

文学テキストとしての大乘経典 『法華経』の読解を中心に

岡田 文弘

第 1 節 問題の所在と研究方法

近年、大乘仏教研究に新たな動向が見られる。

従来、大乘仏教は、それ以前の伝統仏教教団（所謂「部派仏教」）とは異質な信仰者集団、すなわち新興ないし外野の仏教者たちによって起こされたムーブメントであると捉えられており、「大乘仏教」対「伝統仏教」という二項対立の図式に帰せられる傾向にあった。しかし史学的・文献学的な研究が進むにつれ、大乘仏教の起源はかような単純な図式に帰せられるものではなく、その実体は未だ解明の余地があることが指摘され¹、通説となっていた論の多くが再検討・批判の対象とされるようになった。

こうした動向を受け、現在の仏教界は、大乘仏教の本質を根本的に問い直す必要性に迫られている。従って大乘仏教研究が新たな局面を迎えた今、大乘仏教の中心・眼目たる大乘仏教経典も今一度その本質が問い直されるべきであり²、多様な観点からの新しいアプローチが要請されていると言えよう。

そこで本論文では、大乘経典への新しいアプローチの一環として、大乘経典の文学テキストとしての側面に着目し、これを読み解くことを試みる³。具体的には、代表的な大乘経典である『法華経』を取り上げ、その文学的側面がどのような必然性によって付されたものなのか、そこで如何なる文学的試みが用いられているか、それによってどのような効果があげているのかについて考察する。

研究対象たる『法華経』それ自体は紀元後 2 世紀頃成立の古典文献だが、その古典について新しいアプローチを模索することは、まさに現代における問題である。更に、経典が文学テキストとして捉えられるならば、宗教や哲学の分野でのみならず、文学の分野においても当然研究がなされるべきである。そのような事情もあり、本論文を、現代における文学研究を発表する場、すなわち現代文芸論の紀要に掲載させて頂くことは、筆者にとってこの上なく有難い「御縁」であり、心より感謝の意を表したい。

第 2 節 『法華経』の概要

本節では『法華經』に関する基本的なデータを整理しておく。

『法華經』(原題「Saddharma puṇḍarīka Sūtra」)は紀元後2世紀頃の成立と言われる。大乘仏教經典としては比較的初期に位置づけられる經典である。漢訳は竺法護訳『正法華經』(286年訳出)、鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』(406年訳出)⁴が伝わる。章立てでは基本的に全27章、現行の鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』のみ全28章となっているが、日本で人口に膾炙しているのは後者のバージョンである。本論文では便宜上、羅什訳『妙法蓮華經』の28章のチャプター分け及びタイトルを用いる。

『法華經』の編纂動機を端的に表わすならば、「仏教を今一度総括し、これを現在に蘇生させ永続可能にし、釈尊死後の仏不在の時代を乗り越える」ための新しい「物語」を生み出すこと、と言える。これは取りも直さず大乘經典一般に通底するコンセプトであり、その点、『法華經』は最もオーソドックスな大乘經典であると言える。

ここで、今後の議論の理解を助けるため、『法華經』の粗筋を簡単にまとめておく。

晩年の釈尊は靈鷲山⁵において、自身の説いてきた教えを総括すべく「今まで私はく三乗⁶の教えを別々に説いてきたが、実はそれらは聴衆の能力に合わせて説き分けてきたに過ぎない。実際には、私は一切衆生を平等に成仏せしめる、ただ一種類のく一乗を説くべくこの世界に出現したのだ」と説法し、種々のたとえ話を語ることで「一乗」の心を示そうとする。

その後、巨大な塔が地中から出現し、靈鷲山の上空に浮かび上がる。釈尊は塔の中に入り、説法の間を靈鷲山から空中へと移す。

更に釈尊は、自分の正当なる弟子として、地中から大勢の無名の菩薩を召喚した上で、自分は遠い過去から未来に至るまで伝道続ける仏であり、永遠の寿命を持っていると明かす。そして釈尊は地中から召喚した菩薩たちに『法華經』を授け、然る後に、その他の聴衆にも授けた。

次節より、考察に入る。

第3節 『法華經』が文学テキストたることの必然性

「文学テキスト」としての『法華經』の意義を考察するにあたり、まず本節では、『法華經』を文学テキストとして読解する必然性について論じる。

そもそも、『法華經』はなぜ「文学テキスト」と言うべき内容・体裁になっているのか。大乘仏教運動は民衆を含めての教化を目指したので、民衆に受け入れられやすいように

文芸の形式を用いた、という要素もあるが、これはあくまで二義的な問題である。ここでは、『法華経』が文学テキストとして編纂されざるを得なかった事情について、大乘仏教全般に関わる問題と、『法華経』本文を通して見えてくる問題の二点について整理しておきたい。

まず、大乘仏教全般に関わる問題から整理する。そもそも経典は「仏説」と称されるように仏が説いた言葉、という形式を取るものであり、「如是我聞（このように私は聞いた）」という語から始まって、釈尊の説法の様子を記録したドキュメンタリー、という体裁になっている。ところが第2節で述べた通り、『法華経』はあらゆる仏教の形態を総括した上で、釈尊死後の時代にも通用する新しい仏教を生み出すことを目的とする。つまり、釈尊死後に起こった問題の解決や、釈尊死後に創出された・変化した教理や信仰形態への言及、ひいては、釈尊の歴史的意義付けなどを主たる話題とするわけだが、当然のことながら、これらの話題を釈尊本人に物語らせることは、明らかに不自然なのである。

こうした形式上の課題は、『法華経』に限らず、「釈尊が語らなかった／語り得なかった問題」を扱い、新しい仏教を創出しようとした大乘仏典全般に見られる問題とも言える。これを打破するため、大乘仏典は伝統的な経典の形式を踏襲しつつも創意工夫を凝らす必要があった。その方法の一環として、物語叙述や象徴的表現などが用いられることが多々あり、結果的、多くの大乘経典が文学作品としての装いを持つようになった。こうした文学的な大乘経典は、『華嚴経』、『維摩経』、一連の浄土経典類など、枚挙に暇がないが、『法華経』も同様のものであると言える。

次に『法華経』本文から見えてくる問題について整理する。

ここで取り上げるのは、『法華経』の実質的な始まりである第2章「方便品」である。方便品は、瞑想から立ち上がった釈尊が、弟子の中で智慧第一と称賛される長老・舍利弗を相手に説法を始める場面から始まる。そこで釈尊は、「仏智（仏の智慧）は本来、仏だけにしか理解できないものであり、その他の衆生にとっては知ることすら理解することも困難である。それ故に私は、これまで聴衆のレベルに合わせて様々に説法を続けてきた。従って今まで説いてきた法は、全て方便（巧みな手立て）だったのだ」（取意）と述べる⁷。

この挿話の意図は全体の文脈から言えば、仏教多様化の理由（聴衆のレベルに対応させるべく、様々な教理が生まれた）を説明するところにあるが、同時に、「この『法華経』は、仏智を具体的に言葉で言い表すことはしない。それは不可能であるし、またすべきでもない」という宣言である、とも読み得る。そして事実、この後『法華経』の中心思想として「一乗」が提示されるが、その内実が具体的な言葉で説明されることはない。そのため『法華経』には教理が一切説かれておらず、仏教経典として成立していない⁸。

という批判、所謂「『法華經』無内容説」が古来根強く出されている⁸。しかし『法華經』は物語叙述や神話表現を駆使した象徴表現によって、即ち「文学作品」としての意匠によって仏智の表現を試みる⁹のであり、そうした物語や象徴的言辞の意図を十分に読み取ることが『法華經』を理解する上では不可欠である、と言える。これが『法華經』を文学テキストとして読解する必然性である、と言える。

このように本節では、『法華經』が文学テキストとして編まれた必然性について

①經典の形式上から生じた要請（大乘經典一般に見られる課題）

②究極の境地は具体的表現が不可能、という仏教の前提

という二点によるものである、と整理した。

そこで、次節以降は、『法華經』が文学テキストとしてどのような技巧・創意工夫を提示しているかについて具体的に見て行きたい。

第4節 「物語」を用いての、教理の統一

第2節で述べたように、『法華經』編纂の目的は仏不在の時代に仏教を今一度総括し、これを蘇生・永続させることにある。その目的を達成するため、『法華經』ではまず仏教の統一を試みる。具体的には、第2章「方便品」から第10章「法師品」までは教理の統一が、第11章「見宝塔品」においては多様化した仏の統一が試みられる。本節ではまず、教理の統一（三乗から一乗へ）が如何になされたのかを確認する。

まず方便品において、従来の仏教教理の類別である「三乗」を統合するものとして「一乗」が説かれるが、続く第3章「譬喻品」では、その三乗から一乗への統一の説明が比喻物語によって説明される。これが有名な「三車火宅」の物語である。火事になった家の中で、その危険にも気づかずに遊びに夢中になっている子どもたちがいた。その父親は、子どもたちを安全に救出すべく、「玩具の車が三種類あるので、めいめい、好きな車を選びなさい」と、家の外から呼びかけた。子供たちは喜んで、車をもらうため、我先にと家の中から出て来た。しかし父親は、実際には一種類の車を等しく与えた——この物語はかなりの紙幅を割いて語られており、特に火宅（煩惱に満ち溢れた世界のメタファー）の描写は壮絶である。

そして次の第4章「信解品」では、前章の物語を聞いて「一乗」を理解した弟子たち（須菩提、迦旃延、摩訶迦葉、目犍連）が、その感謝の念を更に、放蕩息子の物語（長者窮子喻）によって表明する。以下にその筋を要約してみよう。

——幼い頃に家出し、諸国を流浪していた放蕩息子が、困窮して久しぶりに故郷に帰って来た。そしてとある豪邸の前を通りかかるが、その豪邸の主人こそが彼の父だった。

しかし、父の方は息子に気づいたものの、息子は父に気づかず、かえって怖れをなして逃げ出してしまふ。そこで父は自らの身の上を隠して息子を使用人として雇い、便所掃除から始め、仕事を覚えさせる。その後何十年も経ち、息子は邸宅の財産管理を任されるまでに成長した。そして父は臨終の場で初めて息子に自分の正体を明かし、全財産の相続を遺言した。——この物語¹⁰は、仏と弟子の関係を父子の関係にたとえ、自分たちの及び知らぬところで見守り続け、教化し続けてくれた仏への感謝の念と、そのことを今になって知れた喜びを表するものである。

この弟子たちによる「長者窮子」の物語を受け、更に釈迦は「一乗」を、様々な木が一種類の雨によって等しく潤う情景を描写することで詩的に喩えて見せる（第5章「菓草喩品」）。更に第7章「化城喩品」では、なお「一乗」を納得できない弟子のため、過去の因縁譚¹¹を語り、更に重ねて「化城」の物語¹²を披露する。更に、この化城喩品を聞いて新たに「一乗」を理解した弟子たちは、またしても物語¹³によって、その理解を示す（第8章「五百弟子受記品」）。

このように第3~8章まで、釈尊と弟子たちは物語をやりとりすることで会話し、コミュニケーションしている。『法華経』におけるたとえ話は主要なものが7種挙げられるが（所謂「法華七喩」）、そのうちの5種が既にこの段階で現れている。

第5節 「物語」を用いての、仏の統一

前節でみたように『法華経』は、まず三乗→一乗という教理面での統一を、短編の物語を積み重ねることで表現しようと試みているが、その次の段階においては、教理を説く存在の統一、すなわち、多様化した仏の統一も試みることになる¹⁴。

まず、仏の多様化、いわゆる「多仏」の思想について確認しておく。そもそも仏とは釈尊一人だけではなく、釈尊以前にも仏がいたという「過去仏」の思想は、仏教史において比較的早い時期から見られる。このことから、仏教が根本的に一神教的な宗教ではなく、複数の神格を認める宗教であったことは明らかである。

その後、仏教教理が展開していく中で、「一つの世界につき、仏は順番に一人ずつ出現する（同時に複数の仏が出現することはない）」という原則が定められた。更に大乘仏教が興起すると「他方仏」の思想が生まれた。「我々が住んでいるこの世界（娑婆）は、釈尊が亡くなってから次の仏（弥勒）が出現するまでの間（現在はまさにその時期にあたる）、仏が不在である。そこで現在は、娑婆以外の世界（他方世界）に住している仏に救いを求めよう」とする信仰である。こうした他方仏の代表例が、西方世界（極楽浄土）に住む阿弥陀仏である。

このような仏陀観、すなわち複数の仏を設定する思想の展開は、『法華経』の前半分において、物語の形をかりて示されている。まず第1章「序品」において、文殊菩薩が、過去において「日月燈明仏」という名の仏が、二万代にわたって順番に出現したという故事を物語る。次に第7章「化城喻品」においては、現在同時的に、16の世界（娑婆含む）それぞれにおいて16人の仏（釈迦含む）が説法していると語られる。このように序品→化城喻品と物語が進行する中で多仏の在り方が変遷していることは、前述した、「過去仏信仰／一つの世界につき仏は順番に一人ずつ出現」→「他方仏信仰」という、仏教史における多仏信仰の思想展開を、物語の意匠によって表現している、と解せらる¹⁵。

このように『法華経』は、前半部（第1章→第7章）において、多仏信仰およびその思想展開を物語の意匠によって整理した上で、いよいよ第11章「見宝塔品」から、その多仏の統一を図ることになる。

まず見宝塔品では、宝で飾られた巨大な塔（多宝塔）が地中から出現し、空中に浮かび上がる。この塔の中には、多宝如来という仏が鎮座していた。この多宝如来とは過去世の仏であり、いわばタイム・スリップによって『法華経』説法場に出現したものである。そこで釈尊は多宝塔の中に入り、多宝如来の隣に座る（「二仏並座」）。

この「二仏並座」の挿話によって、『法華経』は新たな局面を迎える。すなわち、説法場が地上から空中に移ったということで、これ以降の『法華経』の説法は空間的な制約を無視したものであることが示される。更に、釈尊と過去仏である多宝如来が同時に並ぶということは、過去の事物と現在の事物が同一時間内に存在してしまうという所謂タイム・パラドックスである。これを以て『法華経』は、時間の制約を無視し、超歴史的な法を説くことを暗示したと言える¹⁶。

こうして「二仏並座」によって超空間性・超時間性を宣言した『法華経』は、いよいよ、多様化した仏の統一を説示する。まず、「二仏並座」の挿話それ自体が、過去仏と釈尊の統合に他ならない。更にその直後、釈尊は十方世界に散らばっていた諸仏を全て多宝塔の周りに集結させる。これを以てして、他方仏も釈尊に統合されたと示される。こうして見宝塔品において、多仏（過去仏および他方仏）の統合が、ついに果たされたとと言える。

しかし、二仏並座の挿話も、十方諸仏招来の挿話も、いずれも先述した多仏思想の大原則からすれば、明らかに異様な趣向である。言うなれば『法華経』は、従来の大原則を破れるように、その原則が通用しない超空間・超時間場、即ち、空中に浮かんだ多宝塔という神話的空間を設定したと言える。かようなアクロバティックな試みは、通常の教理書等の話法では言うまでも無く不可能であり、『法華経』が文学テキストであるからこそ可能になっている、と言えよう。

かくして、本節・前節で確認したように、教理の統一および仏の統一が為されたこと

で、『法華經』の目的の第一関門である、仏教の総括が果たされた、と言える。

第6節 総括された仏教の物語化——「久遠仏」の創出

第4-5節にわたり、「物語」を駆使することで仏教の総括が（教理と仏の双方にわたって）行なわれた過程を確認した。かくして『法華經』は第一関門をクリアしたことになるが、ここから更に、当然、総括された仏教の継承を可能にする作業が要請される。

しかし実は、総括それ自体が、継承を可能にする試みに直結する、不可分な作業であったことが注目される。あらゆる教理や仏の要素が総括されたことは、取りも直さず、仏教の普遍化に他ならない。即ち、多様化しバラバラになり、限定された時代・空間にのみ通用するものに成り下がっていた（と、『法華經』作者を初め大乘仏教徒が捉えていただろう）仏教が、統合し総括されることによって、種々の可能性を孕んだ普遍的な宗教として蘇生したのである。

しかし、『法華經』はそこで終わらない。かくして総括され普遍化した仏教の在り方は、『法華經』後半部において、人格化（擬人化）され、新たな物語として語り直されることになる。それが、第16章「如来寿量品」において説かれる、所謂「久遠仏」である。

如来寿量品においては、「インドのブッダガヤで悟りを開き、それ以来布教活動を続け、80歳で亡くなる」という史的事実としての釈尊の来歴が真実ではなく、実際には「釈尊が悟りを開いたのは計り知れない過去のことであり、それから今に至るまでの計り知れない期間、あらゆる時代や場所に繰り返し出現しては布教を続けてきた」（取意）のであると説かれる。この仏が「久遠実成」（久遠の昔に実は成仏していた）の仏、所謂「久遠仏」である。

こうした久遠仏のキャラクターが、『法華經』前半部で為された仏教総括の結果を物語として表現したものであることは一目瞭然である。つまり、久遠仏が計り知れない過去から今に至るまで、あらゆる場所に出現したということは、統一された多仏の様相の物語化であり、また、久遠仏があらゆる法を説いてきたということは、統一された諸教理の様相の物語化である。今一度整理すると、『法華經』前半部によって統一された仏教は、更に『法華經』後半部によって物語化＝人格化され、久遠仏という永遠の仏が表現されることになった。久遠仏は過去から未来にいたるまで（無論、現在を含んで）どこにも出現し得るので、もはや『法華經』の論理においては、現在は無仏の時代ではなくなった、と言える。

かくして久遠仏の創出により、『法華經』は「仏教を今一度総括し、これを現在に蘇生させ永続可能にし、仏不在の時代を乗り越える」ための物語を生み出すという、所期の

目的（第2節参照）を達成したと意義付けられよう。

第7節 テキスト内への読者参加と、読者の登場人物化

前節では『法華経』が仏教の総括を果たした帰結として、「久遠仏」という永続性を持つ仏の物語が提示されたことを確認した。本節では、その久遠仏と衆生との関係について考察するが、これは取りも直さず『法華経』と『法華経』読者との関係、すなわちテキスト受容に関する問題の考察となる。

まず、「久遠仏」というキャラクター／物語の創出が如何なる意義を持つのかについて確認しておく。大乘経典に説かれる物語、ひいては大乘仏教運動そのものを、Alan Coleは「父親捜し」の物語類型になぞらえているが¹⁷、大乘仏教運動の本質を、仏を失って根無し草になった仏弟子たちのいわば「仏探し」の試みであったことに求めるならば、『法華経』の久遠仏の創出は、まさにその本質に関わっていると言えよう。つまり久遠仏は時間・空間の制約を越えるとされているので、現在の仏教徒にとっても直接的に縁を結ぶこと（結縁）が出来る存在なのであり、仏を失った仏弟子＝大乘仏教徒の「仏探し」を解決する要素である、と言える。

しかし『法華経』は、久遠仏を提示した第16章以前のチャプターにおいて既に、「仏との直接的な結縁」について言及している（逆に言えば、そうした伏線となる言説を積み重ねることで久遠仏が説示可能になっている、とも言える）。その開示となるのが、第10章「法師品」である。ここで釈尊は自ら『法華経』に言及し、「この『法華経』に一句でも触れた者には、成仏の予言を授ける」と説いている¹⁸。

このように「法師品」において、『法華経』テキスト自身が『法華経』テキストそれ自体に言及しているという趣向は、例えば Italo Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*(1979)等に見られるような、メタフィクションの技法（テキストの自己言及性）に一致するものである、と言える。また同箇所でも釈尊が『法華経』読者に直接言及している点は、作中人物が受け手（聴衆＝読者）に向けて呼びかけるという、所謂「第四の壁」¹⁹を破る技法と類似するものである、と言える（なお、こうした「第四の壁を破る試み」即ち「『法華経』読者への呼びかけ」は『法華経』において至るところで見られ、枚挙に暇がない）。このような点から、『法華経』は典型的かつ素朴なメタフィクションとしての内容を持つ「文学テキスト」である、とも言えよう²⁰。

このように『法華経』自身が『法華経』およびその読者（受容者）に言及していることは、従来「空虚な自画自賛である」と目され、所謂「『法華経』無内容説」の根拠として挙げられることも多かったが、それは一面的な読解である。ここでの『法華経』の目

的は、テキスト内において『法華經』及び『法華經』読者に言及することで、読者を『法華經』作品世界の中に参加させることである。読者が『法華經』テキスト内に参加できるということは、取りも直さず、『法華經』を説いている釈尊と直接出会い、その弟子になることを可能にする²¹。その実現可能性は、時間・空間の別を問わない「久遠仏」のキャラクターが説かれることで決定的となり、裏付けられた、と言える。

整理すれば、『法華經』作者は、「テキストの自己言及性によって、作品外世界にいる読者を作品内世界に参加させる」というメタ的な文学技法を、そのまま、「無仏時代の仏教徒を、釈尊と直接結縁させる」術に置き換えた、と言える。

こうして、『法華經』のメタ文学性によって『法華經』読者は釈尊との直接結縁が可能になり、更に読者本人に意志があれば、その読者は釈尊の直接の弟子たり得ることが示された。

ただし、単に經典内において經典に言及し、読者のテキスト内参画を促すというだけでは、多かれ少なかれ、他の大乘仏典一般において見られる手法であり、決して『法華經』の発明や専売特許とは言えない。しかし、『法華經』はそこで終わらず、その先に、テキスト内に参画してきた読者を更に物語化する、つまり、読者を登場人物として物語内に登場させる趣向（と解釈し得る物語）を用意しているのである。この『法華經』読者の物語化（＝登場人物化）と解釈し得る挿話は、第15章「從地涌出品」に見られる。

第15章では、突然、数えきれないほど大勢の無名の菩薩が地中から出現する（大地から涌き出たことから、「地涌の菩薩」と称される）。「無名」としたのは、これら地涌の菩薩たちは全く知られていなかった²²上に、字義通り、名前を持たないのである。リーダー格の四者のみ例外的に、「上行／無辺行／淨行／安立行」と名づけられているが、これらも具体性・固有性を持たぬ呼称であり、その呼称からこれらの菩薩の性格を知ろうとすることは出来ない。更に、その他に至っては一人も名前がつけられていない。また、具体的な来歴や事績も一切語られない。このような菩薩の在り方は破格であり、類似例は他の經典においては見られない。ところが釈尊は、彼ら地涌の菩薩こそが自分の本来の弟子であり、『法華經』布教の正当的担い手であると断言し、文殊や弥勒を始めとした他の聴衆に先んじて『法華經』を授与する（第21章「如来神力品」）。

それでは結局、地涌の菩薩の本質とは何なのか。筆者は、『法華經』の読者、すなわち、『法華經』のメタ文学性によって作品テキスト内に参入してきた読者たちを、神話的叙述によって物語化・登場人物化したものが、「地涌の菩薩」である、と解釈している。先述の通り、地涌の菩薩は名前や明確な事績を持たぬが故、どんな出自・境遇である読者であろうと、自身をその菩薩になぞらえることが可能となる。あたかも『法華經』は地涌の菩薩という「白紙の部分」を設け、そこに読者が各々の自画像を描き込むよう要請しているかのように解せられる。このような読み方が可能な經典は『法華經』ただ一經

であり（他経は読者の参画を促すに留まり、読者の登場人物化＝地涌の菩薩に相当するタームを持たない）、『法華経』の独自性を示す最たる例であると言えよう。

整理すると、地涌の菩薩の挿話は、『法華経』読者が仏と直接結縁し、その弟子となり得たことを裏付けようとした記述、すなわち読者の登場人物化であり、これを以てして『法華経』における「読者のテキスト内への参画」の試みは完遂された、と解釈しうるのである²³。

第8節 『法華経』受容の一例——日蓮の「上行自覚」

本論文第7節で提示したような、「一介の『法華経』読者（たる自分自身）が、地涌の菩薩として『法華経』世界内に参入する」という理解でもって『法華経』を読んだ代表的仏教者としては、取りも直さず日蓮（1222-1282）が挙げられる。本節ではそうした日蓮の『法華経』受容について検討し、『法華経』が後の仏教界に及ぼした影響の一例を示す。

日蓮は自身を地涌の菩薩のリーダー・上行菩薩の再誕と捉えていたと言われている。これを日蓮の「上行自覚」と言う。この「上行自覚」に関しては残された文献の解釈を巡って古来種々の議論があり、子細に関してはここでは立ち入らないが、少なくとも日蓮が地涌の菩薩（ひいては上行）に相応しい布教活動を目指していた、更に言えば、地涌の菩薩に相応しい布教活動を展開しているとの自負を持っていたことは確実である²⁴。こうした日蓮の「上行自覚」は、まさに第7節で述べたような、「『法華経』読者が地涌の菩薩へ物語化される」という過程を体現している、と言える。以下、それを簡単に述べておく。

従来、日蓮は文応元[1260]年の『立正安国論』奏上を契機とする国家権力（鎌倉幕府）との度重なる衝突や、天災や元寇など当時の社会問題に対する積極的な提言などから実践的宗教者と目されており、『法華経』の思想を現実社会に還元しようとした、即ち現実の側に經典世界をひきつけた仏教者である、とする評価が一般的である。これは無論、妥当な見方である。しかしこれは観点を変えれば、現実社会の側に經典世界を引きつけた日蓮の試みは、そのまま、經典世界の側に現実社会を引きつけた行為とも解しうるのである。

例えば、日蓮の特異な『法華経』受容の態度に「身読」（色読）がある。これは、日蓮が度重なる迫害を受けたことに関して、『法華経』中に見られる受難（『法華経』の受持者が遇うとされる）の記述²⁵を挙げ、「私は『法華経』に記述されている受難を実際に体験した。つまり、『法華経』を字面だけで読むのではなく、身体によっても読んだのだ」（取

意)と意義付けたものである。この「身読」も『法華經』テキスト内の事象を現実世界にあてはめる行為だが、同時に、現実世界の側を『法華經』テキスト内にあてはめていく行為と表裏一体であり、後者の面に着目すれば、まさに、『法華經』読者たる日蓮が『法華經』テキスト内世界に参入していく試みに他ならない。なお「身読」の思想は文永九[1272]年の著作『開目抄』で明示されるが、更に文永十[1273]年著述の『如来滅後五五百歳始観心本尊抄』(以下、『観心本尊抄』)に至って、暗示の段階に留まるものの「上行自覚」が示唆される。この、『開目抄』における「身読」(=『法華經』テキスト内への参入)から『観心本尊抄』における「上行自覚」(=地涌の菩薩として自身を登場人物化)への帰結という日蓮の思想変遷²⁶は、本論文第7節で示した地涌の菩薩についての解釈と一致する、と言えよう。

第9節 結論

本論文では、大乘仏教經典の文学テキストとしての側面を検討すべく、『法華經』を一例として取り上げ、その文学的側面が付された必然性、用いられた文学的試み、それによってあげられた効果について考察してきた。

始めに、文学テキストとして『法華經』が編纂された必然として、①經典の形式上から生じた要請(歴史的人物としての釈迦が語り得ない話題を、他ならぬ釈迦自身に仮託することを可能にするための試行錯誤)と、②究極の境地は具体的表現が不可能、という仏教の前提、の二点を指摘した(第3節)。

次に、『法華經』前半部において、多様な物語を積み重ねることで諸教理及び諸仏の統一を表現し、これを以て仏教の総括が試みられている過程を確認した(第4-5節)。そして、このように「物語」によって総括された仏教が『法華經』後半部によって更に物語化(擬人化)され、新たなブツダ像である「久遠仏」のキャラクターが創出されていることを指摘した(第6節)。

更に『法華經』は「テキスト自身がテキストに言及することによって、そのテキストの読者をテキスト内に参画させる」というメタフィクションの技法(「第四の壁」を破る試み)が用いられており、このメタ技法がそのまま「無仏時代の仏教徒(=読者)を釈尊と直接結縁させる(=テキスト内への参入)」試みとして機能している点を指摘した。それを踏まえ、『法華經』独自の菩薩である出自不明・大人数の「地涌の菩薩」は、テキスト内に参入してきた『法華經』読者を物語化・登場人物化したものであると解釈した(第7節)。

最後に、この第7節で示したような理解でもって『法華經』を読んだ代表的仏教者と

して、日蓮の例を挙げ、文学テキストとしての『法華経』が後代に与えた影響、その受容の一端を示した（第8節）。

このように本論文では、『法華経』の読解を通して、文学テキストとしての大乘経典が有する特質・意義の一端を明らかにした。しかし『法華経』ひいては大乘経典を文学テキストとして読む際には、未だ見出されていない多くの可能性や問題が存在していると筆者は考えており、今後も考究を続けたい所存である。

注

¹ 下田[1997]、Schopen[2000]など。

² 下田正弘氏は大乘仏教の興起およびその本質に関して、「大乘仏教運動のプロパガンダとして経典が作られたのではなく、経典を拠り所として大乘仏教運動が起こった」（取意）という、仏教学研究のパラダイム転換ともなり得る学説を発表し、様々な議論を呼んでいる（下田[2011]）。この下田説は、大乘仏教の本質を問い直す論であると同時に、それと不可分な、大乘経典の本質を問い直す論でもあると言える。

³ 大乘仏典を文学テキストとして読む試みは Alan Cole がその先駆となっているが(Cole[2005]等)、仏教学の分野においてはこのような試みは特異であり、確立し膾炙している手法とは未だ言い難い。

⁴ 更にもう一種、鳩摩羅什訳を補足したものとして闍那崛多・達磨笈多訳『添品妙法蓮華経』（601年訳出）がある。

⁵ Gr̥dhrakūṭa-parvata の訳。古代インドはマガダ国の山で、釈尊の説法場所として有名。

⁶ 仏教における伝統的な修行形態の類別で、声聞（「釈尊の直弟子」が原義。後には「大乘興起以前の伝統的な仏教を継承した修行者」の意）・縁覚（師を持たず一人で修行する者）・菩薩（利他精神によって行動する修行者）の三種を「三つの乗り物」＝「三乗」と譬える。声聞・縁覚の二者は自己の修行の完成を最終目標とするので、大乘仏教においては利己的であると非難され、「小乗」として貶められた。『法華経』はこれら三乗の別は方便にすぎないとして、大乘・小乗の別を問わず一切衆生を成仏せしめる「一乗」（＝ただ一つの乗り物）の教えが本意であると説く。

⁷ この直後、釈尊は説法を一旦は拒否してしまうが、この挿話は、仏伝における梵天勸請の説話（釈尊が悟った直後、「悟りの内容は言い表せない」として説法を拒否した所、インド世界の宇宙神＝梵天が現れ、釈尊に説法を懇願したという逸話）を踏まえていると指摘されている（下田[1999]／岡田[2007]pp.156-159）。

⁸ こうした「無内容説」は特に、近世の国学者・儒学者等によって唱えられたことが有名である（富永仲基『出定後語』（1745）、服部天遊『赤保俵』（1785）、平田篤胤『出定笑語』（1811）等）。更に、現在に至るまで、仏教界の内外から同様の批判が出され続けている。

⁹ 『法華経』に代表されるように、方便は仏が物語、比喻、隠喩、寓話などを用いながら衆生たちを真理の教えに導く手立てである。それは『法華経』の編纂者たちが経典の言説を構成する行為に他ならない」（下田[2013]p.75）

¹⁰ この「長者窮子喩」は所謂「貴種流離譚」の一例とも言え、また『新約聖書』ルカの福音書第15章に類似の物語があることがつとに指摘される。しかし「長者窮子喩」はそうした類型と関連しつつも、「教育」（教化）に主眼が置かれていることが、仏教経典たる『法華経』の性質を反映しての独自点であるとも言えよう。（菅野[2001] p.201-202）

¹¹ 遠い過去、大通智勝仏という仏がおり、その仏には十六人の息子がいた。十六人のうちの末っ子が後の釈尊であり、彼が当時教化した弟子たちが、今の弟子たちの前身である、と説かれる。つまり現在の声聞たちも実は遠い過去世から釈尊と縁があり、『法華経』に触れた縁がある、とい

う因縁譚。

¹² 疲弊した旅人たちの休憩所にするため、仏が神通力によって幻の城を作り出した、という物語。今までに説いた声聞・縁覚の教え（＝城）は仮のもの（＝幻）であり、究極（＝旅の目的地）ではない、という意。

¹³ とある貧者が、親友がこっそり服の裏に縫い付けてくれた宝珠の存在に気づかず、その服を着たまま、貧しい暮らしを続けていたという物語。仏の真意を知らずにいたことへの懺悔であり、先の信解品における「長者窮子」の話と類似する。

¹⁴ なお語りの構造に着目すれば、前節で見たように、法の統一の際には、物語は「作中話」として、いわば直喩として提示されていた。しかし一方で、仏の統一に関する物語はそうした形態をとらず、そのまま作品内世界の事実として（暗喩的に）語られている。

¹⁵ 勝呂[2009]p.168。

¹⁶ このように見宝塔品の挿話を超時間性・超空間性の説示と見るのは『法華経』解釈における通説だが、特に菅野博史氏の論がよくこなれている（菅野[2001]pp.62-63）。

¹⁷ Cole[2005]。

¹⁸ この、「成仏の予言を与える」という行為は、非常に重要な意味を持つ。仏教徒の最終目標が「仏に成る」すなわち「成仏する」ことであるのは、言うまでも無い。その成仏が確定される条件として、仏教の伝統においては、仏から直接、「成仏するであろう」という予言を受けることが重要視されている。この予言を与えることを「授記」という。

つまり、釈尊が死んだ現在は、授記をする存在が不在である。従って、釈尊死後の仏教徒は「授記」されることが出来ず、成仏が原則的に困難となる（日本では「成仏」という語が「死」の同義語、もしくは「靈魂の安らぎ」というような意で一般に使われているが、本来はこうした深刻な問題が存在することには留意すべきであろう）。

師事すべき師を失った上、自身の最終目的の達成も絶望的になってしまった釈尊死後の仏教界において、（実質的には不可能であるところの）「仏との直接的な結縁の実現」がいかに重大な意味を持ったかは明確であり、単なる信仰的情緒によるものでないことには留意すべきであろう。

¹⁹ 「第四の壁」とは演劇用語で、舞台上と観客を区切る概念上の壁であり、作品内世界と現実世界の境界のこと。

²⁰ なお、この『法華経』の技法を、メタフィクション的技法、或いは演劇における「第四の壁」を破る技法に当てはめたのは筆者の私見であるが、そもそもこの要素に着目したのは、馬場紀寿氏の御教示によるものである。馬場氏は筆者と『法華経』について話し合った際、「法師品」における読者への呼びかけを、Michael Ende, *Die unendliche Geschichte*(1979)における、＜書物から読者へ向けての呼びかけ＞というモチーフになぞらえ、これが『法華経』の眼目であると述べられた。そもそも本論文の起稿も、この氏の言葉を契機として思い立ったものであり、ここに謹んで感謝の念を表したい。

²¹ この見解は下田氏の所説と一致するものである。仏に見（まみ）えることを「見仏」というが、下田氏は「大乘経典を読むこと＝見仏である」（取意）と意義付ける（下田[2013]）。

²² 弥勒菩薩すら、これらの菩薩の存在を知らなかったとされる。

²³ 本節の論はあくまで一つの解釈に過ぎない。しかし『法華経』の正統的担い手が地涌の菩薩であるということは、『法華経』自身が明言するところである。つまり『法華経』がその読者に「地涌の菩薩たれ」と要請していることは明らかであるので、本節の解釈は妥当であると言っておきたい。

²⁴ 例証として、ここでは日蓮の主著『観心本尊抄』を挙げておく。同書において日蓮は、釈尊が地涌の菩薩だけに伝えた秘法が「南無妙法蓮華経」の「題目」とであると意義付けているが、日蓮の布教活動の中心は他ならぬその「題目」を弘めることであった。更に同書には、悪世においては地涌の菩薩が出現し、『法華経』第15-22章（即ち、地涌の菩薩が登場する箇所）の記述に基づいた相貌の「本尊」（仏像や曼陀羅などの礼拝対象）を造立する、との予言があるが、同書を脱稿して僅か3ヵ月後の文永十[1273]年7月8日、日蓮自身がその本尊を曼陀羅の形式で制作している（所謂「佐渡始頭大曼荼羅」）。

²⁵ こうした受難の記述も、『法華経』受持者＝読者への、メタフィクション的言及の一環であると言える。

²⁶ 末木文美士氏は、日蓮の特異性として「自身の聖化・神話化」(物語化)の傾向を指摘している(末木[2000])。本節で筆者が考察した身読→上行自覚にいたる日蓮の思想変遷の問題も、この末木氏の日蓮観を裏付けるものである。更に付け加えれば、末木氏が指摘するところの「日蓮の傾向」(自身を物語化する)は、日蓮の個人的かつ先天的な性格・人格に帰されるものというより、『法華経』が内包する「物語化の機能」に影響されたものと見るべきであろう。

【参考テキスト】

植木 雅俊 [2008] 『法華経：梵漢和対照・現代語訳』, 岩波書店, 東京

法華普及会 [1924] 『真訓両読妙法蓮華経並開結』 (27 版, 2000) , 平楽寺, 京都

立正大学宗学研究所編

[1988] 『昭和定本 日蓮聖人遺文 改訂増補版』, 身延山久遠寺, 山梨県

【参考文献】

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

Gregory Schopen [2000] 『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』 (小谷信千代訳) , 春秋社, 東京

浅井 円道 [1982] 『仏典講座 38 観心本尊抄』, 大蔵出版, 東京

植木 雅俊 [2008] 『法華経：梵漢和対照・現代語訳』, 岩波書店, 東京

岡田 行弘 [2007] 「法華経における仏伝的要素」『法華文化研究』第 33 号

菅野 博史 [2001] 『法華経入門』, 岩波書店, 東京

下田 正弘 [1997] 『涅槃経の研究：大乘経典の研究手法試論』, 春秋社, 東京

[1999] 「「梵天勧請」説話と『法華経』のブッダ観—仏教における真理の歴史性と超歴史性—」, 『中央学術研究所紀要』第 28 号

[2011] 「経典を創出する」高崎直道監修『シリーズ大乘仏教 2 大乘仏教の誕生』春秋社, 東京

[2013] 「初期大乘経典のあらたな理解に向けて—大乘仏教起源再考」高崎直道監修『シリーズ大乘仏教 4 智慧／世界／ことば』, 春秋社, 東京

勝呂 信静 [2009] 『法華経の思想と形成』, 山喜房佛書林, 東京

末本文美士 [2000] 『日蓮入門』, 筑摩書房, 東京

田村 芳郎 [1969] 『法華経——真理・生命・実践』, 中央公論新社, 東京

Reading a *Mahāyāna Sūtra* as a literary text

An Interpretation of *the Lotus Sūtra*

OKADA Fumihiro

Taking *the Lotus Sūtra* as its subject, this study will attempt to read and interpret a *Mahāyāna Sūtra* as a literary text. *The Lotus Sūtra* was edited as a literary text, and literary expressions and rhetorical devices can be found in it.

I develop two possible hypotheses to support this observation.

One hypothesis is that by using the techniques of fiction the character of the Buddha in the *Sūtra* is able to discuss certain topics that the historical figure of the Buddha could not talk about. Furthermore, the literary nature of the text may also be justified with the principle in Buddhist thought that it is impossible to express the ultimate truth directly with language.

Second, by analyzing the structure of *the Lotus Sūtra*, I argue that in the first half of the text, many different stories are brought together to express the idea that various doctrines and various types of Buddhas are unified, while in the latter half *the Lotus Sūtra* creates a new Buddha character called Kuon-Butsu by anthropomorphizing the Buddhism unified by the stories told in the first half.

Furthermore, I claim that this is a type of metafiction, which allows the reader to participate in the text through self-reference, in a similar way to “breaking of the fourth wall” in the theater. This technique of metafiction allowed the Buddhist readers of *the Lotus Sūtra*, who believed they lived in an era without a Buddha, to have direct access to a Buddha through the text.

Based on this view, I interpret the character original to *the Lotus Sūtra* called Jiyu-no-Bosatsu, the Bodhisattvas who sprang out of the earth, as a symbol or metaphor for readers of *the Lotus Sutra* who participate in text through this metafictional technique. Finally, I argue that Nichiren is as an example of the Buddhist who read *the Lotus Sutra* in such a way.