荼鬼 隨取而食 又

諸餓鬼 頭上火燃 飢渴熱惱 周章悶走。(大九、一三下、一四上中。P.39a3~40a6, N.82.12~86.2)

以上、いわゆる魑魅魍魎の横行する様を、縷々、延々と述べて余すところがない。読む者の心を嫌悪感で満たさずにはおかないものであると言えよう。

しかも、読む者が文意を理解するといった形ではなく、感覚的に、いわばうんざりさせられたところで、経は火宅に遊ぶ子供たちを評して、

幼稚で無知だからこそ、彼らは遊びに酔って楽しんでるのだ。

ramanti te kridanaka-pramatā yathā 'pi balā avijāmanāḥ // 63 // (KN 86.6)

(稚小無知 歡樂樂著 大九、一四中。P.40a7, N.86.6)

と言っているのである。

譬喩は現象世界の実体をこの火宅に喩えているわけであるが、ここでより重要なことは、子供に託して衆生のあり方を示唆しているという点であろう。そして、経を読む者は、自分もその一人である「衆生」について、二つのことを認識せざるを得ない。すなわち、第一は「衆生」は「子供ゆえに」本当のことがわからない状態であるということである。第二は「大人になっていない」子供である衆生と、既に「大人になった」状態である「仏」という認識である。

(一) 三界火宅の譬喩は、古来、『法華経』の一乗の立場を示すものとして注目されてきた。特に中国で、大白牛車を三車中の牛車とは異なるものと考え、「四車家」と同じと見る。「三車家」の説が対立した。横超『法華経序説』四三頁、紀野『法華経の探求』一五七頁以降。この点に触れる最近の論文としては、

中村瑞隆「一乗思想解釈の展開」(望月敏厚編『近代日本の法華仏教』)

丸山孝雄「法華七喻解釈の展開」(中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』)がある。

本論の角度からの検討を通して見ると、『法華経』は対立する他の大乘（菩薩乗）を意識し、それに対する『法華経』の立場の優越性を主張していることは明らかで、いわゆる四車家の理解が妥当であることがわかる。

平川博士は「開三頭一の背景とその形成」（中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』）で、この点に言及されている。博士は、「譬喩品」に言う「三乗」とその三乗それぞれの呼称を、まず検討され、特に諸本のそれぞれの個所で、菩薩乗、大乘、仏乗、如来乗と呼称に異同のあることを指摘され、「三乗の名称については、現在の法華経の諸資料では確定できない。これは、三乗の中の菩薩乗と一乗とを、同じと見るか別と見るかの問題とも関係がある」と述べておられる。そして、譬喩との関わりで説かれる三乗それぞれの経による規定を検討され、最後に次のように論じられる。

「法華経で『三乗は方便である』と言って、批判される菩薩乗は何であったであろうか。声聞乗と独覺乗については、すでに見てきた如くであるが、菩薩乗についてはなお考察する余地がある。さきの譬喩品の三車と三乗の説明において、三車の一である牛車と、屋外で長者が子供達に与えた大白牛車とが同じであると見れば、三乗の一である菩薩乗が、そのまま法華の一乗となるから、菩薩乗について特に吟味する必要はなくなる。

しかし法華経が、自己の説く一乗を、それ以前の菩薩乗と大乘と全く同じであると見ていたのではなからう。同じと見たのでは、方便を捨てて真実を明すという意味も無意味になるし、法華経全体の説相から見ても、自己の説く一乗が、他の大乘仏教よりすぐれていると考えていたことは否定できない。安楽行品にも、他の菩薩乗に属する人びとを、劣った菩薩乗であるとして呵責していたことは、すでに示した如くである。そして譬喩品の説相を見ても、三車の一としての牛車は単なる牛車であるが、長者が後から与えた大白牛車は、七宝で飾られ、外見がすばらしい大きな車であり、手摺りがついており、鈴の綱がつけられ、傘蓋や幡で飾られ、真珠や宝珠の綱でおおわれ、その他、立派な飾りのある立派な車である。そして毛も純白で、肥っており、力があり、風のように早く走る牛である。すなわちこの大白牛車は、三車の中の牛車よりもすぐれた車として示されている。

したがって全体として見るならば、法華経の示す一乗仏教は、それ以前の菩薩乗より優れているという認識が、法華経の作者にあったと見てよからう。それならば、法華経の方便品や譬喩品が成立する前に、どれ程の大乘経典があったであろうか。おそらくそれらの大乘経典の菩薩乗を批判して、法華経の一乗仏教が主張せられたであろうからである。しかし、この問題も、現在としては決定できない。……しかし法華で主張されている『一乗』は、上に見てきた如く広い立場

であり、声聞種性の決定した阿羅漢ですらも、一乗に転向して、成仏の道に進むことを可能にする原理を持っている仏教である。……そのような立場で、部派仏教で説いていた仏菩提・仏乗の思想をも包摂し、その用語をも採り入れて、仏乗と三乗を止揚した一乗とを一つにした広い立場を明らかにしたのが、法華経の一乗思想であると言っている。

(c) KN. / *jirṇa-pravṛddham dhuta-vedikam* // 40 //; *bahūni ca* // 41 //; *kudṛās ca* // 42 //; *dese pradēṣu* // 43 //; *pūṭikam ca* // 44 //; *kuṇapāni vibhaksayantah* / 45 //; *cōṭṭiḍya viṇasayanto vyāyāsantaś ca* // 51 //; *samlūṣitā gṛdhra-sātās ca* // 58 //; WT. *nyasāni-nyasāni ca* // 48 //; *tiṣṇā peridhyanānāḥ* // 53 //; *jvalūṣitā gṛdhra* // 58 // (cf. Edg. BHS. Gr. 4. 31, Diet. p. 239 b *jaluṣita s.v.*); *pāṭiva ti anyam* // 59 //; *ca ti anyam* // 60 // (cf. Edg. BHS. Gr. 3. 64)

第三節 長者窮子の譬喩

次に、「譬喩品」につづく、『法華経』第四章、「信解品」の「長者窮子の譬喩」を検討する。

この譬喩は『法華経』の説法に触れた舍利弗以外の長老の声聞たちによって語られる。そして、この譬喩を通して、「仏の子」についての今一つ別の側面が明らかにされているということが言えるのである。それは、「仏の子」とは「仏の子」のような者という意味ではなく、仏の実の子を意味するのであるということである。

ところで経は羅睺羅を釈尊が太子の時の長子であると説き、一方で「仏の子」については舍利弗をして「仏の口より生じ、法より化生し、仏法の分を得」たものであると語らせている。それでいて、今ここで「仏の子」は仏の実の子を意味するというのは矛盾であると言われるかもしれない。あるいは表現のすり替えだと言われるかもしれない。

らうか。「譬喩品」の「三界火宅の譬喩」では、分別ある大人に対して「幼さ」が描かれたのに対し、同じ「子供」ということでも、ここでは「親子の間柄での子供」という意味での「子供」が説かれ、読む者に「仏の子」としての自覚を促している。「仏の本当の子供」であることに気づけと迫っているのである。「仏の本当の子供」とは、すなわち如来の智慧の相続者 *tathagata-jñāna-dayada* のことである。そのことを、このような形で説くところに、『法華経』の個性が発揮されていると言えるであろう。

(一) KN 101. 11~108. 15, 大九 一六中~一七中。P 45 b 8~49 a 6, N 101. 11~108. 13; vv. 3~35, KN 111. 1~115. 12, 一七下~一八中。P 50 a 8~52 a 3, N 111. 1~115. 12.

長者鷄子の譬喩は、なお、カースト制度、貨幣経済との関わりから注目されている。

池田澄達博士は「法華経長者鷄子の譬喩に就いて」(『印度哲学と仏教の諸問題——宇井伯寿博士遺曆記念論文集——』岩波書店、昭和二十六年)で、この譬喩が「四姓制度に反する、点に注目され、Fickが *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit* に本生経類の研究から、「元來吠舍と同じ意味で、一定の大衆を言ひあらはしてゐる語は *gahapati* であるが、血統も富に依つて他と異なる土地所有者或は商主である。……富んで名聲ある *gahapati* は王宮に於つて……王には缺くべからざる者であつた」と論じているのを紹介される。そして、

「Fick が長者を説明してゐる所は、本生経に據つたものであるが、法華経にいふ所と殆んど異つてゐない。これなら長者に婆羅門・刹帝利が属従し、また臨終に國王・婆羅門・刹帝利を集めても更に不思議はない」と論じられる。しかし、Fick が同書の *gahapati* が金を貸し利息を得ている文のないことを述べる点で、Hopkins が *The social and military Position of the ruling Caste in ancient India* に「もと金貸業はアリヤンに不適当なものと看做されてゐたが、次第に正當視されるやうになつたといふてゐる」にもかかわらず、「此所には脚註もなく、其出所も示してゐないから、印度社會史の一部面を記されたものであらう」として、インド本土以外の地で成立したものと見られる。また、

「長者の子鷄子がながく此賤業に従つてゐたのを、徐々とはいへ俗にいふ足を洗はせ、また父が子に近づく爲めにこれ

(拙注、糞、塵土)を手にしたといふは、これも亦法華が四姓制度の八釜しくない地方に成立したことを證するに充分であらう」として、

「故小野玄妙博士が大乗経の成立を健駄邏の地方に歸してゐられるのに、私は賛意を表する」と論じられる。結論として、「斯の如く私は法華は勿論大抵の大乗経典を印度の中央を遠く離れた地方で成立したものと見れば、大きな誤はないと信する」

とされ、附記として、小野玄妙博士の『佛教の美術と歴史』四七頁から、

「同じ月氏の領土といっても、それは邊域では無く寧ろその當時の文化の中心圏内である健駄邏附近又は迦畢試附近であつたものと推察」等の文を引いておられる。

中村元博士は、「インド社会より見たる法華経」(金倉圓照編『法華経の成立と展開』)で、次のように論じておられる。「少なくとも碑文、貨幣などによって見る限り、仏教徒ならびにジャイナ教徒の間では、カーストの制度は行われていなかったのである。このことは『法華経』についても確められる。『法華経』は明らかに当時の社会階級に言及しているが、バラモン法典の定める四姓には(のちに成立したサンスクリット文の散文の部分以外には)言及していないようである。そうして西紀前一五〇年から西紀後二五〇年までの間には、異なつた諸カーストの間の結婚が事実上行われていた。」

また、中村元博士は、かつて「大乘経典の成立年代」(宮本正尊編『大乘佛教の成立史的研究』三省堂、昭和二十九年、附録一)で、『法華経』の成立年代を論じる際に、長者鷄子の譬喩を取り上げ、次のように述べておられる。

『法華経』の信解品に長者鷄子の譬喩があるが、金融を行つて、利息をとつてゐた(一)出入息利乃遍他國、商估賈客亦甚衆多(二)或る偉大な長者の臨終のさまを叙して、

『臨終時二而命三其子、辣ニ(拙注、并、大九、一七中)會親族、國王大臣、刹帝利居士皆悉已集』(大正九卷一七中なお八〇下、一五〇上)といふ。ひとり豪富であるにとどまらず國王王らを畏怖驅使せしめるやうな資本家の像は、非常に貨幣經濟の進展した時代でなければ現れて來ない。ところでインドの貨幣經濟は、既に考察したやうに、ウェーマ・カドフィース(約西紀三七年以後)の時代に於いて急激に發展した。故に法華経成立年代の上限は約西紀四〇年であると考へられる。なお、『インド古代史』上、選集第五卷(春秋社、昭和三十八年)

紀野一義博士は『法華経の探求』(平楽寺書店、昭和四十四年)で、次のように言われる。

「資本の蓄積をし、利息金融を行ない、農業・貿易に手を延ばし、私の用件で、国王、大臣を私邸に呼びよせるような大富豪の姿は、貨幣経済が相当高度に発達した時代を思わせるのであるが、インドの貨幣経済がそのような発展を遂げたのは、クシャーナ王朝のウエーマ・カドフィヤス王 (Wema Kadphytes 約紀元三十七年以後) の時代であるから、この章の背景になっている時代は早くとも紀元四〇年、実際にはもっと後であろうと考えられるのである。」

第三章第四節注(一)参照。

(2) 高崎直道博士は『如来蔵思想の形成』で、

「ここで重要なことは、△仏子▽を『如来の智慧の相続人』(tathāgatajānādāyāda) と呼び、『汝等は将来、如来の智慧の宝庫たるべし』と言いつ、あるいはまた、△仏子▽である故に、△一切智性▽という宝を得た、と言わせていることである。しかも、それを今まで知りもせず、知ろうともしなかったが、ただ如来のみは御存知であった、ということ合せて考えると、これは正しく、『華嚴経・性起品』で、如来がその『無礙の智』によって、

sarvāṇi ca tāni satvācittasantānāny api tathāgatajānanapramāṇāni / arha ca punah samjñāgrāhavimbaddhā na jānanti na prajānanti nānubhavanti na sāksātkurvanī tathāgatajānam / (Q. in Ratnagotravibhāga 23. 15~24. 1) と觀察するところと同いことを、衆生の方の自覚において言わせているものと言えよう。おそろしく、概念の系譜において、『法華経』のこの△如来智の宝庫▽は、『華嚴経・性起品』や『如来蔵経』の先駆的なものと考えてよいであろう。」(四四一頁)と、この個所について論じられる。

なお、相続者・dayāda については本章第一節注(5)参照。

第四節 仏の子の成長

さて、二つの譬喩を通して、今一つ注目すべき点は、この二つの譬喩が「子供は成長するものである」という側面

を読む者に感じとらせるように組み立てられていることである。「譬喩品」における「幼い」ゆえにということはそのまま成長すればそこから抜け出せるという感覚を併せ持つものである。「信解品」の「すぐにわからせることができなくても、永年訓育すれば可能である」という譬喩の組み立てもまた然りである。「仏の子」とは、いづれ仏になる存在のことなのである。キリスト教で言われる、被創造物から見た創造主「父なる神」とはまったく発想を異にするものなのである。

「仏の子」が仏に成るといふことは、事実「方便品」の偈の段階で述べられるところである。すなわち、第六十八偈では、

そして、修行を満たして、仏の子は未来の世でジナと成るだろう。

caryāṇi ca yo pūriya buddha-putro anāgate dhvāni jino bhaviṣyati // 68 // (KN 48. 12; KN p. 491 Errata)

(佛子行道已 來世得作佛 大九、八中。P. 23 b7, N. 48. 12)

とある。また童児が戯れに砂で仏塔を造るだけでも已に仏道を成じた等と述べた後、第百偈では、衆生の誰ひとりとして、かの諸仏の法を聞き、仏と成らぬ者はいない。

eko 'pi sattvo na kadāci teṣāṃ śrūtvāna dharmāṇaṃ na bhaveya buddhaḥ / // 100 // (KN 53. 3; Edg. BHS.

Gr. 29. 28)

(普欲令衆生 亦同得此道 大九、九中。P. 25 b3, N. 53. 3)

と説く。これは無一不成仏を説く「方便品」の主張を端的に語る個所であるが、同時に、一切衆生が「仏の子」であると明かす「譬喩品」の展開を踏まえれば、仏の子の成仏を示唆する言葉ともなるであろう。さらに「方便品」の偈は釈尊成道後の事蹟に触れるのであるが、そこで、

このような仏の子たちを見て、汝の疑いもはれたであろう。この千二百人の無漏の者たちは、すべてこの世で仏と成るであろう。

saṃdīśya cātiārīśa-buddha-putramis tavāpi kaṅkṣā vyapanīta bhesyati /

ye cā śata dvadāś' ime anāśrava buddha bhaviṣyanti' imi lokī sarve // 133 // (KN 57.11)

(菩薩聞是法 疑網皆已除 千二百羅漢 悉亦當作佛 大九・一〇上。P.27 a7, N.57.11)

と説く。これは長行に説く阿若憍陳如などに当たり、ここでは声聞の仏弟子でこの経説法の場合に加わっている者を、仏の子と呼んでいるわけである。舍利弗以下の声聞に対する授記の展開に繋がる内容ではあるが、これもまた、仏の子の成仏を示唆する点に変わりはない。

このように、すべての人の成仏という主張をかかげる「方便品」の段階で、「仏の子」が言われ、その成仏が説かれているのである。しかし、既に論じたように、「譬喩品」「信解品」の譬喩を通しての訴えかけが、「仏の子」という発想を提示することの意味を、より明確にしていると言えらるであろう。

悉有仏性は後に大乘で広く説かれる思想であるが、『法華経』にはその言葉自体はない。

しかし、以上に見たように、一切衆生が仏と断絶のない存在であることを、読む者の感性に訴える形で自覚させる『法華経』の姿勢は、既に悉有仏性の思想を含むものであると同時に、仏に価値を認める者に、その仏に成れる可能性を自分にも自覚させるものであると言えらるであろう。

以上、「仏の子」という発想について、その特色を検討した。「仏の子」という発想は、「方便品」「譬喩品」「信解品」という経初の部分で、仏とその仏の説く経を読む者との関係を、人間の感性を通して知らしめる重要な役割を果たしていると言えよう。

ところで、この「仏の子」の発想が、後に提示される重要な教説と関わって、大きな役割を果たすことも見逃せない。『見宝塔品』には、

この経を受持する者は、重荷を担う世の師の子であり、淳善の地に達している。

dhurā-vāhās' ca so bhoī loka-nāthāna aurasaḥ /

dānta-bhūminī anuprāpāḥ sūtraṃ dhāreti yo idaṃ // 39 // (KN 256.1)

(能於來世 讀持此經 是真佛子 住淳善地 大九・三四中。P.110 a8, N.256.1)

とある。この経文は、後に論じる「法師」と「仏の子」の発想を一体化させるものである。誰でも法師たり得るということを、「仏の子」の発想が感性に訴える面から、裏つけているということが言えらるであろう。

また、第十五章(または十六章)「如来寿量品」では、仏寿の無量であることが説かれ、その仏は狂子である衆生を治せんとする父であると述べられている。^(a)この子と父との関わりも、当然、『法華経』前半に説かれる「仏の子」の発想を前提として、読む者に受け取られると言えらるであろう。

最後に、「譬喩品」では、舍利弗が「仏の子」である自覚を述べたことをうけて、釈尊が授記を与えたのであった。『法華経』では、この舍利弗への授記に始まり、滅後の一切衆生にまで授記思想が展開している。授記思想については、次に論じることとするが、ここでは、ここに論じた「仏の子」という発想をうけて授記が説かれるという構成の妙について指摘しておきたいと思う。

将来、仏に成るといふ釈尊による具体的な予言が、それ自体、読む者に強く働きかける力を持つものであることは間違いない。しかし、「仏の子」の発想が前提となっていることが、授記を、より自然に、読む者に納得させる力となっていることも、否めない事実であらう。これもまた『法華経』の「善巧方便」と言えらると思うのである。

(1) 平川彰博士は「法華經における『一乗』の意味」(金倉圓照編『法華經の成立と展開』)で、次のように論じられる。「譬喩品以下では、声聞の成仏が説かれるが、このことは、菩薩乘に発心する人だけでなく、他の人にも成仏の可能性があることを示すものである。これは、換言すれば、すべての人に「仏性」があることを意味するものと考えてよい。しかし『悉有仏性』は、大乘の涅槃經に至って明瞭に説かれるのであり、法華經にはまだこのことは説かれていない。」しかし、横超慧日博士(『法華思想』一三七頁)の

「法華經では皆当作仏というだけでとりたてて仏性を論じているわけではないのである。したがって、これを以って潜在的な仏性論と見るならば、いさゝか早計に過ぎると思う」という見解もある。

高崎直道博士は『如来藏思想の形成』(春秋社、昭和四十九年)で、方便品の偈を検討され、第百三偈に、第百偈の「衆生の誰ひとりとして、かの諸仏の法を聞き、仏とならぬ者はいない」からの流れで、*dharma-sūtri, dharm-ānyāmatā* をなると説かれる点について、

「この *'dharmaśhīta'*、*'dharmaniyāmatā'* は、もと、原始經典において、 \wedge 縁起 \vee の理について言われていたことであり、従って、この宣言は \wedge 一乗 \vee の法が、 \wedge 縁起 \vee の法に他ならないことが知られる。羅什がおそらくは原典になかったであろう『縁起』の語を訳文中に用いているのは、この理解を背景にしていることと思われる。さらに、この *'dharmaśhīta'*、*'dharmaniyāmatā'* とも表現されていることが、例えば『稲芋經』の \wedge 縁起 \vee の説明中に見られる。……そして、より大事なことは、その対的な *'dharmaśhīta'*、*'dharmaniyāmatā'* すなわち、真理として語られる内容が、すべてのものの成仏を目標とする \wedge 一乗 \vee と言われていることは、正に、それが如来藏思想に他ならないということである。『如来藏經』が「一切衆生は如来藏なり」ということを、*'dharmaniyāmatā'* であると宣言したことの「一つの源泉を、『法華經』のこの一連の仏子論、成仏論のうちに見出すことは、決して不当ではなからざるであろう」(四三三～四頁)と論じておられる。

(2) WT 219.17, *dhuta-vāhas ca……*, 羅什訳に「頭陀」と見えるところから、K本の *dhuta* を採用と注する。しかし、*Kash. dhurā, Gilg. durā* の例あり、また「頭陀」は前偈の訳中の如く、決定出来ぬ。

(3) *yam eva haṃ loka-pitā…… / …… // 21, KN 326.7* (我も実に世の父たる者……)。我亦爲世父。大九、四三下。P 141a.1.

第五節 「授記」

『法華經』の教えを読む者に浸透させる上で、「仏の子」が大きな役割を担われるのは、「譬喩品」からである。ところで、同じその「譬喩品」で、舍利弗の「仏の子」の自覚に基づき喜びの表明をうけて、「授記」が『法華經』の中心的テーマとして説き出される。

「授記」については、既に体系的⁽¹⁾研究が発表されており、この思想の成立や展開についても論じられているので、本論では『法華經』の物語的構成の手法を追究する観点から、「授記」の役割について検討することとする。

まず、「序品」と「方便品」で「授記」に関わる記述が見られた。これらは既に指摘したところであるが、ここで改めて、それらが「譬喩品」に至る布石としてどのような役割を果たしているかを考えてみたい。

「序品」で、釈尊が三昧に入られ眉間白毫の光で東方世界を照らし出したところ、その光景を会衆がいぶかる記述がある。その偈の部分、第五十四偈に、「世尊が無上法を説示されようとしているのか、菩薩たちに授記されようとしているのか」という表現⁽²⁾(KN 16.4)がある。ここではまず、「法を説く」ということと「授記する」ということが一対のものとして、あるいは一体の概念として提示されていると言えよう。

「序品」では、さらに過去の仏である日月灯明仏が吉祥胎(Sigārbha, 徳藏)菩薩に授記する話が出てくる。そこで吉祥胎菩薩は離垢眼(Vimalanetra, 淨身)という如来に成ることを予言されている。過去の仏が行ったことは、現在の仏もまた行うのである。『法華經』が「序品」から読む者に、このような印象を植えつけてくるということは既に述べ