

## 勝呂信静博士

「羅什は法華經思想を改竄したか」に就いて

苧谷玄翁（定彦）

西曆二〇〇六年は鳩摩羅什が『妙法蓮華經』を漢訳して一六〇〇年に当たり、『法華文化研究』に「『法華經』（梵本）から見た『妙法華』の問題点」と題する拙稿を寄せた。<sup>(1)</sup>これはすでに出した「羅什訳『妙法蓮華經』の問題点」等と題する拙稿六篇の統篇である。ところでこの六篇の拙稿には、つとに勝呂信静博士から厳しくも懇篤なるご叱正を賜っていたのであつて、それが表記の「羅什は法華經思想を改竄したか」という御高論に他ならない。その時点で直ちに応答すべきであつたが、未熟なる故、そのままに打ち過ぎてきた。しかし、この勝呂博士の御批判に就えずしては、統篇を出すことなどあり得ないことに思い至り、遅ればせながらここに応答するものである。

勝呂博士は御高論のはじめに「近頃、苧谷定彦博士によつて、羅什訳『妙法蓮華經』は、訳者羅什が本来の『法華經』思想と異質の二乗方便・廻心成仏の一乗説をもつて、『法華經』の原本を改竄して訳出したものであるという主張がなされている。……そうであればこの『妙法蓮華經』にもとづく伝統的な『法華經』教学、さらにこの伝統的な教学にもとづく我々の『法華經』理解もすでに誤つたものということになる。はたしてそうであろうか。羅什の名譽のためにも、われわれ自身の『法華經』理解のためにも一言弁じておかねばならないところである」（七

三五頁）とされた。これは私にとつてまさに青天の霹靂であつた。私はただただインド初期大乘經典としての『法華經』思想の解明を目指して些かの愚考を巡らすものにすぎないが、その過程での「羅什訳『妙法蓮華經』の問題点」等と題する六篇の拙稿がなんと羅什に対する名譽毀損罪として広く仏教学界に告訴されるとは。もとよりそれは自らの不徳の致すところであるが、近く閻魔大王の面前に引き出されたとき、このままでは何の申し開きも出来ないのではないかと思ひ、ここに浅学非才の身をも顧みず、不遜の極みながら弁明させていただくことをお許し願ひたい。

## 一、問題の所在

さて、勝呂博士にはこの御高論を執筆されるに当たり、私に六篇の拙稿があることを承知され、その上で拙著をはじめとして主要な拙論を通読賜つたとのことであるが、註（七七七頁）にはその六篇の内、最初の拙稿「羅什訳『妙法蓮華經』の問題点（一）」は読むことを得なかつたとある。これは私にとつて極めて残念なことであつて、なぜなら、その後の一連の論考に当たつての私の立場をそこに明らかにしているからである。そこで、始めにこの最初の拙稿内容を要約して述べておきたい。

「インドにおいて花開いた初期大乘經典の一つとしての法華經を研究する場合……法華經の現存梵本と漢訳、特に『妙法華』とを対照してそこに差異が存した場合、……その差異は「羅什所依の梵文写本」（＝「所依梵本」）に依るのだと殆ど無意識的に考えられ、さらには、西曆四〇六年という翻訳年代から見ても、その「所依梵本」は現存する梵本写本のどれよりも古いということから、十分な検討もなされないままに現存梵本よりは『妙法華』の方を

採用するということがなされてきたように思える」(六二頁)とし、さらに「決してそれだけではなく、そこに翻訳者羅什が存在する以上、その差異の中には、羅什によって付加、増広された部分や、彼の仏教観に基づいて意図的に改竄されたり、さらには大きく変更のなされたところも存在すると考えるべきであろう。それ故に……現存の梵本写本と同列、乃至、より以上の価値をもつものは、羅什の「所依梵本」であって決して『妙法華』そのものではないと言えよう。即ち、我々は『妙法華』を「所依梵本」による部分と、羅什によって付加、増広された部分、特に羅什の仏教観にもとづいて意図的に改竄、変更のなされた部分とを出来る限り判別しなければならぬのである。……それをやらない限り、いつまでたっても「翻訳即原典」と言う中国仏教以来の枠を超えることは出来ず、ひいては、インドに産まれた法華経そのものの核心を把握することも出来ないのではないか」(六三頁)という見地から、梵漢対照による差異を検討して羅什の法華経観、ひいては仏教観を明らかにしようとした。

始めに「信解品」を梵漢対照して注目される差異を取り上げて検討した。「信解品」は、『法華経』会座にあつて「方便品」「譬喩品」の所説(＝仏乗の教説)を聞いてきた大迦葉などの四大声聞が、それを聞く以前の心境といま(仏乗)を聞いて得た喜びの心境とを述べ、それを「長者窮子の喩」でもって仏陀釈尊に披瀝するという内容である。四大声聞は始めに、(仏乗)を聞く以前のかつての自己の心境を述べる。それを梵漢対照すると、次のようである。

①『妙』 「又今我等年已朽邁 於仏教化菩薩阿耨多羅三藐三菩提 不生一念好樂之心」

(又、今、我等は年已に朽邁して、仏の菩薩を阿耨多羅三藐三菩提に教化したもうに於いて、一念の好樂の心も生ぜざりき) (『大正藏』九、一六頁中)

『梵本』 「又、我々は年老いていました。それ故に世尊よ、我々は(これまで、自分たちとは)別の菩薩たち

を無上正覚に向けて教え導いてきましたが、しかし世尊よ、我々はそこに一念の願求の心も生じませんでした」〔土田本〕 p.962-5)

『妙法華』では、仏が菩薩に成仏の教（＝大乘）を説いたが、我ら声聞はその成仏の教に全く願求の心を生じなかつた、とあるのに対し、現存梵本はすべて、我ら、四大声聞は菩薩に成仏の教を説いてきたが、我ら自身はその成仏の教に一念の願求の心も生じ無かつた、とあつて、両者は大きく相違する。

これに関して、後に同じ趣旨を述べる文が六箇所ある。それを列挙する。

② 『妙』 「我等又因如来智慧 為諸菩薩開示演説 而自於此無有志願」(一七頁中)下)

(我等又、如来の智慧に因りて諸の菩薩の為に開示演説せしかども、而も自ら此に於いて志願有ること無し)

『梵本』 「それ故、我々は、如来の知見に因つて菩薩・大士たちに高貴なる説法を行い、如来の智慧を明か

し、示し、説き示してきましたが、我々はそれに対して全く無欲でありました」(p.102.15-18)

③ 『妙』 「仏勅我等 説最上道 修習此者 当得成仏」(一八頁中)

(仏は我等に勅したもう。「最上の道―此を修習せば当に仏に成ることを得べし―を説け」と)

『梵本』 「世間の保護者（＝仏陀釈尊）は我々に命ぜられた。『カーシャパよ、最上、最高の菩提に発趣せるも

の（＝菩薩）たちに無上の道―それを修行することによつて仏陀と成るところの道―を説け」と  
(偈三七)

④ 『妙』 「我承仏教 為大菩薩 以諸因縁 種種譬喩 若干言辭 説無上道」(一八頁中)

(我、仏の教えを承り、大菩薩の為に諸の因縁と種々の譬喩と若干の言辭とを以て無上道を説く)

〔梵本〕

「我々は善逝（＝仏）によって優れた能力を有する多くの菩薩たちの下に派遣されて、無上なる道をコーティ・ナユタの譬喩や原因をもって説き明かしたのです」（偈三八）

⑤ 〔妙〕

「一切諸仏 秘藏之法 但為菩薩 演其実事 而不為我 説斯真要 如彼窮子得近其父 雖知諸物 心不恠取」（二八頁中）

（一切諸仏の秘藏の法をば、但、菩薩の為にのみ其の實の事を演べども、而も我が為には斯の真要を説かざりしなり。彼の窮子の其の父に近づくことを得て、諸物を知ると雖も、心に恠い取らざるが如く）

〔梵本〕

「我々はこの教えの藏（＝成仏の教）を守り（＝管理し）、ジナ所生の子（＝菩薩）たちに説明して、丁度かの（長者に）信頼された男（＝窮子）が（行つた）ように、このような（菩薩に大乘を説くという）所行を如実の人（＝仏）のために行つたのです」（偈四〇）

⑥ 〔妙〕

「我等雖説 仏法宝藏 自無志願 亦復如是」（二八頁中）

（我等、仏法の宝藏を説くと雖も、自ら志願無きこと、亦復是の如し）

〔梵本〕

「我々は この仏の藏を（菩薩には）分ち与えながら、（自分は）貧乏人だという思いを心に持ちつづけていました。ジナの智慧を（菩薩に）説明しながら、そのジナの智慧を求めようとしなかつたのです」（偈四一）

⑦ 〔妙〕

「我等雖為 諸仏子等 説菩薩法 以求仏道 而於是法 永無願樂」（二八頁下）

（我等、諸の仏子等の為に菩薩の法を説き、以て仏道を求めしむと雖も、而も是の法に於いて永く願樂無かりき）

『梵本』

「我々は）この世で最高の菩提に発趣せるジナ所生の子らに（大乘の教を）説き明かしていますが、彼らにいかなる教えを語ろうとも、我々にはそれに対して願望が生じることにはなかつたのです」（偈

四六）

このように②③⑦においては梵漢は完全に一致し、四大声聞は『法華経』（仏乗）を聞く以前から、菩薩に成仏の教（大乘）を説き聞かせてきたのであり、しかも自身はその成仏の教に対して全く願求の心が無かつたというのであつて、これは①の梵本所説と一致する。それ故、『妙法華』の①だけが「於仏教化菩薩阿耨多羅三藐三菩提不生一念好樂之心」（仏が菩薩に成仏の教（大乘）を説いたが、我ら声聞はその成仏の教に全く願求の心を生じなかつた）とあつて、特異であることが明らかとなる。この原因を羅什の「所依梵本」に帰することは論外であつて、これはどう考えても羅什の意図的な改変、即ち改竄と見なすよりほか無い。では、どうして羅什は改竄しなければならなかつたのか。それは、羅什が、菩薩乘は大乘にして成仏の教であり、対して声聞乘は不成仏の教にして小乘、声聞は成阿羅漢・不成仏者とする立場にあり、それは取りも直さずインド大乘仏教の主流をなしていた『般若経』の主張するところであつて、いかに四大声聞といえども菩薩に成仏の教、即ち大乘を説き聞かせるなどとは到底許容し難かつたからである。「ところで、もしそうだとするならば、どうして羅什は後の個所にも同じような改竄を施さなかつたのであろうか。この疑問に対しては、羅什はあくまで翻訳者であつて、決して『法華経』の（作者ではないからだ）としか答へようがない」（七一頁）としたが、これについては、今も同じ考えをもつてゐる。

つぎに、ここで注意すべきは、①③⑦の全てで、四大声聞は菩薩に對し成仏の教（大乘）を説き聞かせながら、自らはその成仏の教に對し一念の願求の心も生じなかつたと言つてゐることである。これは四大声聞が仏陀釈尊に

向けて語る「長者窮子の喩」の理解、さらに声聞授記、ひいては『法華経』解明の根幹に関わる極めて重要な事柄なのである。ここで、四大声聞が菩薩に対し成仏の教を説いたということは『法華経』独自の主張であるが、『般若経』の立場に立つ羅什にとってはそのこと自体許容しがたかつたからして、四大声聞がそれに対して全く願求の心を生じなかつたということを、それこそまさしく不成仏者たる声聞の卑しい根性すなわち「志意下劣」(hina-adhimukti, 下劣なる志向、信解)を表すものと解したのである。しかし、それは大変な誤りであると言わねばならない。なぜなら、声聞が未だ小乘 (hina-yana, 劣つた乗) の卑しい根性に留まっているならば、『法華経』はどうしてそのような声聞に成仏の記別を授けて、二乗作仏を主張することが出来ようか。それ故、全く願求の心を生じなかつたということは四大声聞が今やその卑しい根性を全く捨てて、高貴なる志向 (udāra-adhimukti) の持ち主となつていることを表しているのである。この後に出てくる四大声聞が言つた有名な「無量珍宝不求自得」(一六頁中)の意味は、声聞自身は全く求めなかつたのに「棚からばた餅」的に向こうからころがり込んできたというような、つまり、超越的絶対者としての仏の慈悲心による声聞救済というような意味では決して無く、これら声聞は無量の珍宝に対して全く不志求であつたからこそ、自ら得ることが出来たという意味なのである。この文の後に述べられる「長者窮子の喩」はまさにこの事を明かすものに他ならない。

「長者窮子の喩」<sup>(6)</sup>は、ある一人の素性の分からぬ窮子(貧乏人)を雇い入れ、二十年間使所掃除をさせた後、番頭に取り立て長者の全財産の管理運営を任せ、最後に養子にして財産を相続させたというような日本の話では全くない。窮子は本来から長者の実子であり、長者は窮子を一目見たときからそれを知っていた。<sup>(7)</sup>「生まれ」が全てを決定するインドのカースト制度の厳格な枠組みの中にあつて、窮子は本来から唯一の財産相続人であつたのである。それならば、なぜ長者は最初から窮子に身分を明かし、財産を譲らなかつたのか。それは偏に窮子の志向(Ad-

himukti) に関わるのであった。即ち長者の門前に立った時の窮子は「志意下劣」(二七頁上) hina-adhimuktikāḥ (p.98,24) であったのであるが、その後、二十年に及ぶ便所掃除を経て、長者の全財産の運用を任された時、「窮子は即ち教勅を受けて衆物の金・銀・珍宝及び諸庫藏を領知すれども、しかも一餐も怖い取るの意無し。然れば、其の止まる所は、故、本の処に在り」(二七頁中) であった。ここにおいて「長者はその息子が有能で、よく(財を)管理し、今や円熟したのを知り、またその子が高貴なる心根によって (udāra-sañjīyaya) 心が一杯になり、同時に以前の貧乏人だという考えから、卑下し、恥じ、自己嫌悪に陥っているのを知って……(身分を明かし、財産を相続させた)」(p.101,1,23) 「父知子意漸已通泰 成就大志自鄙先心」(父、子の心漸く已に通泰して、大志を成就し、自ら先の心を鄙しとするを知って)(二七頁中)とあって、窮子の当初の汲々として便所掃除に従事していた「下劣なる志向」(hina-adhimukti) が今や「長者の莫大な財に対して) 一餐も怖い取るの意無し」すなわち「自らはその成仏の教に対し一念の願求の心も生じなかつた」という「高貴なる志向」(udāra-adhimukti) の持ち主になつていたのである。ところが羅什は先の「しかも一餐も怖い取るの意無し。然れば、其の止まる所は、故(なお)、本の処に在り」に続けて「下劣の心もまた、未だ捨つること能わざるなり。また少時を経て」(下劣之心亦未能捨 復經少時)(二七頁中)という、現存梵本に全く無い一文を挿入している。これは、「しかも一餐も怖い取るの意無し。然れば、其の止まる所は、故(なお)、本の処に在り」をなんと「未だ下劣の心を捨てきれずにいる」と解しているのであって、この一文の挿入によって「長者窮子の喩」の趣旨は大きく歪められているのである。これは偏に羅什の改竄と言う他はないであろう。



さて、勝呂博士の「羅什は法華經思想を改竄したか」という御高論は、こうして六篇の拙稿の内、「羅什訳『妙法蓮華經』の問題点(2)——「囑累品」の位置と「化城喻品」という品名について——以下の五篇に対するものである。勝呂博士ははじめに「博士(荊谷のこと——引用者注)が羅什訳を批判されるのは、一にもつて二乘方便・廻心成仏の一乗説は原初の正統な『法華經』の一乗説ではなく、それを説いた「化城喻」の所説は、この一乗説を誤解した後人の付加・挿入したものであるということにある」(七三六頁)とされ、拙著を取り上げ、私の一仏乘思想を三乘方便説と見なした上で、次のように要約される。

「ところで、『法華經』において一仏乘は二乗作仏として説かれるが、この二乗作仏は当然二乗(声聞・縁覺)に対する批判を意味するが、菩薩乘に対する批判は直接あらわされていない。しかし二乗作仏は単に二乗に対するだけでなく、菩薩乘(大乘)批判をも意味することを博士(荊谷のこと——引用者注)は力説する」(七三九頁)。このなか、「二乗作仏は当然二乗(声聞・縁覺)に対する批判を意味する」というのは私の言では全くない。私は全く逆に、声聞授記(二乗作仏)は菩薩乘(大乘)に対する批判に他ならないと考えるものである。<sup>(8)</sup>それ故に、「とうのは従前の大乘⇨菩薩乘においては、声聞は成仏し得ないものとされてきたから、『法華經』が二乗作仏を説いたことは、このような大乘⇨菩薩乘の在り方を厳しく批判することになるからである。こういう意味においても仏乘(法華經の立場)と菩薩乘(一般大乘の立場)は決して同一視されるべきものではない。この一乗説は『一切衆生皆悉はさつ』『声聞もばさつ』であることを命題とするものであるから『声聞は本来(より)ばさつである』と

というのがその立場である。本来（より）ぼさつであるなら、廻心（廻小向大）する必要はない。三乘方便説は廻心の思想と無縁であり、むしろそれを排除するものであると博士は主張するのである（七三九頁）。続けて「以上の三乘方便の一乘説に対し、二乘方便・廻心の一乘説は、化城喩品の「化城の喩」において説かれているものである……「化城喩」の所説が二乘廻心を意味すると言うことは大体定説になっているが、これを方便品の三乘方便の一乘説に対し異質の思想であり、後代の附加・挿入であるとするところに博士独特の主張があるわけである」（七四〇頁）と。これには全く異存はない。この私の所説に対し勝呂博士は「苕谷の所説は）二乘・三乘の形式的表現に拘束されすぎている」（七四〇頁）とされ、方便品や譬喩品は三乘方便説であるが、第一類の主題は二乗作仏であつて「この点にかぎつて言えば二乘方便とも称し得る」とし、「一方『化城喩』の所説も『諸仏は方便力をもつて分別して三乘を説きたもう』とあるから三乘方便説を認めている。だから三乘方便といつても二乘方便といつても実質的内容は異ならない」（七四〇頁）とされる。しかし、「二」と「三」では普通は全く違うと思えるが、それが実質的には同じだとされるのでは、私のような愚鈍のものの理解を超えているとしか言いようがない。その上、經文において、「声聞、緣覺、菩薩」の三乘の内、声聞乘と緣覺乘の二つを指して「二乘」(Dvaya)と言うのは『法華經』広しと雖も「化城喩」に一個所しかないのである。しかし、このようなことをいくら申し述べても勝呂博士には通じないように思える。なぜなら、「苕谷博士の『化城喩』批判は、主として『主著』第四章第三節に述べられているが、ここではその思想の内容を分析して批判することよりも、その所論のほとんどが『化城喩』の文言に疑点・不条理が存するということを実例を挙げて批判することに費やされている」(七四七頁)と仰しゃっているからである。しかし、凡庸にして愚鈍なる私にとって『法華經』思想の解明はただだ『法華經』の文言を拠る所に、その文の意味を探り、その上で全体としての思想内容を把握するという方法しかないと考えてきた。ここで

も、『法華經』の文言に基づいて、拙論を進めるよりほかない。

さて、勝呂博士は三乘方便といっても二乘方便といっても実質的内容は同じだとされ、その一つの例として「方便品」の最初の段における長行と偈頌の相違をあげられる。すなわち長行では、仏智は「一切の声聞・縁覚の知ること能わざる所なり」といって、二乘方便の形を示し、一方、偈頌は、声聞・縁覚のみならず一切の新発意の菩薩、不退の菩薩をもつてもはかりしれないものであるといっており、これは三乘方便であるとされ、長行と偈頌の相違を認めておられる。その上で、先には「おそろく長行は二乗の読者層を予想し、偈はそれに加えて大乘の徒を読者層に予想して説が立てられているものと見られよう」と述べられていたが、ここでは「博士（荻谷のこと―引用者注）の所論のようなならば、方便品の冒頭（長行を指す―引用者注）においてなぜ三乘でなく二乗の智だけが取り上げられているのか、その理由を説明しなければならぬであろう」（七四一頁）と指摘されている。これについて、私は、本来の『法華經』にあつては、「一切の声聞、縁覚、菩薩にとつては知りがたい」とあつたと想定するものである<sup>83</sup>。ところが後代におそらく「化城喩」を挿入したものの手によってこの菩薩の語は削除されて、現存梵本になつたと考える。それというのも、声聞、縁覚、菩薩の三乗の内、声聞、縁覚を取り出して「二乗」というのは「化城喩」だけであり、かつまた、三乗の内、声聞、縁覚だけに言及するのは「方便品」のなかでも長行のこの個所だけであるからである。一方、勝呂博士は続けて「この程度の相違・齟齬（強くいえば矛盾）は『法華經』には多くの所で見られるのである。それをすべて異質の要素・思想であり、後世の付加・改竄であるとするならば、『法華經』は夾雑物の集積以外の何ものでもないことになろう」（七四二頁）とされる。まさしく現存梵本の示す『法華經』は様々な異質の要素・思想を含んだ夾雑物であるからこそ、これまで多くの先学が、勝呂博士の言を借りるならば「原初の正統な『法華經』を求めて種々の『法華經』成立論を出されてきたのではないのだろうか<sup>84</sup>。

勝呂博士はさきに「この一乗説は『一切衆生皆悉ぼさつ』『声聞もぼさつ』であることを命題とするものであるから「声聞は本来（より）ぼさつである」というのがその立場である。本来（より）ぼさつであるなら、廻心（廻小向大）する必要はない」という私の主張を紹介して下さりながら、荊谷は、その一乗説がなぜ廻心を拒否するものであるかについて議論を展開していないとされて、「自己が本来ぼさつであることを自覚したから、菩薩になるべく努力するというのが仏教の本義である。……このように最終目的である仏陀をめざして、声聞は菩薩になるべく、また菩薩は仏陀になるべく努力するというのが『法華経』の教えであろう」（七四三頁）とされる。しかし、「自己がぼさつであることを自覚したから、仏陀になるべく努力する、すなわち菩薩行を行ずるというのが仏教の本義」ではないかと思われるのであって、どうして自己のぼさつであることを自覚したものがさらに菩薩になるべく努力する必要があるのか、浅学の私にとつては極めて不可解である。その上、『法華経』の教えもまた、声聞は菩薩になるべく努力せよということだとされ、その文証として、勸持品の摩訶波闍波提尼、耶輸陀羅尼らへの授記の言葉「汝は（この後）三百八十万・コータイ・ナユタの仏のもとで、……菩薩大士・法師となるであろう」（p.230.8-14）を挙げられ、「声聞が菩薩になる」のであり、それは「声聞が菩薩に転ずる」ことであるとされる（七四三頁）。たしかに現存梵本にはそうあるが、『妙法華』には「……当八万六千億諸仏法中為大法師」（三三六頁上）とあって、肝心と思われる「菩薩」の語がないのはどうしたことか。勝呂博士にとつてはこのような些細な相違は問題にならないのかもしれないが、それならば、声聞の筆頭たる舍利弗や信解品の四大声聞らに対する授記の中にも「菩薩になる」というような表現は全くない。それにも拘わらず、勝呂博士は四大声聞について「彼らはこの後に菩薩に転じ、菩薩としての修行を積み、完成した後に仏果に達するのである。これはまさに廻心成仏である」（七四六頁、傍点は引用者）とされるが、これは博士の独断ではないだろうか。これについて博士も少しく気に懸か

られたのであろう、すぐに続けて「法華經」では三乗間のランクづけは、葉草喩品の所説以外にはあまり説かれていないようであるが、このことは既知のことごとくとして一般に承認されていたのであろう（七四六頁）とコメントされて、「したがって声聞→縁覺→菩薩→仏というように、廻心・転身しつつ修行を向上させ歴劫の修行を経て仏果に達するのである」（七四六頁）と、「法華經」の現存梵本のみならず『妙法華』のどこにも説かれていないところの、博士独自の説を述べられるのである。

化城喩に関する拙論への批判はさらに続くのであるが、それにしても、拙論「羅什訳『妙法蓮華經』の問題点（2）——「囉累品」の位置と「化城喩品」という品名について——」で提起した『妙法華』のみ第七品の品名が「化城喩品」となっている点についての勝呂博士のご見解は結局のところ示されず終いであるのは極めて残念でならない。さらに、残りの四編の拙論に対する博士の御高論についても応答すべきであるが、紙幅の関係上、割愛したい。

おわりに

勝呂博士は御高論の終わりに「羅什は『般若經』及び龍樹の思想に傾倒したので、『妙法蓮華經』の訳出に際し、『大品般若經』あるいは『大智度論』における三乗の用例を取り入れた可能性がある。……先に羅什は、大・小乗を相対せしめる教判（のごときもの）を有していたらうと述べたが、これも『大智度論』を踏襲したものと見られる。……『大智度論』のこのような思想は、上來述べてきたように大乘の優位性を確立しようとする流れの中にあられたものであり、『法華經』もこの流れの中にあると見られる」（七七六頁）と述べておられる。ところ

で、もし、『法華經』の登場は、そのような大乘の優位性が確立した後であって、大・小乗の相對を打破し「一切衆生皆成仏道」という眞の仏教、即ち大乘・菩薩乘を批判して「一切衆生は本來からばさつである」という（大乘）を主張したものとするとするならば、勝呂博士の「羅什は『般若經』及び龍樹の思想に傾倒したので、『妙法蓮華經』の訳出に際し、『大品般若經』あるいは『大智度論』における三乗の用例を取り入れた可能性があるとされる結論は、とりも直さず拙論の主張、即ち羅什は『法華經』の翻譯に際し、『般若經』の立場から本来の『法華經』を、特にその『般若經』批判の個所を重点的に、改竄したというのと同じことになるのではないか、これは私の偏見のなせるところであろうが、そういう思いに駆られるのである。ここに更なる嚴正なるご批判を仰ぎたい。

#### 注

- (1) ①「羅什訳『妙法蓮華經』の問題点(1)」(『密教学』第20/21合併号、昭六十) 六一〜七八頁。②「同(2)」(『大崎学報』第139号) 一一四〜一二三頁。③「同(3)」(『印仏研』382) 二九八〜二九六頁。④「同(4)」(『印仏研』382) 三二一〜三二七頁。⑤「『妙法華』における「大乘」の語について」(『大崎学報』第四五号) 六九〜八六頁。⑥「『妙法華』における「小乗」の語について」(『印仏研』382) 一一一〜一八頁。
- (2) 勝呂信静「羅什は法華經思想を改竄したか」(浅井圓道先生古稀記念論文集『日蓮教学の諸問題』平成九) 七三五〜七八〇頁。
- (3) 拙著『法華經一仏乘の研究』(東方出版、昭五十八)
- (4) それにも拘らず、勝呂博士は「以上によって『現存『妙法華經』は羅什が意図的に改竄したものである」とす

る荊谷説は誤りであることをほぼ論証しえたかと思う」(七七六頁)と断罪される。これは、己の浅学非才の身を思えば甘受の他無いのかもしれない。

(5) これに関して、『妙法華』を訓読した坂本幸男博士(岩波文庫『法華経』(上七)や、これに基づいたとされる三枝充惠博士『法華経現代語訳』(上)〔レグルス文庫〕、また岩本裕博士の梵文の口語訳(岩波文庫『法華経』(上))などの当該箇所を見るに、謂わば羅什に成り代つて、この「信解品」の②以下の文意を①に合致させようと苦心されている。詳しくは拙稿①を参照。

(6) 拙稿「長者窮子喩——『法華経』と『大法鼓経』」(『興隆学林紀要』第一号、昭六十二)九〇—一二三頁参照。

(7) この点を見落とすと、渡邊照宏博士の「古来カースト制度の嚴重なインドの正常社会では、こうした事實は考えられない」(『日本の仏教』岩波新書、昭三十三、一八四頁)という全くの誤解が生じることになる。

(8) 拙稿「法華経『声聞授記』の意図」(『印仏研』46-2)九四—一〇〇頁参照。

(9) 拙稿「法華経化城喩について」(『印仏研』18-1)一五九—一六三頁参照。

(10) これに続けて「しかし今から二千年も昔に異国のインド人が著したこの『法華経』の文言を、現代の日本人の感覚で批判したところで、それには限界がある」(七四七頁)とされる。この「現代の日本人」が私一人を指しているならば、凡庸にして愚鈍なる私はこれまた甘受のほかないが、日本の近代における膨大な『法華経』研究はどうなるのであろうか。

(11) 勝呂信静『法華経の成立と思想』(大東出版社、一九九三)一二六頁。なお、ここに「読者層」の語があるが、博士は『法華経』の形態を「書物」としてお考えなのであろうか。また、その書物に二乗の徒向けと大乘の徒向けとの二つがあったのであろうか。当時のインドの識字率がいかなるものであったか全く知らないが、凡そ

あり得ないことのように私には思える。

(12) 拙稿『法華経』の「仏乗と三乗」再説」(『日仏学会年報』第59号、一七〇三六頁) 参照。

(13) この事は、藤田宏達「一乗と三乗」(横超慧日編著『法華思想』平楽寺書店、一九六九、所収)三九五頁も認めているところである。なお、その場合なぜ偈頌における菩薩の部分も削除しなかったのか、と言えば、その分量の多さに躊躇したのであろう。逆に、偈頌の部分こそ後代の挿入とするならば、今度はなぜ長行にたった一語「菩薩」を挿入して、その完璧を期さなかったのが不可解となるであろう。

(14) これに対して、勝呂博士の主張される「法華経二十七品(提婆達多品を除く)同時成立説」はこれら一切の相違・齟齬をそれとは認めず、羅什訳『妙法蓮華経』をまるまるインドにおける『法華経』の原初の形と見るものである。しかし、それはあまりにも極端に過ぎるのではないだろうか。「毒を食らば、皿まで」の感があるように思える。

(15) それ故にこそ、逆に、私は「三草二木の喩」を後分(後代の異質のもの)とするのである。

(16) さらに言えば、一体、インド仏教において「声聞↓縁覚↓菩薩」というような「廻心・轉身」が存するであろうか。ここには、三乗間のランクづけとその廻心・転向とが混同されているように思える。

(補一) この『法華文化研究』は二〇〇八年二月現在、未刊である。

(二〇〇五年十一月脱稿)

〈キーワード〉 羅什の仏教観 羅什の法華経観 『妙法華』と羅什「所依梵本」