

印度に於ける蓮華喩研究の方法

——特に法華經を顧慮して——

本 田 義 英

—

梨俱吠陀を見ると、華開くドゥールワー草 (divya) の繁茂と、池に白蓮華 (pundarika) といふ祈願に依つて火神 (Agni) の猛威から免れんとする呪願が存する。池に蓮といふことは、必ずしも印度に限らず、古今東西に通ずる殆んど共通的な對句的言詮であるが、その際に於ける蓮といふのは、その淤泥に生じてしかもそれに染まないといいることが、その言詮の基礎であらうと考へられる、即ち不淨に對する清淨といふことの象徴として用ゐられたものであらう。殊に印度に於ては「泥池に生ずるもの」(paukajā, paukeruh) といふ複合名詞が、直ちに蓮を意味することに依つて知らるゝ通り、不淨なる泥池に生じ、しかもその泥に染まらず、所謂泥中の蓮としての清淨さに、深い讚美の感を抱いて居たものなのである。特に白蓮華に至りては、白 (cukra) といふことが、黒

(Kṛiṣṇa)の邪惡、雜等を象徴する語なるに對して、常に正、善、純等を示すものとして相對せしめられて居る點から觀察せらるゝやうに、諸種蓮華中の王位に位するものとなす信仰さへ存したのである。今擧げた梨俱吠陀に於ける呪頌は、熾烈なる火神の猛威から免れて、ドゥールヅー草咲き亂れる仙境、池あり白蓮華香ふ境地への離脱を希ふた祈願であるが、その所謂白蓮華なるものが、仙境莊嚴の相として彼れ等の憧憬の對象となつて居たことを想像することが出来るのである。併したとへ白蓮華なるものを以て清淨の象徴とし、仙境莊嚴の相であるとしても、又、たとへそれが宗教的憧憬の一對象であるにしても、それは尙ほ自然界を基礎とする考へ方であつて、未だ之を以て人間の問題に轉用せんとするが如き哲學的な思想の表現であるとは思へない。

印度思想史の研究に依つて知らるゝ如く、梨俱吠陀、殊にその後期の時代に於てすらも、諸の詩人學者が努力を拂つた問題は、主として神の問題であつて、隨つて宇宙の創造並に開闢思想の探求に忙しく、未だ人間の反省、人間問題の解決といふが如き哲學的方面のことに就ては、その暇を得なかつたやうである。漸く人間の問題に目覺め、人間を中心として宇宙一切の現象を考へ、哲學的に人間の奧義を極めんとしたの

は、尠くとも梵書時代の後期より、森書時代を経て、優波尼沙土時代に互るの期間である。

ところが、その期間前後に編纂されたものであらうと多くの學者に依つて認められて居る阿闍婆吠陀を見ると、梨俱吠陀に於ては、單に清淨莊嚴の象徴として考へられて居た白蓮華が、今やかゝる自然的解釋のみを以てしては到底理解し得られない結果を示して居る。即ち「白蓮華あり、九門を有し、三徳之を覆ふ、その（白蓮華）中に幻靈あり、靈魂を有す、これ正に梵知者の知るべきところ」^②〔Punḍarikāni navadvāraṇi tribhir gūṇebhir avīṭam, tasmīn yad yaksam ātmanvat tad vāi brahmanīdo viduḥ.〕と言つて、白蓮華を以て精神界に於ける或る活動機關の喩辭として使用して居ることを知るのである。九門とは人間の有する九つの孔門に依つて呼ばれたる身體の代名詞であり、三徳とはこの場合個人の有する喜憂闇といふが如き三種の性徳に名けた精神活動の總稱であるから、「九門を有し、三徳之を覆ふ」ところの白蓮華とは、謂はゞ精神活動を有する身體の中に存在する或る活動の機關を指して居るものと想像される、そしてその機關の中に「幻靈あり、靈魂を有す」といふのであるから、その機關とは、つまり細なる靈魂（ātman）の支配を受けて、一切現象を顯現せしむること、恰も惡魔（yaksam）が種々化現の力を有

するが如く、人間の幻靈 (Yakshi) 亦是の如しと見て、その根本の靈魂を包藏せるものであると考へて居たと見ねばならぬ。そしてその幻靈を支配する靈魂こそは、宇宙靈魂であると同時にそれが個人靈魂、即ち我に即するものとして唱導せられて居た梵 (Brahman) を知らんとするもの、即ち梵知者の正に知るべきところといふのであるから、梵なるものがこゝに所謂靈魂即ち我に即し、随つて、この思想は既に梵我一如の思想を豫想せるものであることを知るのみならず、所謂靈魂が、個人を中心としてのそれを指して居るものであることをも之を想察し得るのである、そしてその靈魂を包藏せる活動的な或る機關を以て白蓮華といふて居るのであるから、その白蓮華なるものが、梨俱吠陀に於けるが如く、決して自然界裡に於ける一莊嚴相の意味ではなく、明かに精神界裡の或る機關を指して居るものであることは、疑ひ得られないところであらうと思ふ。

然らば元來自然界莊嚴の具として見らるべき白蓮華を以て、何が故に精神界に於ける或る活動的機關として之を用ふるに至つたか。そして又その所謂機關とは果して何物を指すのであらうか。

二

チユハーインドーギヤ優波尼沙土が、最古期優波尼沙土の隨一であることは言ふまでもないが、その中に「今、こゝなるこの梵の都に存するものは、白蓮華なる小さき住家なり、その内部に小さき虚空あり、又その内部に存するものを人は求むべきなり、實に人はそれを識らんと希はざるべからず」^③「(Atha yad idam asmin brahmapure daharaṇi puṇḍarīkaiḥ vegma, daharo'smin antarakāśas, tasmīn yad antas tad anveṣṭavyaṇi, tad dhāva vijñāstavyam.) とあるを見るのである。然らばその求むべきもの、識らんと希ふべきものは果して何物かと言ふと實に、この(宇宙的)虚空の廣さの如く、それと同じく、この心臓の内部に於ける虚空の廣さも然り、天地の兩者その内部にこそ包括せられ、火風の兩者も、日月の兩者も、電光星宿の兩者も、又彼れのこゝに有するものも、有せざるものも、一切のものすべてその中に包括せらる」^④「(Yāvān vā anyam ākāśas tāvān eṣo'ntar hridaya ākāśa, ubho asmin dyāvā-pīthivī antar eva samāhite, ubhāv agniḥ ca vāyus ca, sūryācandramasīv ubhāu, vidyunt- naktārāṇi, yac cāsyehiṣṭi, yac ca nāsti, sarvaṇi tad asmin samāhitam.) と答へて居る。

右引用した中、その白蓮華に關して説く一文の内容は、前に擧げた阿闍婆吠陀の一文に於けるそれと殆んど同巧異曲と見てよいのであつて、阿闍婆吠陀に於て、九門三徳を有すと説く身體が、こゝでは梵の都として表現せられ、又「幻靈あり、靈魂を有す」と

ある靈魂、即ち個人の中心たる我を、こゝでは人の當に求め、當に識らんと希ふべきものと表現されて居るに過ぎない、随つて、こゝに言ふ白蓮華も、亦身體内に存在する或る機關を指して居るものと見なければならぬ、併しその機關が果して何物であるかは依然として疑問である。けれども尠くとも白蓮華なるものが、個人靈魂たる我を包藏する虚空から成つて居るといふことだけは明かである。そして阿闍婆吠陀に依れば、その我を知るのは梵知者の境界であるといふのであるから、チユハーンドーギヤ優波尼沙土に於ける、梵我一如思想の立場から之を考へて見ると、宇宙靈魂たる梵を包藏するものが宇宙的虚空であり、そしてその宇宙的虚空の廣さと、心臓の依つて形成せらるゝその内部虚空の廣さとが相即すると説かれて居るのであるから、梵の所在が宇宙的虚空であるやうに、梵に即する我の所在は、心臓の内部虚空といふことになるのである、そして又人の之を求め、人の識らんと希ふべきものといふのが、その心臓の内部虚空に存する我のことであることは、言ふまでもないところであつて、若しこの點から推及して見ると、身體中に存する「白蓮華なる小さき住家」とは、つまりこゝにいふ心臓の喩辭であるといふことが想定されるのである、これチユハーンドーギヤ優波尼沙土に於て「實に、こゝにいふこの我は心臓中に存す」(Sa vā esa ātmā

hridi)と明言せられて居る所以であらう。そして何が故にその我が心臓中に存するかといふ問題に就ては、同所に「このものは (ayam) 即ち我を指す」心臓中に存す (hridi)、故にこれを心臓 (hridayam) といふ」といふ解釋を擧げて居るに過ぎないのであつて、これは hridi + ayam = hridayam といふ點から、護教的語源論に依つて、心臓を意味する hridayam が形成されたといふ立場からのものであつて、如何なる理由、如何なる由來あつて、白蓮華を心臓の喩辭として用ひたかに就ては、何等語るところがないのである、清白なるべき我を包藏するが故に、清白の象徴として信せられて居た白蓮華を以てそれに擬したのか、將たまた心臓の形を想像して、蓮華の如しとでも考へたに依るものか、この點に就てはこゝに何等明言の餘地はないのである。

乍併、我は心臓中に存す」といふことは、一面から之を言へば、我は心臓を離れて存在し得ないといふことである、しかし心臓そのものが我であるといふことではない、つまり我と心臓との關係は不離不即とでもいふべきものであらう、隨つて心臓の鼓動そのものを以て生命の本源とし、之を我と見るが如きは、固とよりこれ虚偽の惑執と言はねばならぬ、たとへ黄金埋藏の土地であつても、その土地の性質を知らざるものに於ては、その土地を往復するもその黄金を發見し得ざるが如く、一切の生類日々

梵の世界に往くも遂に之を發見し得ざること、これ虚偽に惑はされて居るがためであると言はれるのも、這邊の喩説として見るべきものであらう。見、嗅、語、聞、考、それ等の働そのものが我ではなく、それ等の働を働かせる根本的能動者が我であつて、その私の働を傳達する機關が、眼、鼻、舌、耳、意であるが如く、心臟の鼓動をして鼓動せしむる根本的能動者こそ我でなくてはならぬのである、そして鼓動そのものは、生命を繋ぐ呼吸の源泉であり、生氣であるから、身體の存する間、恰も車獸が轅に繋がるが如く、是の如く生氣 (Prāna) もこの身體に繋がると言はるゝ所以であり、しかもこの身體は、かの不死にして身體なき私の依止處であつて、身體は愛憎の當體であるが、身體なき我には愛憎も之に觸るゝことなしと説かれて居るが如く、又、我はこの身體の老のために老ゆることなく、又、殺者に依つて殺さるゝこともなく、そのものこそ眞實の梵の都たる身體なりと言つて、我と身體との不離不即を説き、更に、この我はその身體より出で、自己の相に依つて現はれ、そこに笑ひ、戯れ、婦女、車駕、親戚等と悅樂しつゝ、しかもその身體を憶念することなくして遊行すとも言ひ、恰も蓮華が淤泥の體中より出で、しかもその淤泥に染まざるの事象を自ら想起せしむるものが存するのである。

而して身體の生命は心臟の鼓動に依つて維持せられ、そしてその心臟の鼓動は、その鼓動をして鼓動せしむる根本的能動者たる我の存在に依るのであるから、その我なるものは内制者 (Antaryāmin) としての我であつて、謂はゞ一切を支配し統制する經線 (Sitra) としての我である。^⑩ 而して蓮華に就て之を考へて見るに、蓮華が蓮華としてその生命を維持する本質は、その藕絲の存在に依るのであつて、謂はゞその藕絲の支配統制に依つて、蓮華の生命的活動を見るのであり、藕絲が蓮華の内制者とし、經線としての性質を有するものと考へることも出来るのである、こゝに藕絲と經線との性質的關係から、その藕絲を以て經線としての我と見、蓮華を以てその藕絲の住家、即ち心臟に比喩したものであると見ることも出来ないものである。そして蓮華と藕絲との關係が、不離不即であるやうに、身體と心臟との關係並に心臟と我との關係亦是の如しと見て、我は我としての絶對的自由の活動を遂げ、しかもその心臟と不離不即の關係に立てる身體を憶念することなく、無染着、無繫縛であつて、心臟内に於て一切の支配者、主神、王者、自在者として住し、^⑪ しかもその相は白蓮華の如しとも譬へられて居るのであつて、この點より見れば、我の住家たる心臟を以て白蓮華の相狀に比喩し、之をその心臟内に於ける我の相に及ぼしたものの如くにも想像されるの

である。それと同時に、我の無染着性が、白蓮華のその如くであるといふ考へは、之を無視することが出来ないところであらうと思ふ。

由是觀之、心臓を以て白蓮華に比したといふことは、一面に於てはその形相上の類似から來たものであるにせよ、主として^⑮は心臓を離れて存し得ないと見る我の清淨なる無染着性が、特に清白を以て尊重せらるゝ白蓮華の性質に比せらるゝ點から、その我を包藏する心臓の比喻として、採用されたものであると見ることが出来るやうである。

白蓮華を以て心臓に比喻することは、右擧げたチュエーハーンドーギャ優波尼沙土を以て最古の文献と思ふのであるが、この比喻は後代出現の優波尼沙土のみならず、他の諸種の文献にも散説されて居るのであるが、^⑯その比喻の用ひられた所以に至つては、その形相の類似といふ考へよりも、前にも言つたやうに、寧ろ白蓮華の清淨純白にして、不染不着といふ神聖觀念がその中心的理由であつたと想察されるのである。斯くの如く考へて見ると、白蓮華を以て人間内部の精神的機關としての心臓に擬した思想も、決して梨俱吠陀に於ける池に白蓮華といふ考へ方と相離れたものではなく、依然その不染不着の清淨性が基礎となつて居ることは看過してはならないとこ

ろであると思ふ。古く白蓮華を以て清淨の象徴とし、之を祭祀の用に供した事實に照しても、^⑩その清淨といふことが白蓮華に重大なる意義を與へたものであらうと想察される。

以上述べ來たつたところに依つて之を考へて見ると、梨俱吠陀時代に於ては、白蓮華を以て單に清淨の象徴として之を用ひたものが、阿闍婆吠陀や古期優波尼沙土時代になると、絶對清淨にして不染不着を本質とする我の住家としての心臓に比せられ、その思想が、固とよりその間多少の變遷があるにしても、兎に角後代に至るまで諸種の文献に、傳へられて居る事實から見ると、相當廣くその思想が傳播して居たことを推察し得るやうである。そして勿論その清淨性といふ抽象的本質が基礎となつて居るのではあるが、併し一度それが心臓に比せられた以後に於ては、單に清淨の抽象的象徴たるに止まらず、不染不着を本質とする或る生命的な活動體に轉用せらるゝに至ることも、さして不自然な經過ではなからう、白蓮華を以て尊勝なる人格的固有名詞として、屢々用ひられて居るが如きは、或はその結果に依るのではないかとも想像されるのである。^⑪ 佛教に於て、心臓の形相を蓮華に比し、それを普通に心蓮と言つて居るが、それは明かに蓮華を以て形相上心臓に比喻する立場に依つて名けたも

のであり、同時に又その心蓮を自性清淨心の代名詞として之を用ふる場合の存する
 のは、それは心臓に比喻して施設せられたる蓮華を、心王蓮華の意味に轉用した結果
 であり、心王としての自性心が蓮華の如く不染不着清淨なることを説かんがため
 のものであり、恰も前に擧げた優波尼沙土に於ける喩説と、一脈相通するものがあるこ
 とを認めなければならぬのであるが、このことは、自性清淨不染不着の心を有し、正法
 の受持實踐に精進するものを、後にも述ぶるが如く、佛典中屢々之を白蓮華に喩せる
 ことに依つても、之を想察することが出来るやうである。一體精神活動の機能中、心
 は身體中樞の奥底に潜在して、王たるの位置を占めて居るものであり、その王として^⑩
 の心は如法に世間を教化すとも説かれて居るのであるから、心王とは單に客觀に對
 する主觀そのものとなすに止まらず、客觀を了別して、恰も王としての位置に於て、積
 極的に客觀たる世間教化の主となるもので、謂はゞ佛敎に謂ふ正法の受持實踐に於
 ける純粹主觀的活動體と見ることが出来る。而してその受持實踐者たるものは不
 染不着を本質とする白蓮華に喩せられるのであるから、こゝに同時に白蓮華そのも
 のを以て、之を人格的に取扱ふに至るといふことも、別に怪しむに足らぬところであ
 らうと思ふ。

三

佛典中、白蓮華^①といふ語は屢々之を見受けるのである、そしてそれが殆んど總ての場合、その不染不着の清白といふことを基礎にして居ることは、言ふまでもないのであるから、この點に就ては別に説明を要しないところであらうと思ふ。乍併、たとへその不染不着の清淨性が基礎となつて居るにしても、單にそれが清淨の象徴として抽象的に用ひられて居るのみではなくて、それが前にも言つたやうに、或る人格的活動の主體としての喩辭としても用ひられて居る場合が存するとすれば、然らば如何なる意味づけに依つて、白蓮華を以て人格視せんとするのか、換言すれば、佛敎に於ける白蓮華の人格的意味内容は如何、この點に就て聊か論究を試みたいと思ふのである。

こゝに注意すべきは、支那譯に依ると、同じく蓮華と譯出されて居ても、その原語が必ずしも一樣でないといふことである、併し、その種類の如何を問はず、蓮華なるものが、一般に清淨の象徴として使用されて居ることは事實である、印度に於ける一般諸神が、その性質又はその持具として蓮華と密接なる關係を有して居ることは、諸種の文献や、美術上の實際に照して之を知ることが出來、佛敎に於ても諸佛諸菩薩の床座

として屢々蓮華が使用せられ、それを以て清淨の妙華と考へられて居たことは、諸經の通説であつて、こゝに別に喁々を要しないが、例へば智度論第八を見ると、諸佛が蓮華を以て床座となす理由を擧げて、一には「以蓮華軟淨、欲現神力能座其上、令花不壞故」とし、二には「以莊嚴妙法座故」を以てし、三には「以諸華皆小、無如此華香淨大者」なるに依ると説かれて居る²⁹ことに依つても、略ぼ想察するに足るものがあらうと思ふ。要するにその清淨といふ點が中心なのである。勿論こゝにいふ蓮華が、果して如何なる種類のものであるかに就ては、問題が残されては居るが、併し蓮華といふ類概念に依つて之を考へ、そして恰も白象が象中の王とされ、白業が善業を意味する上などから考へると、兎も角諸種の蓮華中、尠くとも白色の蓮華が尊重されたといふことだけは肯定し得るところであらうと思ふ。固より青蓮華を以て最勝の妙華とせらるゝ場合も存するのではあるけれども、³⁰元來白蓮華を以て最勝の妙華とせらるゝのが佛典常套の記傳である。赤白二種を有する蓮華 Padma にしても、それが白色である場合には、特に白蓮華たる Punḍarikā と同一視せられて尊重せらるゝ場合も存するのである。³¹是の如く兎に角一般には類概念の上より見たる蓮華一般が、尊重の對象であつたことは明かであるが、就中白蓮華を以て特に清白純淨の象徴として之を見て居た

といふことは、その不染不着といふ本質の上から考へても、別に怪しむべきことではないと思ふのである。

かの阿彌陀淨土の思想を採用し、同時に法華經と一脈の關係を有し、佛本願の大悲を中心として、その實踐の過程を説くを以て中心思想とする經典に、悲華經といふのがある、その梵名はその異譯が悲分陀利經と譯出されて居るやうに、*Mahā-karuṇā-puṇḍīka-sūtra* 即ち大悲白蓮華經或は *Karuṇā-puṇḍīka-nāma-mahāyāna-sūtra* 悲白蓮華と名づくる大乘經である。

今その内容を窺つて見ると、對告衆の寂意が「其中清淨微妙の佛土純有諸大菩薩、成就種種無量功德、受諸快樂、其土乃至無有聲聞辟支佛名、何況當有二乘之實、今我世尊、何因何緣、處斯穢惡不淨世界、……於是五濁世之中、成阿耨多羅三藐三菩提、在四衆中說三乘法、以何緣故、不取如是清淨世界、而不遠離五濁惡世」といふ疑問、即ち佛陀が清淨微妙なる佛土に止住せずして、何が故に穢惡不淨五濁の世界に出現し、三乘方便の説をなすかといふ疑問を發した時、佛は、菩薩摩訶薩、以本願故、取淨妙國、亦以本願故、取不淨土、何以故、善男子、菩薩摩訶薩、成就大悲故、取斯弊惡不淨土耳、是故吾以本願、處此不淨穢惡世界、成阿耨多羅三藐三菩提」と答へて、所謂佛不住涅槃の根據が、佛菩薩の本願たる大

悲成就にあるを示し、更に一梵志あつて、彼れが一切の果報を求めず、般若空觀の大悲心を以て、一切衆生を救護せんとするの誓願を有するのを讚嘆し、更に又大悲菩薩の本生説話を施設して、その菩薩所成の大悲は、諸大衆の能く及ぶところにあらざるを示し、大悲の成就が菩薩の誓願たるべきを説き、終にその成就せらるべき抽象的觀念たる大悲そのものを人格化し、こゝに菩薩としての大悲即ち大悲菩薩の出現を説いて、その菩薩行たるべき誓願の實現が、即ち大悲成就であつて、その實現の方法はこれ諸三昧の修習に依つて、一切の對立的諸相を絶するにあるの經過を喩説し、それを以て、修學大乘菩薩摩訶薩諸三昧門となすと説いて居る。⁽²⁷⁾之に依つても、本經の立場が先づ般若空觀に基く大悲の實踐といふ點に存することを、理解することが出來ると思ふ。

而して上述本經の喩説中に於ける、大悲菩薩の本生説話に於て、その菩薩の本願に就て、一梵志に之を説くの條下、菩薩に四法精進あるを示し、二者、願取不淨世界。二者、於不淨人中施作佛事。三者、成佛已三乘説法。四者、成佛已得中壽命不長不短。是名菩薩四法精進、是謂菩薩如分陀利、非如餘華、是名菩薩摩訶薩と言つて、菩薩本願の内容を要示して居るが、かゝる大悲の本願の實踐者たる菩薩こそ、分陀利の如しと謂ふの

であるから、本願の實踐といふことが、菩薩行である限り、こゝに謂ふところの分陀利とは、謂はゞ菩薩行の實踐を内容とするところの菩薩そのものの喩辭と解釋しなればならぬ、これ「是名菩薩摩訶薩」と説かるゝ所以である。そしてこゝにいふ分陀利とは、言ふまでもなく白蓮華のことである。

而して更に、前述の如く、一梵志が一切衆生救護の誓願を立てた時に、佛は「汝於佛前、已生大悲分陀利故、攝取多逆成就一切諸不善根五濁惡世、而於是中隨調伏之、汝以大悲音聲故、能令十方如一佛刹、微塵等諸佛世尊、遣信稱讚、稱讚已訖、汝成就大悲、復令此大衆供養於汝」と讚嘆したとある。⁽⁹⁾こゝに大悲分陀利を生ずるとあるのは、勿論これ文學的構想に依る表現であるが、大悲分陀利を生じたるが故に、多逆不善五濁を攝取し、しかも之を調伏して一佛刹となし、ために成就大悲の名を得たといふのであるから、その大悲分陀利を生ずるとは、大悲の誓願實踐の成就を意味するものと解釋せねばならぬと思ふ。そして「若有菩薩、攝取清淨佛世界、離三惡道及聲聞緣覺、攝取調伏善心白淨成就善根」のみに止まるものは、「是名菩薩譬如餘華也、非謂大菩薩如分陀利華、以於善心調伏衆生、種諸善根、作佛事故」とあるやうに、單に清淨佛土に止住して、三惡五濁の救護に發意せず、善心白淨のみを對象として佛事を作すが如きは、未だ以て分陀利華の菩

薩とするに足らずといふ意味であるから、分陀利華の菩薩とは、淨土に入つてしかも淨土に住せず、所謂不住涅槃の實踐者として、三惡五濁の淤泥に入り、しかも不染不着大悲の誓願を實踐するものでなくはならぬのである、これその實踐を大悲分陀利を生ずと喩した所以に相違ない、換言すればその實踐の立場が、不染不着の般若空觀に存したといふことである。

固より本經の主旨とするところは、前に例示したやうに、佛陀が淨土に成佛せずして、大悲を以ての故に五濁惡世に出現し、その五濁の穢土に於て成佛し、一切衆生を救護するの大悲を讚嘆して、他の諸佛は餘華なるも、佛陀のみは白蓮華であるとなす點に存するのであつて、かの前に舉げた大悲菩薩の本生説話も、實は佛陀の本生これ大悲菩薩たりしといふ因縁に基く説話であつたのである。随つて所謂分陀利華の菩薩とは、これつまりは穢土成佛の佛陀そのものを指すことになるのである。そして穢土成佛といふことは、穢土に生れてしかも穢土に染着しない不染不着の大悲を意味するのであつて、その不染不着の大悲の實踐は、畢竟これ菩薩行の實踐成就でなければならぬのである、そしてその菩薩行の實踐を勸發莊嚴せんとするのが本經の目的であることは、本經自ら之を語るところである。^⑩

由是觀之所謂大悲白蓮華とは、佛陀そのものの大悲に名づけた尊稱である、隨つてこゝにいふ白蓮華とは單にその清淨性の象徴たるに止まらず、不染不着なる大悲の實踐者を意味しなければならぬ。

複合詞として見たる大悲白蓮華に就て之を考へても、固より大悲の清淨なること恰も白蓮華の如しといふ風に、解釋されなくてもないのであつて、大悲と白蓮華との關係を、一應はその一が他に對して形容詞的位置に立つ持業釋的複合關係にあると見て、大悲卽白蓮華、卽ち、大悲は白蓮華の如しと解釋されなくてもないやうである、勿論かく解釋して意義上別に不都合は來さないのである、併しこの複合詞をかくの如く持業釋的に見ることは文法的に無理である。どうしてもこの複合詞は、大悲の白蓮華といふ風に、依主釋の複合詞として見ねばならぬのである、そして大悲白蓮華とは佛陀の尊稱なのであるから、こゝにいふ白蓮華とは、結局人格的意味内容を有するものと見ねばならぬ、そしてその人格的意味内容とは、これ前にも言つた通り大悲の實踐者といふことである。白蓮華は勿論一つの喩辭である、しかしそれは大悲に對するものではなくて、大悲の實踐者に對する喩辭として使用せられて居ることを知らねばならぬのである。そしてそのことは本經の内容から之を考へても、勿論何等

の矛盾を發見し得ないことは、前述本經の主旨に照して之を推知することが出来ると思ふ。

若し是の如く經題たる大悲白蓮華を以て佛陀の尊稱とすると、本經は之を「佛陀」經とも名け得らるゝ筈である、これこの經の一異名として「諸佛之藏」(Rāhubuddhaka)經が擧げられて居る所以ではなからうかと思ふ。そしてそれは單に佛陀の經といふ意味ではなくて、佛陀たるものは大悲本願の實踐を目的内容とするものであるから、無量の諸佛が、佛陀たるべき立場から、佛陀の藏たる本領を示す經の意味であらうと思はれる。そして佛陀の本領とは、本經では一切智の總持を得、衆多の教説を攝受し、一切を攝受すること大海の如く大悲無限にして、不染不着の三昧に住するが故に、五濁惡世に出現して畏るゝところなく、佛國土を示現して、菩薩に授記勸誡を加ふるにありと認めたやうであつて、本經の他の異名として「入一切種智行陀羅尼門」(Savajñātā-kāra-dhāraṇī-mukha-praveśin)、「多集」(Bahusannipāta)、「如大海」(Sagaropama)、「過數」(Gṛāṇātīkrānta)「入諸三昧」(Samādihānakalpāvatarāṇa)、「入無畏道」(Vīcīṭadya-mārgo nttirāṇa)、「現諸佛土」(Buddha-ksātra-sandarāṇa)、「授菩薩記」(Bodhisattvavyākaraṇa)等が擧げられて居るが、是に由ても本經の目的内容が大悲本願の實踐を以て佛陀の本領とする點に存し、佛陀自らその實

踐者であるといふことを説かんがためであつたことを推知せしめ得るものがあると思ふ。換言すれば、大悲白蓮華とは、大悲の不染不着般若空觀的實踐者といふことになると思ふ。端的に言ひ表はすことが許さるゝならば、本經に於ける白蓮華とは、佛陀の心王であり、空觀の實踐者そのものといふ人格的喩辭として用ひられて居ることを知るのである。

四

白蓮華が般若空觀的立場よりする菩薩行の實踐者を意味すると解釋することに於て、尠くとも悲華經に於ける經題の意味が、その經の目的内容と全面的に一致することは、右に述べた通りであるが、このことは恰も牛や獅子を以て獸王と見て、牛王又は獅子王等の代名詞的喩辭を以て、佛菩薩を指す場合が存するが如く、白蓮華、尠くとも類概念より見たる蓮華そのものを以て、華中の王と見、佛菩薩を以て人中の蓮華、換言すれば人中王又は人中尊となすことが存することに依つても、之を推知することが出来ると思ふ。

例へば、六十華嚴十地品を見ると、金剛藏菩薩を讚する偈頌中「善哉金剛藏、善知第一義、無量功德聚、人中之蓮華、説此上妙行、利益諸世間」とあり、八十華嚴にはその「人中之蓮

華が「人中蓮華無所着」とある。⁽³⁵⁾ 人中の蓮華といふことは、この場合明かに菩薩を意味し、そしてそれが不染不着を徳とすることは言ふまでもないところであつて、つまり無所着といふ立場から見て居るのであるし、又、その人中の蓮華たる菩薩は、利益諸世間なのであるから、所謂蓮華といふことには、菩薩行の實踐者といふ意味内容が、當然考へられなければならぬのである。

又華嚴經中、佛の出世を讚嘆して、之を蓮華の不染世法に喩へ、又菩薩の威力を示すに際しても、同じく之を不染世法の蓮華を以てし、又菩薩としての普賢が、菩薩行の清淨にして、不染不着なるを説く中、般若空觀的菩薩行の實踐者を意味する喩辭として、蓮華を以てして居るのを見るのである。⁽³⁶⁾

又大寶積經中に編入されて居る普明菩薩會なる一經は、般若空觀の立場から、菩薩行又は菩薩の性能を説くのがその主眼であり、そしてその之を説くために設けられたる數十項に亘る四種分別の説相を始めとし、菩薩に關する立場といひ、その内容といひ、恰も徹底的に不染不着般若空觀を基礎とせる、法華安樂行品所説たる、菩薩四安樂行の内容を、科別的に分類し布演したるが如き觀を呈して居るのであるが、その經中、菩薩の性能を示す一項に、蓮華と菩薩とを對句とし、菩薩世間に生じ、しかも世間に

染着せざることを、蓮華の淤泥より出で、しかも淤泥に染着せざるが如しと説かれて居る。⁽⁵⁷⁾ 勿論これ佛典常套の説相ではあるが、つまり世間に染着せずといふことは、これ般若空觀に基く立場を明かにせるものであり、その世間に生ずといふことは、大悲に依つて衆生界に臨むといふことであるから、たとへ喩辭であるにしても、蓮華なるものが菩薩行の實踐者を意味する喩辭として、菩薩の比喩的對句たらしめられて居ることだけは、肯定されなければならぬと思ふ。

又在家の菩薩としての優婆塞が、愛戒清淨にして至心に受持實踐するものを「優婆塞中分陀利華」又は「優婆塞中清淨蓮華」と言はるゝやうに、人中蓮華又は人中分陀利華（即ち白蓮華）といふ呼稱に依つて、佛菩薩の尊稱とすることは、佛典中屢々之を見、殆んど佛教一般に於ける通説とさへ認められて居るのであるが、その場合に於ける蓮華、殊に白蓮華が菩薩行の實踐者を意味する喩辭として使用されて居るのであることは、畷々を須ゆるの要を見ないのである。

五

法華經が、古來重要な佛典として、佛教の哲學、宗教、文學の上に頗る重大なる役割を演じて居るものであることは、こゝに説明するまでもないところであらう。法華

經の梵名は之を *Sadharmapundarika-sūtra* 即ち詳譯すれば正法白蓮華經といふのである、然らばそのこゝにいふ白蓮華の意味内容は果して如何であるか。

悲華經即ち大悲白蓮華經に於ける白蓮華が、その經内容とするところと照合して、大悲といふ菩薩行の實踐者を意味すると解釋する點に於て、經題の意味するところが、その經の目的内容と符合するものであることは、前既に之を述べた通りである。光宅法雲がその法華經義記に於て「夫欲識經旨歸、唯應諦思經題」と主張するが如く、經題の意義を檢討することが、當該經典研究の一出發點として重要たるは勿論であるが、それにも増して、天台一家が「略舉經題、玄收一部」と主張するが如く、當該經典の目的内容とするところが、研究し、經題の意味する内容と比較し、兩者相待つてその真相を吟味することが、經典研究の一立場でなくてはならぬことは言ふまでもないところである。

Gayātrīya (伽耶山の頂なる梵名を以て傳へらるゝ經典が、羅什に依つては「文殊師利問菩提經」と名けられ、菩提流支は之を「伽耶山頂經」となして居る、固より羅什所依の原本には、その經題に相當する梵名が付せられて居たと見ても別に不都合はない、その經の内容とするところが、文殊が佛に菩提の相を問ふて、その教を受け、更に佛の指令に

依つて、文殊が之を諸の天子に教宣するといふのが、本經一部の組織であるから、その原名が果して何れであつたにしても、之をその内容より見て、羅什附するが如き經題を以てすることに、別に差支はない。又、その伽耶山頂經となすが如きは、今日所傳の梵名既に之を證するが如く、それは佛說法の處を指すのであつて、本經が伽耶山頂に於ける佛說法であるといふ經典自身の示すところに依つても、之を肯定することが出来るのである。

又、その梵名が果して今日傳ふるが如く、Sukhavatya (極樂莊嚴) であるにしても、ないにしても、その内容から、或は之を羅什の如く「阿彌陀經」と命名するも、又、玄奘の如く之を「稱讚淨土佛攝受經」となすも、別に何等の支障はない。

かゝる異名同本、之を求むれば到底枚舉に遑がないのである。又、同本異譯と稱する經典名の同異のみならず、所謂異本中に存する經品 (Parivarta) 相互の間に於ける異名の如きに至つては、十を以て數ふるも尙ほ遅きものが存する。併したとへそれが異名であるにしても、その經題又は品題が、その經又は經品の内容或は性質より見て、或る點に於て殆んどそれに相應するものの存することは、諸種佛典を手にするものの容易に知り得るところである。要するに經題又は品題の種々相は、その内容或は

性質に依るものであり、殊に譯經に於ては、更に譯者の見識又はその信仰に依つて、新たに諸種異つた題目が附せらるゝに至つたものの存することも、必ずしも尠しとは言へないと思ふ。

今法華經に就て之を考ふるに、その梵名も正法白蓮華經であり、西藏譯名 (Dain-pahi Chos Padma dKar-pohi mDo) も亦それに同じく、支那譯に於ても、法護は之を「正法華經」となし、羅什は「妙法蓮華經」と譯出して居る。譯者名を失しては居るが、法華經一部分の譯たる「薩曇分陀利經」といふのがあるのは、それはその梵名の音譯に相當する。諸種經錄の傳ふるところに依ると、古來法華經には幾種かの翻譯が行はれたやうであり、その中時には經錄の誤傳に依るものもないではないが、併しその經題として傳へられて居るものは、尠くとも上述その意譯たる妙正兩本系統所傳と同類の法華を冠するものか、又はその音譯本以外、何等異譯經題の存在を見ないのである。隨つて法華經に就て之を見る場合、その原名もその譯題も、畢竟これ「正法白蓮華經」の一に歸すると見ねばならぬのである。

然らば所謂「正法白蓮華經」とは、如何なる内容、如何なる性質に依つて名づけられたものであるか。如前述、經題なるものが、その内容や性質に順應せねばならぬと見る

限り、その經題の意味内容は、その經の内容性質の上から之を觀察して、それを確かめねばならぬのが當然の順序である。古來の註釋論疏殆んど皆この方法に依つて居ることも、これ當然なことであると肯かれる。併し今之を靜かに考察して見ると、その經の内容や性質の研究といふことになる、勢ひそこに主觀的考察が強く働くことも止むを得ないところである。例へば學派同じからざるか、又は信仰の相を異にする場合の如きに在つては、たとへ同一經文の解釋にしても、自らそこに種々の異見が生じ、又、一經の中心となす點に於ても、一者は甲處を以て中心とするに對し、他者は乙處を以て之に擬するが如きことも有り得べからざることではない。例へば西方淨土の「極樂莊嚴」を説く經にしても、一者はその淨土の教主「阿彌陀」を以てその中心要諦と見、他者はそれを「稱讚淨土佛攝受」といふ點をその經の要旨と見て、之を經題となせるが如く、是の如き實例は古來諸種異譯經典中に於て、屢々之を見るところなのである。

抑も經題なるものは、その經の作者又は譯者の見識又は信仰に依つて、それ／＼定められたものである。隨つて譯經々題の異名は、その經作者の命名、又は前に擧げた悲華經に於ける實例の如く、經自體の中に作者が特にその經の要旨として傳ふる異

名を外にしては、後來の譯者又は註者に依つて、主觀的立場から命名されたものと見て、別に差支はないやうである。

以上は經題の異なる場合のことであるが、このことは同時に同一經題の解釋にも當てはめることが出來ると思ふ。即ち例へば同じく「正法白蓮華經」であつても、その内容や性質を見る見識や信仰の相違に隨つて、その經題の意義の解釋も自ら相違を生ずるに至ることも、亦止むを得ないところであらう。

而して古來法華經に對しては、諸種相異つた學派や、同じからざる信仰の立場から、實に汗牛充棟も當ならざる論釋記述が行はれ、その間時には氷炭相容れない解釋すら存して、相互論諍の歴史を續けて居るものさへあるのである。然らば純正公平なる立場より見て、何れを以て是とし、何れを以て非とするか、長短得失、誠に去就を決するに易からざるものが存するのである。

隨つてそれ等古來行はれたる諸種の解釋のみに基き、たとへ何れか一に隨ふにしても、將たまたその長短得失を考へて、綜合的に之を見るにしても、何が故にその一のみが是なるか、又、如何なる標準に依つて、その長短得失を批判し、以てその綜合的解釋を與へんとするかといふことになる、事頗る困難といふより外ない、隨つて何れの

方法に依つても、それ等古來の解釋を規準として法華經の中心目的とするところを歸納的に諒解せんとすることは、固より無益の業でもなく、大に參考に價するものが存するのではあるが、併しそれ等の方法のみに依つては、決してその經作者の原意を忠實に探求し得とは言へないと思ふのである。

茲に余は先づ仔細に法華經の内容とすると、全然公平なる學的自由の立場から之を檢討し、之を以て經とし、同時に「正法白蓮華經」といふ幸にも古來唯一所傳の經題を、嚴密に研究して、之を以て緯とし、依つて以て經題の意味と、經典の内容とするところとの關係を考察し、之を研究することが、從來諸種の解釋を公平に批判し、同時にその内容の目的とするところをつきとめる最も重要な方法であると考へ、之を以て法華經研究の出發點とすべきものであると確信して居るものである。

余はこゝに學的自由といふ言葉を使用した、それは如何なる意味か、その範圍は如何といふことを一言述べておく必要があらう。

支那日本等に於ける佛教に就ては、姑く之を措く、尠くとも印度に於ける宗教としての佛教は、これ勿論印度に於ける宗教の一分野である、隨つて印度に於ける佛教を見る立場は、印度に於ける宗教の理解を以て之に臨まねばならぬ筈である。勿論佛

教なるものが、印度宗教界に於て獨立獨歩の活躍を遂げ來たつたにしても、併しそれが印度の産物である限り、印度といふ環境から全然足を抜き切つて居るとは考へられない。法華經亦印度の産物である限り、單に支那日本等に於ける或る特殊化された佛教の立場からのみでなく、廣く印度學一般の立場から研究せらるべき性質と内容とを有して居ると思ふ、隨つてその宗教的説相、哲學的敎説、文學的表現の方法にしても、一應は之を印度學一般の立場から、檢討さるべき必要の存することは、自ら肯定されなければならぬと思ふ。換言すれば、曾て印度といふ環境内で、印度人に依つて産出せしめられた法華經を、再び印度人の立場から之を研究して、出來得る限りその經作者の原意を探求せんとする方法なのである。

然らばかゝる學的自由の立場から見て、法華經に於ける白蓮華の意味内容は、如何に解釋することを以て公平であり穩當とすべきか。

六

先づ最初に考へらるゝことは、悲華經に於て、大悲と白蓮華といふ二語の複合關係の研究が、白蓮華の意味内容を規定する一方法であつたやうに、法華經に就ても、正法と白蓮華との複合關係が研究されなければならぬのである。支那日本等に於ける

古來の論釋、亦固よりこの點に甚深の注意を拂つて居るのである、併しその殆んど總べての場合に於て、正法と白蓮華との複合關係を以て、その一が他に對し形容詞的性質を帶べるものと見、正法即ち佛自内證因果和即の妙法は、恰も因果和即の妙華たる蓮華の如しといふ解釋であつて、二語の關係を所謂法譬雙顯の立場から之を觀察して居るのである。⁽³⁹⁾ 要するにその二語の複合關係を持業釋的に見る立場であつて、又明かに之を持業釋的複合詞であると論じて居るものさへ存するのである。⁽⁴⁰⁾ 固よりその二語の關係を法譬雙顯と見ず、法華經そのものを以て絶對的な佛自内證の法門と見、正法白蓮華即ち妙法蓮華を以て、謂はゞ全一的な立體的法門の當體そのものとなすものもある。⁽⁴¹⁾ 併しこれ亦要するに蓮華を以て、依正因果の理を示す妙法に即するものとなす考へが、先入的に潜在して居たところの主觀的見方に依るの結果である。と見ねばなるまい、又たとへそれに依つて經意全體の上から立體的に經題との合一が説明されても、しかしその立體を形成する平面の理解が完成しない限り、無批評的にかゝる解釋に盲從することは許されないとある。

要するにたとへ正法と白蓮華との二語を以て、法譬雙顯的關係にあるものにあらずと言つても、その見解の奥底には、結局白蓮華を以て正法の喩辭たらしむることが

出來るといふ先入觀念が存したとだけは、否定し難いところであらう。況んやかく論ずる論師自ら既に一面に於て、明かに法譬雙顯の説を支持せるの事實瞭々たるもの存するに於てをや、更に況んや殆んど總べての論師、筆陣を構へてその説を強調せるに於てをやである。

由是觀之、古來の論釋記述、正法白蓮華を解釋するに當つて、勿論その經意との關係を深く顧慮して居ることは、充分之を認めなければならぬのであるが、併しそれ等の解釋に従ふ限り、文法的には要するに「正法は白蓮華の如し」といふ結果に到達せざるを得ぬのである。勿論その蓮華を以て因果相即の妙華となし、之に依つて正法の内容を規定し、之を闡明せんとする考へは佳し、言ふまでもなく正法とは佛自内證の眞理であつて、因果相即絶對の妙法なのである、換言すれば一切皆空の眞理であつて、不染不着その清淨なること蓮華の如しとは、諸種佛典の教ふるところでもあるのであるから、正法は白蓮華の如しと解することも、固より一應は肯定される。

併し「正法は白蓮華の如し」といふことは、換言すれば「正法は不染不着清淨なり」といふ意味である、そして不染不着清淨といふことは、一切皆空の眞理を意味する、若し然りとすれば正法白蓮華とは「正法は一切皆空の眞理なり」と解釋され、恰も天台一家で

いふ當體蓮華説と一脈相通じた結果を得るのである。そして法華經の立場が、一切皆空の眞理即ち般若空觀に存することは、學者の認むるところであつて、こゝに説明するまでもないのであるが、併し抑も法華經なるものが、單に「正法は一切皆空の眞理なり」とか「正法は般若空觀なり」とかいふ理論そのものを説かんがためのものであるか否か、先づこゝに嚴重なる批判の眼を投じなくてはならぬと思ふ。

七

後にも處々に之を散説し、理解の補助とするであらうが、法華經の立場、目的、内容等から考察して、余の見るところを以てすれば、法華經は單に「正法は白蓮華の如く般若空の眞理なり」といふが如き理論のみを説くのが主眼ではなく、正法の白蓮華を目的内容とするもの「詳しく言へば」正法の不染不着般若空觀的實踐を目的内容とするものであると信するのである。

悲華經の場合にも言つたやうに、今文法的に正法白蓮華といふ複合詞を考へて見ると、正法と白蓮華との關係は、從來諸論師の解釋の如く、決して之を持業釋的複合の關係に於て見るべきものではなくて、その二語の關係は、之を依主釋的複合に於て見なければならぬのである。換言すれば「正法は白蓮華の如し」ではなくて、明かに「正法の

白蓮華」と解釋しなければならぬのである。歌謠的諧調の上から、法華經のことを俗に「法の華」と言ふが、それこそ正當な見方に依つたものであると思ふのである。

さて、今、法華經を見ると、法華經存立の中心要諦に對する原山と認めらるゝ涌出品に、地涌菩薩の來集に依つて、佛陀がその久遠教化の實を説いた時、娑婆應現の佛陀に於て、何が故に久遠教化の實ありやと、彌勒之を怪しんでその因縁を問ふ中、それ等地涌の菩薩が、既に久遠以來善根を植ゑ、梵行を修し、菩薩道を成就せるを見て、それ等の菩薩を「蓮華の水に染まざるが如く、今こゝに大地より涌出せり」(Anūpālitāḥ padumamiva vaiṣṇā bhittvā mahin yo iha adya agatāḥ)と述べたとある。法護は之を「如水蓮華悉無所着」と譯し、羅什は之を「不染世間法、如蓮華在水、從地而涌出」となして居る。前に擧げた普明菩薩會のそれと殆んど同趣である。その蓮華の原語は padma(梵語 padma の俗語形)であるが、併しその意味するところは、これ亦前に言つたやうに、蓮華といふ類概念に包括せしめて、白蓮華と同一義に解釋して差支なきものと信ずる。そして菩薩の立場が不染不着般若空觀に存し、そしてその立場に依れる地涌の菩薩が、この法華經を受持し流布し、久住せしむるに堪ふといふのが、法華經の法華經たる所以を示す根本的原由であることは、法華經自身が雄辯に證明するところであるから、この地涌の

菩薩を以て、蓮華に譬へるといふことは、法華經の立場が般若空觀に存すといふことを示すと同時に、その目的とするところが、菩薩行の實踐にあるといふことを證明するものであると信するのである。そしてその實踐の方法に就ては、その涌出品の前二品、即ち勸持品及び安樂行品所說の内容が、よく之を明して、その般若空觀に基く誓願に存することを述べて居るのであるから、尙ほ更、この涌出品に於ける蓮華の譬喩が、その實踐の誓願を具現する地涌の菩薩そのものを喩するためのものであるといふことが知らるゝのである。尠くともその蓮華が正法に對する喩辭ではなくて、正法の實踐者である菩薩の喩辭であるといふことだけは、何人も肯定しなければならぬところであらうと思ふ。そしてその蓮華といふ語は、こゝでは padma (俗語形 *pa-duma*) が用ひられて居るが、それはその前後の一文が偈頌であるがために、或は詩韻の關係から、元來 *pundarika* の代用として使用されたものとも考へられるが、たとへそれだけでなくとも、蓮華といふ類概念に依つて、殊に又 *padma* には白色のものも存し、それが *pundarika* と同一義に使用されたといふ事例の存するに依つても、こゝなる *padma* が *pundarika* と同一概念に於て取扱はれたと見ることも、別に附會な憶測ではなからうと思ふ。若し然りとすれば、正法白蓮華といふ經題に於ける白蓮華も、亦同一義を

含む喩辭として加へられたものではないかと推察されるのである。そしてこのことは、その經題の文法的解釋とも一致し、又前にも例示した通り、他の諸種の佛典に於ける蓮華喩の意義とも符合するのみならず、法華經そのものの目的内容とも、自然に合致するものであることを發見することに依つても、之を想察し得るのである。

今暫く假りに、正法白蓮華を字義通りに解釋して、正法の白蓮華と見ても、その白蓮華は清淨の象徴としてのものであることは、疑ひ得ないところであるから、つまりそれは正法の清淨なる莊嚴の意味でなければならぬ。ところが會て引用した智度論に於ける蓮華の功用論中に「莊嚴妙法座」といふのが擧げられて居る。こゝに妙法座を莊嚴するといふことは、佛説法の會座をして、清淨莊嚴ならしめ、威光あらしむるといふ意味である、そしてその會座の威光は、その教法を莊嚴する所以である、換言すれば莊嚴妙法座といふことは、つまり妙法の莊嚴といふことに歸する、そして妙法の莊嚴とは、妙法をして功用あらしめ、佛菩薩の大悲に依つて、衆生教化の實を擧げんとするの菩薩行的作用でなければならぬ、そしてその作用が同時に菩薩下化の法であり道であり任務であると思ふ。随つて莊嚴妙法座といふことが、歸するところ妙法の莊嚴であると見らるゝ限り、それは畢竟菩薩行の實踐を内容とするものと解釋する

ことに於て、始めてその宗教的意義が発見されるのではないかと思ふ。この點から見ても、正法白蓮華の白蓮華は、正法の菩薩行的實踐者を意味するものと理解せらるる。

八

次に少しく法華經そのものの内容に觸れて、上述所論の理解を助けたいと思ふ。上來事の甚だ煩瑣に亘るをも厭はず、經の内容と經題との關係から、白蓮華の意味内容を探求して來たのであるが、その結果は要するに、法華經が「正法の白蓮華經」であるといふことに歸したのである。一應は至極簡明な事柄で、別に研究の對象として之を論究するの價値もないやうに思はるゝのであるが、尠くとも羅什がこの經を譯出してより以來、こゝに約一千有五百年、無數の註家論師の間に於て、未だ何人に依つても公平に論究せられず、今日に至るまで正法白蓮華を以て「正法即白蓮華」とのみ解釋され、その解釋が支那日本佛教一般の世界に流通し、抜くべからざる勢力を有して居るといふことを考へると、決して單に簡明至極な問題として葬るべきものではなく、嚴密なる研究に依つて、經作者の原意を探り、以て純正公平なる解義を見出すといふことは、相當重大なる意義を有するものであると信ずるのである。

既に大體の點に就ては、經の目的内容を參酌して白蓮華の意味するところを探つたのであるが、今こゝには稍々詳しくその目的内容そのものを探求して、更に一層その意味するところを明かにしたいと思ふのであるが、法華經と言つても、既に學界の定説として之を認めて居る通り、先づ大體上、原始分後分に大別して之を考へなければならぬのである、後分に就ては今こゝに直接關係はないから、姑く之を措き、その原始分に就て之を窺ふことにする。

法華經の基礎的理論門とも謂ふべき正法そのものが、本經に於て如何なる性質を有するものとして説かれて居るか、先づこの方面から檢尋するのが順序であらう。そしてその所謂理論門が、最も力強く詮表されて居る經品は、言ふまでもなく方便品に於て々ある。隨つてこゝでは、その方便品所説を中心として、傍ら他の諸品に及ばさうと思ふ。

方便品を見ると、正法の内容を説いて「諸佛の證覺せる佛智は深奥にして、難見難解一切の聲聞、獨覺の能く知る所にあらず」、⁽¹¹⁾「佛智を示すこと難く、それを解説するの辭なし」、⁽¹²⁾「假使へ、この一切世界は、舍利弗に等しきもの充滿し、一となつて思惟せんも、善逝の智は知り難し」、⁽¹³⁾「如來の密意趣説は解し難し、所以者何、我れ種々の言説、顯示、解説、

百千種々の善巧方便を以て法を説きたればなり、正法は思擇の及ぶところにあらず、思擇の境にあらず、如來のみ識る所なり^⑩等と説いて、正法の難解難入なるを示し、更にその正法の真相を説いては、我れ唯一乘に依つて、諸衆生に法を説けり、これ即ち佛乘なり、第二又は第三乘あることなし、一切十方世界に於ける法性はこれなり^⑪と説かれて居るやうに、第二第三を有せざる唯一絶對の眞理が、即ち佛智たる正法なのである。實に唯佛與佛乃能究盡、超思擇の眞理なのである。

更に藥草喩品を見ると、如來所説の法は、これ皆悉く正法にして、一味なり、即ち解脱味離染味、滅味にして、一切種智に究竟するものなり^⑫と述べて、一切種智に究竟するの眞諦とは言ふが、唯一味唯一乘、畢竟言語道斷の眞理に外ならぬ。

又更に、法華經存立の根本的主體と信せらるゝ壽量品には、如來所説の法門は、皆悉く眞實にして、この點に於て如來には虚妄の語なし、所以者何、如來は如實に三界を見ず、生せず死せず、退せず現せず、流轉せず涅槃せず、實にあらず非實にあらず有にあらず非有にあらず、如にあらず異にあらず、虚にあらず非虚にあらず、諦にあらず非諦にあらず、如來が三界を知見すること、怯弱凡夫が現見事を知見するが如くならず、如來は實にこの事に於て錯謬あることなし^⑬とあつて、正法なる如來の言説知見が、眞實

にして虚しからざるを強調して居るが、その本質に至つては、これ亦不可言詮といふのである。

法華經中に於て、正法を説明せんとする是の如き類文類句、到底枚擧に違がないのであつて、上示若干の擧例に依つても、佛所説の法即ち正法が、般若中觀の説と何の異るところあるべき。法華と般若とは、この點からして之を見れば、正しくこれ異體にして同心なるものである^⑤と見なければならぬ。要するに般若空を示すに一乘といふ具體的名辭を以てしたに過ぎない。

横道に外れる譏はあるが、こゝに少しく附言しておきたいことがある。

現存梵本と、羅什所用の梵本とが、固より同一本であるといふのではないから、現存梵本に依つて、羅什譯本を批評することには餘程細心の注意を拂はねばならぬのであるが、併し余の試みたる梵漢比較研究の結果に照して見ると、羅什譯本の形態及び内容を、大體上或る程度まで、現存梵本に依つて、之を考察することが出来るやうである。それで今先づ假りに梵本を基礎として、正法と密接なる關係を有する譯語に就て、羅什の所見を窺つて見ると、(一)本經の經名として屢々經中に現はるゝ *Saddharma-piṇḍarīka* (正法白蓮華)を「妙法蓮華經」、「妙法華經」、「法華經」、又は單に「法華」として居るこ

とは言ふまでもない、併し時には之を「大乘經」となして居る場合もある。(二)正法又は妙法の梵名である Saddharma を「羅什は經中に於ては殆んど之を「妙法」と譯出せずして、「法」、「正法」、「無量大法」、「佛法」、「法藏」等と譯出し、又一方に於て「令法久住」の法がこの Saddharma であるかと思ふと、他方に於ては「同じ」令法久住の法が「Dharmaparyāya (法門)の對譯と見られる場合も存する。(三)佛所説の法を意味する Dharma の對譯が「正法」、「妙法」、「善法」、「法華」等となつて居る。(四)これ亦佛所説の法といふ意味に於て最上法又は無上法と譯さるべき Agradharna を「妙法」、「法華經」、「法華」、「佛智」、「大乘法」、「微妙法」、「無量義」等の譯語を以て之に對せしめて居るのである。

次に上述とは逆に、上述以外に於て、羅什が「妙法」又は「正法」と譯出せるものを、梵本に就て之を求めると、(一)「妙法」に就ては、Sudharma (善法)、Dharma-decāna (法説)の對譯となつて居り、(二)「正法」に就ては、Buddha-dharma (佛法)、Su-buddha-ghosa (佛の妙音)などが當てられて居るのである。

固より前に述べた通り、その所用梵本の異同といふ點から見て、上記例證がたとへ絶対的なものではないとしても、尠くとも羅什自らの立場に於て、法、佛法、佛智、妙法、正法、善法等が同一義であり、しかもそれが同時に「無量大法」又は「無量義」とも同一義であ

つたといふことだけは、否み難いところであらうと思ふ。

若し然りとすれば、たとへその原語が *Mahā-nirdeśa* (大義、大教説) であつても又、*Ananta-nirdeśa* (無量義、無量教説) であつても、法華經中に於て、羅什が之を共に「無量義」と譯して居るのであるが、梵本に於ける原語の異同が如何様であらうとも、その無量義が、羅什に於ては正法と同義語であつたといふことは、當然なことではなければならぬし、又、それには何等の不都合もないと信ずるものである。随つて法華經序品に、法華經を説く因縁を示す條下に「大乘經名無量義教菩薩法佛所護念經、即ち大方等にして、大義と名づくる法門、菩薩への勸誡、一切諸佛の護念する經 (*Mahā-nirdeśaṁ nāma dharmaparyāyanī sūtrāntam mahāvīpulyaṁ bodhisattvāvavādaṁ sarvaśuddhaparigraham*) を説き終つて、無量義處 (*Ananta-nirdeśa-pratīṣṭhita*) なる三昧に入り、その三昧より起つて、大乘經名妙法蓮華教菩薩法佛所護念經 (大義を正法白蓮華と置き換ふれば、前の梵文と同様を説くとあるの^④は、つまりこれ正法經を説き、正法安住三昧に入り、その三昧より起つて、正法白蓮華經を説くといふ意味であり、そして正法が佛所説般若空の眞理であることは言ふまでもなく、之に依つても、法華經が般若空の思想より出發し、その一莊嚴として發達展開した結果の産物であることを、經典自ら之を證明して居るものと見なければならぬ。

併しこれと同時に、法華經は單に正法經でもなく、般若空經でもなく、將た又無量義經でもなく、正しく正法、般若空、無量義に對する不染不着清淨なる莊嚴としての白蓮華經であることを知らねばならぬのである。そして莊嚴といふことは實踐の當體を意味すること前既に説いた通りである、この點より見ても、白蓮華が正法の莊嚴、即ち實踐の當體、換言すれば正法の實踐者と理解することが出来るであらうと思ふ。

九

是の如く法華經は般若空觀を基調として居る、般若空の眞理を一乘といふ眞空妙有的名辭に依つて、その眞理を展開せんとしたのが法華經である。隨つて一乘といふことがたとへ般若空の一別名であるとしても、それは般若空そのものと全然同一概念といふのではなく、空の妙有化的表現の意義を有して居るものである。併しその本質は依然として不可言詮的である、これ法華經一部中、方便説、譬喩因緣談がその大半を占め、それに依つて一乘の本質を體得せしめんとして、こゝに雄大なる戲曲的構想が經緯せられた所以が存すると思ふ。

今、方便品を見ると、所謂正法の超言説、超思擇なるを述べ、その正法を以て一乘と妙有化し、その一乘が佛の境界たるを明示し、その一乘に依つて衆生を教化することが、

佛出世の一大事因縁なるを説き、諸の衆生に如來の智見を勸發せんがために如來は世に出現す、諸の衆生に如來の智見を示さんがために如來は世に出現す、諸の衆生を如來の智見に入らしめんがために如來は世に出現す、諸の衆生に如來の智を覺らしめんがために如來は世に出現す、諸の衆生を如來の智見道に入らしめんがために如來は世に出現す、これはこれ如來出世の一作業、一作因、大作業、大作因、一要因なり」と強調し、更に諸種の善巧方便を用ふること、その理由こゝに存するを述べ、それ等の善巧方便を除いて、一乘を顯示するの途なきを示し、そしてその方便を用ふるの所以は、これ佛の本願に由るを示しては、「我れ本と見し如く、思ひし如く、思惟せし如く、我がこの誓願は成滿し、佛道を宣説す」とあり、この思想は本經中屢々現はるゝところであつて、この本願に基き、こゝに方便を以て「苦盡を爲せと我れは説く」と述べられて居る。こゝに苦盡を爲せと説くとあることは、即ち苦盡のために精進すべしといふことであつて、その精進がそのまゝ直ちに一乘の實現であらねばならぬのである。そして一乘とはつまり空の實相のことなのであるから、こゝに既に空の實現勸發の意が見られ、しかもそれが佛本願の方便であるとなすのであるから、本經の理論門たる方便品に於て、既に法華經の立場、その目的が空の實現勸發に存するといふことを知らねば

ならぬのである。これ法華經の目的を以て「佛乘への勸發たる如來の行」(Kṛiyā tatāra-gatasya buddhayaṁsamādapanā)となした所以であらう、羅什が之を「諸佛如來但教化菩薩事」と譯出して居ることは、誠に正鵠を得て居ると思ふのである。

法華經々旨の事實上に於ける要結とも見るべき神力品を見ると、その最後に、法華經受持者たる菩薩を讚嘆し訓戒を與へて、「この世に於て是の如き稱讚を聞きて、我が滅後この經を受持すべし、その人等菩提を得んこと疑なし」とあるが、これをこの經の受持に對する誠告を説く寶塔品所説の經旨や、更に又その受持を不惜身命もて之を誓ふかの勸持品に於ける菩薩の誓願等と照合し、そして上記神力品の勸誡が、この經の付屬に堪ふるものを以て地涌の菩薩であるとすかの涌出品に於ける、地涌の菩薩へのものである事實に考へ、更に又、こゝにも出で、屢々本經中に現はるゝ受持といふことが、その語義を以て、支持する、相續するといふ意味を有する *upā* より來れりと見る限り、受持といふことは、付屬せられたるものを、支持し相續することであるから、言ひ換へれば、付屬せられたる正法を實踐することを意味する。そしてその實踐者は菩提を得んこと疑なしと言ふのであるから、それがこの經の立場を明かす理論門に於て、この經の目的を以て、佛乘への勸發たる如來の行となすのと、全然符節を合す

る經旨であることを發見するのである。そしてその實踐の方法が、不染不着の般若空觀に存することは既に説いたところである。

今一つ更に例證すべきものがある。それは法華經に於ける所謂菩薩の三軌、即ち法師品に於ける如來の衣座室を中心とする菩薩實踐の方法論に就てある。

即ち菩薩當に法を説かんとするに際しては、如來の室に入り、如來の衣を着け、如來の座に坐し、四衆のためにこの法門を説くべし、何をか如來の室となすや、一切衆生に對し、慈悲に住すること、これ如來の室たり。何をか如來の衣となすや、大忍辱柔和なること、これ如來の衣たり。何をか如來の法座となすや、一切法空性に通入すること、これ如來の法座たり。善男子、この處に坐すべく、坐してこの法門を四衆のために説くべし^②と説き、菩薩實踐の方法を慈忍空の三にありとなして居る。併しこれはつまり慈忍二行の立場を空に認めたものであつて、不染不着が菩薩實踐の方法であることを説いたものに外ならぬ。そして同じく法師品に、この法門を聞かざれば、その間、彼等諸人は菩薩行に於て善巧ならず^③ともあるが、その所謂法門とは、即ち正法のことであるから、その内容はこれ要するに、般若空に外ならぬ、随つてその意味するところは、若し空に住せずんば、菩薩の實踐はこのこと難しといふことである。

是の如く觀じ來ると、法華經の基調が、愈々般若空の思想に存することを知るのであるが、然らば一乘といふ眞空妙有の實は何に依つて示さるゝかと言へば、宗教としては菩薩の實踐に待つより外はない、しかもその菩薩實踐の方法は畢竟不染不着の空思想に歸する、併しその不染不着の理論的説明を要求することは、これつまり空思想の理論的追求であつて、不可言詮の外はない。こゝに何等か適當なる譬喩を求め、その不染不着の果して如何なるものであるかを示さんとするに至ることも、決して不自然なことではない、これが上來既に説いたやうに、諸種佛典に於ける蓮華喩存立の所以ではなからうか。梨俱吠陀以來、優波尼沙土その他諸種の文献を通じて、印度敎學界に於て、清淨性の象徴とし、人間生氣の發源的機關の喩辭とし、その不染不着の本質が讚嘆せられたのは白蓮華であつたのである。又「蓮華生於地、長於泥水、其色甚好」、佛生於世間、長於世間而不像世間之事^④とは、既に那先の言に於て之を見るのである。そして前既に述べた通り、蓮華を以て清淨莊嚴の代表と見、莊嚴妙法座を以て、蓮華の功用を説かんとするのも、その實は蓮華の不染不着を清淨視したために外ならぬ。而して上述法師品に、菩薩實踐の方法論的根據を坐如來座にありとし、それを以て空性通入だと説いて居る。如來座とはこれ正法座のことであらねばならぬ、隨

つて坐正法座が空性通入といふことになる、そして坐すといふことは空性に通入して、正法を顯示するといふ意味であらねばならぬ。その謂ふところの顯示とは、前にも言つたやうに、それが即ち正法の莊嚴であらう、そして莊嚴の當體は既にこれ蓮華である。随つて坐す者の當體も亦然りであると言はねばならぬ、そしてその坐す者とは何人であるか、これ正しく菩薩であることは法華經自ら明かに答ふるところである。更に尙ほ、法華經中、蓮華の不染不着を以て菩薩行の内容に譬ふるの實例は、既に涌出品に於て之を見たのであるが、不染不着が空の本質であるとすれば、空性通入者は不染不着の體現者であり、換言すれば所謂人中の蓮華でなければならぬ。即ち正法の實踐者といふことである。

由是觀之、正法白蓮華といふことは、本經作者に於ては、尠くとも正法の白蓮華莊嚴の意味に於て之を用ひたと想察される。そしてかゝる點から見てこそ、法華經に於ける眞空妙有の實際も理解され、眞實方便教としての事實に於て、所謂空の實踐が活躍せる法華經の本質を理解することが出來ると信ずるのである。

譬喩品に、佛本願方便の究極として示す、かの有名なる三車誘引の譬喩を始め、その他諸品に説く諸種の譬喩が、佛本願の方便として顯示せられて居るを見る時、その方

便顯示こそ本願眞實の姿であつて、方便そのまゝそれが眞實であることを知らねばならぬのである。

このことは、一乗の人格化として、久遠實成の佛身を示現し、その光壽無量を説いて、法華經思想の最高潮を示し、本經中の眼目として自他共に之を許す壽量品に於ても、全然同一旨趣の歸結を見るのである。法華經思想を以て般若空思想より開展し來りたる眞空妙有の上での説であるとも、見ることも、こゝに於て始めて完全に理解されるのであり、その久遠實成といひ、その淨土といひ、皆これ方便そのまゝの施設で、かく考へてこそこゝに法華經に於ける方便の眞實の姿がつきとめられ、その姿を通して、久遠實成佛身の方便的示現の眞實相を領解し得と信するのである。

壽量品に「衆生を導かんがために、方便を説き、涅槃地を示す、されどわれ滅度せず、常時こゝにこそ住して法を説くなれ」とある。涅槃は眞實である、併し法華經に於ては、それは方便的示現であつて、常にこゝに住して法を説くといふのが眞實の姿とされて居る。さればこそ「われ彼等には是の如く語る、われこゝにこそ住して、終に滅度せず、比丘等よ、これわが善巧方便なり、われ幾度も生界に出づ」と説かれて居るのであつて、涅槃そのものは不可言詮的最高眞實の正法ではあるが、その正法の方便的示現の要

求が、久遠實成の思想を産み出し、その思想に依つて、人界教化の悲願を満たすといふのであつて、それが善巧方便であることは、經文既に之を明言して居る如くである。これに依つても知る如く、久遠實成の思想そのものが既に佛本願方便に依る正法の示現なのである、換言すれば、正法の究竟的實踐の姿そのものなのである。そしてその姿を體現せしめんとするところに、法華經の眞面目が存するのであつて、これこの經の目的として、佛乘への勸發たる如來の行といふことが説かるゝ所以なのである。即ち正法の白蓮華化がこの經の中心目標なのである。そしてこゝに吾人は本經に於ける宗教を發見するのである。

壽量品最後の偈に、法華經の理想たる久遠實成佛としての、佛本願を示して「實に如何にして菩提に入らしめ、如何にして佛法を得せしめん」と作念し續くとあるが、如何に佛法を得せしめんといふことは、正法獲得の方法に於ける衆生への悲願でなければならぬ、そして正法獲得の方法は、事實に於てはこれ菩薩に依つて講せらるゝ任務であつて、その任務を遂行するものが、即ち正法の實踐者なのである。

是の如く觀じ來ると、法華經が愈々單なる正法經でもなく無量義經でもなく、正しく正法の白蓮華經たることが、肯定せらるゝと同時に、その白蓮華が正法の實踐者を

- ⑰ Cat. Br. V. 4. 5. 6—13. 及び諸種の *Cratusitira* & *Malabharata* の中に屢々祭祀に關せしめられて、白蓮華が使用されて居るのを見るのである。
- ⑱ *Reg. hu-yang* (8. 8—9) 等の文獻、並に諸種の佛典中に於ける蓮華を以てする固有名詞參照。
- ⑲ 大涅槃經第一卷(大正、十二、三六七)その他俱舍論第六卷、成實論第十三卷等參照。
- ⑳ 成實論第十六卷(大正、三十二、三六九)。
- ㉑ 普通には單に「蓮華」と傳へ、時には分(或は芬)陀利華などと音譯して居る。
- ㉒ 大正、二十五、一一五。
- ㉓ 大般涅槃經第二十四卷(大正、十二、五〇六)、智度論第二十七卷(大正、二十五、二六〇)等參照。
- ㉔ *Vimāna-vādhū* の註釋 (P. T. S. 16)、並に正法白蓮華經即ち法華經の西藏譯等參照。
- ㉕ 悲華經卷第二(大正、三、一七四)、異譯本には成就大悲は大悲具足とあり(同上、二四二)、何れもこれ佛の本願は大悲より成るの意である。
- ㉖ 同上、卷第六、七(同上、二〇四—二一四)。
- ㉗ 同上、卷第七、八、九(同上、二一四—二二二)、異譯本は、「求大乘菩薩決定三昧門」と譯されて居る(同上、二七九)。共に之は菩薩大悲の實踐方法が空觀に基くべきものなるに名づけたものと考へらる。
- ㉘ ⑳ ㉑ 同上、二一八。
- ㉙ 異名の支那譯は便宜上悲分陀利經に依つたのであるが(同上、二八八)、異譯悲華經(同上、二三三)に於ては「諸佛之藏」は「無量佛」とされ、「多集」は「大衆」、「過數」は「無量」とされ、その他大同小異であるが、「入無畏道」が「四無所畏出現於世」とされて居るのは、悲華經の方が梵名に近い、要するに兩者を參見してその意味するところを推察すべきであらう。
- ㉚ 六十華嚴第二十五卷(大正、九、五六〇)、八十華嚴第三十七卷(同上、十、一九五)
- ㉛ 六十華嚴、同前(同上、五五五)等參照。

- ③⑤ 六十華嚴、同前(同上、五五七)等参照。
- ③⑥ 四十華嚴第四十卷(同上、十、八四七)。
- ③⑦ Stahl-Holstein, *The Kṛtyapa-pūrvavarta*, p. 67. 大正、十一、六六三等参照。
- ③⑧ 優婆塞戒經卷第三(大正、二十四、一〇五〇)。
- ③⑨ 道生(法華經疏)、法雲(法華經義記)、嘉祥(法華玄論、同義疏、同遊息)、慈恩(法華玄攷)等の解釋であつて、天台(法華玄義等)もその蓮華二釋中所謂譬喩蓮華の解釋は之に當る。
- ④⑩ 慈恩の論するところであるが、後代他の諸家も之に隨ひ今日に至つてゐる有様である。
- ④⑪ 天台に於ける蓮華二釋中の所謂當體蓮華の解釋が之である。
- ④⑫ 梵文法華經(佛教文庫本)、三一三。
- ④⑬ 大正、九、一二、同、四二。
- ④⑭ 梵文法華經、二九。大正、九、五及び六八。
- ④⑮ 同上、三一。大正、同前。
- ④⑯ 同上。大正、同前、六及び六八。
- ④⑰ 同上、三九。大正、同前、七及び六九。
- ④⑱ 同上、四〇。大正、同前。
- ④⑲ 同上、一二四。大正、同前、一九及び八三。
- ④⑳ 同上、三一八、この梵文中、余の見るところに依つて、尼波羅梵本より *nanyathā na cañā* を削り、西域本に依つて *na saññā nāstyañā* を補ひ、この譯文を成した。大正、同前、四二及び一三。
- ⑤① 松本博士、中觀說についての一考察(龍大論叢二九五所載)。
- ⑤② 梵文法華經、二一。大正、九、四及び七。

印度に於ける蓮華喩研究の方法

- 53) 同上、四一。大正、九、七。
 54) 同上、二〇五。大正、同前、二八、この例は特に夥しく存す。
 55) 同上、一四四。大正、同前、二〇。
 56) 同上、二〇四。大正、同前、二四。
 57) 同上、二二一。大正、同前、三〇。
 58) 同上、二五一—二。大正、同前、三三—四。
 59) 同上、一七。大正、同前、三。但しこの箇所 *Dharma* は、或る異本には *Saddharma* とあるから、羅什はこの系統の梵本に依つたと思はれる、若し然りとすれば、その「正法」なる譯語は、(二)の項に含まれる。
 60) 同上、二九五。大正、同前、三九。
 61) 同上、二九四。大正、同前。
 62) 同上、三五二。大正、同前、四七。
 63) 同上、一六。大正、同前、三。
 64) 同上、二五。大正、同前、五。
 65) 同前。
 66) 同上、三二。大正、同前、六。
 67) 同上、一九二。大正、同前、二六。
 68) 同上、三五九。大正、同前、四八。
 69) 同上、三七三。大正、同前、五〇。
 70) 同上、四及び一七一。大正、同前、二及び二四。
 71) 同上、三九。大正、同前、七。

- ⑦② 同上、九。大正、同前、二。
- ⑦③ 同上、四八。大正、同前、八。
- ⑦④ 同上、五及び二一等。大正、同前、二及び四等参照。
- ⑦⑤ 同上、四〇。大正、同前、七及び六九。
- ⑦⑥ 同上、四七。大正、同前、八及び七〇。
- ⑦⑦ 同上、四八。大正、同前。
- ⑦⑧ 同上、四三。大正、同前、七及び六九。
- ⑦⑨ 同上、三九四。大正、同前、五二及び一二五。
- ⑧⑩ 六難九易(羅什譯本に依る、もし他本に依らば四難九易)の法門に依つて、法華經受持難を説き、法華經付屬の根本的精神と、その威力顯示を、難持の法門に托して之を示し、經の受持が、直ちに精進、持戒等一切の實踐に即するものなることを説いて居るのである。
- ⑧⑪ 寶塔品に於ける難持の説を開いて、直ちに諸菩薩が、忍辱行に依つて、經の受持を誓ふのが、勸持品の品旨である。
- ⑧⑫ 梵文法華經、二三四。大正、九、三一及び一〇一一。
- ⑧⑬ 同上、二八二。大正、同前、三一及び一〇一一。
- ⑧⑭ 那先比丘經(大正、三十二、七〇〇)。
- ⑧⑮ 梵文法華經、三二三。大正、九、四三及び一一四。
- ⑧⑯ 同上、三二四。大正、同前。
- ⑧⑰ 同上、三二六。大正、同前、四四及び一一五。
- ⑧⑱ 法華論(大正、二十六、二一三)。