

『法華経』作者の創作意趣

—— 〈仏滅後〉の衆生の成仏道——

荊 谷 定 彦

はじめに

インド仏教において「経」は「阿含・ニカーヤ」（原始経典）と所謂「大乘経典」の二つに大別して考えるべきであろう。「阿含・ニカーヤ」は、一往のところ歴史的に実在した仏陀釈尊の生涯に行った説法の数々を釈尊の滅後に為された「結集」（一種の経認定会議）によって「仏陀の言葉」（buddha-vacana, 仏の金口直説）として認定されたものである。一方、「大乘経典」は仏滅後数世紀を経た頃からインド仏教界に登場してきたものであって、それら経典類の成立事情は「阿含・ニカーヤ」のそれとは全く異なっていたと考えねばならない。

—

今、それら大乘経典の中でも初期大乘経典の一つである『法華経』について、その成立を考えるならば、『法華経』は一人の仏陀には非ざる無名の比丘によって創作されたものと言わざるを得ない。すなわち『法華経』はこの一人の仏陀には非ざる無名の比丘の、これこそが真の仏教であると確信したところ、換言すれば、己の懐いた信仰（主張）を「経」として、即ち仏陀の言葉として世に発表した信仰表明書にして、それも教理書ではなく、宗教文学作品であると捉えるべきものである。

もっとも、その場合に自己の信仰を吐露した宗教文学作品だとしても、作者はそれをただ闇雲に主張しえたのでは決してなく、作者がそれを「経」と名乗る以上は「阿含・ニカーヤ」の経々と同じように、現にこの世に生きて存する仏陀釈尊が説いたもの（仏陀の言葉）であり、仏陀釈尊から「このように聞いた」（*evaṃ mayā śrutam*）ものにして、それは単に形式的な外面だけのことではなく、内面即ちその内容においても、どこまでも仏陀が語っているものでなくてはならない。そのためには、作者は極めて苦心惨憺したに違いないのである。しかしながら、そのようにいかに「経」と装うとも、それは歴史的事実として「経」の贋物であり、その制作は贋作造りであることは否めないところであって、現に『法華経』には、

「じつに我々（『法華経』作者とその唱導者たち）について（次のように）言うでしょう。

『これらの比丘達は利得と名誉に執らわれたもので、じつに外道のものだ。自分勝手な詩

文 (kāvyā) を説示している』と（「勸持品」偈〔8〕）

「我々を罵るものたちは、（さらにこうも言うでしょう）『利得と名譽のために自分勝手に経々を（捏）造して会座の真ん中で説き語っている』と」（同、偈〔9〕）

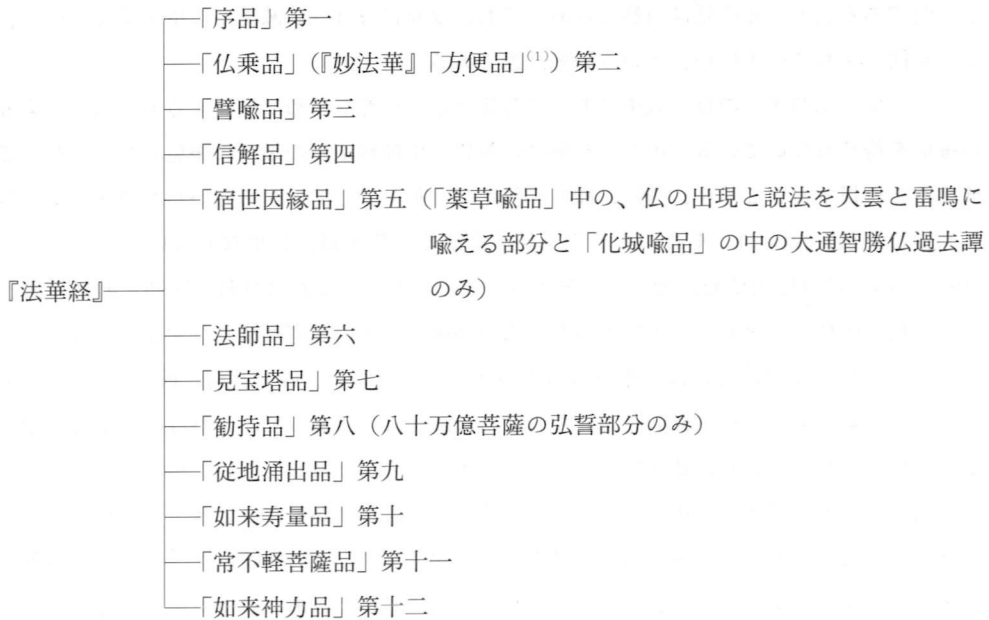
とあって、当時ですら他からは、とくに伝統ある正統派の部派僧団からははっきりとその贋作であることを指摘されており、作者自身も一往は認めるところであった。

しかし、「経」の贋作造りということは、世俗社会で言えば贋金造りに当たる大罪であって、仏教で言えば四ハライ罪の一つ「大妄語」に相当するであろう。これを犯せば比丘という身分を剥奪され、教団（サンガ）から追放されるのであるから、この一人の仏陀には非ざる無名の比丘による『法華経』の創作・発表は、己の信仰表明であるとはいえ、まさに自己の比丘としての宗教生命を賭けた、それこそ命懸けの行為であったにちがいない。それ故に、作者が己の主張を、これぞ真の仏教なりといかに確固たる信念を懐いていたにせよ、「経」として世に発表するに当たっては、熟慮に熟慮を重ね、しっかりとした一つの構想を立て、それに基づいて使用する一つ一つの語から一句、一文の意味内容に至るまで気を配り、その間に少しの齟齬や矛盾もないように考慮して、しかも全体として首尾一貫した思想でもって構成された一つの完成品を創作し、しかもそれを『正法・蓮華』という経（saddharma-puṇḍarīka-sūtra）と命名して、遂に仏教界に発表するに至ったのだと考えねばならない。

今日、27品（或いは28品）からなる「現行法華経」を見る時、そこには諸品間は勿論、一品の中でも齟齬や矛盾するところが多々認められるのであって、これが首尾一貫した一つの完成品であるとは到底考えられない。すなわち、「現行法華経」は、一人の無名の比丘が創作したオリジナルの『法華経』に後から多くの品が付加され、また一品の中にも「後分」（後から付加・挿入された異質の部分）が存在し、逆に、本来存したはずの語句や一文の改竄や削除がなされたものと考えねばならないのである。

それでは、いかにして「現行法華経」からそのような「後分」を見つけ出して削除し、あるいは削除や改変された部分を復元して、オリジナルの『法華経』を取り出すのか。それには多くの写本の校合や所謂梵漢対照などが必要なことは言うまでもないが、最終的にはその思想内容を『法華経』自体の文脈に即して解明する、即ち、あくまでも経文テキスト内での論理的整合性に基づいて考究する他ないであろう。

このような観点に立って「現行法華経」を検討した結果、作者が熟慮に熟慮を重ねて十分に構想を練り、首尾一貫した構成をもった一つの完成品を創作し、これぞ真の仏教なりと世に問うたところの『法華経』、即ち本来のオリジナルの『法華経』は次のようなものであったと考えられる。



※全ての品において「後分」と見なされる箇所は除く

それでは、この『法華經』を創作した一人の仏に非ざる無名の比丘とは、一体如何なる者であったのか。それは「序品」の「東方万八千の仏国土示現」に描かれている菩薩たちの姿から窺えるであろう。

この東方万八千の仏国土の有様は当時のインド仏教界の現況を述べたものと解されるが、声聞、独覚、菩薩の三乗の中で特に大乘・菩薩については詳細に描かれており、そこにこの一人の無名の比丘の『法華經』創作に至るまでの履歴を見ることが出来るであろう。即ち、この比丘の仏教入門の目的が正覚の獲得、自己の成仏であったことは疑いのないところで、それ故にこのものは出家の後、その当時、仏教は成阿羅漢ではなく、成仏にありと主張する大乘・菩薩乗——その主流は『般若經』——に帰入して、その教義の研鑽と実修に励んだに違いないのである。しかし、このものは程なくして大乘・菩薩乗によっては己の未来成仏に確信を懐くことが出来ず、自分は出家し菩薩、即ち正覚を求める有情でありながらそれが得られないでいる凡夫だという自己認識に立って、かかる自己をして未来成仏を確信させる新しい成仏道を必死に探求したのだと思われる。しかも、ここで看過できないのは、このものは、時は今、〈仏滅後〉無仏・悪世の世だという明確な時代意識、歴史認識を持っていたということである。これは、自己を如何なるものと認識するとも、それには関係なく、自己は、今〈仏滅後〉、即ち娑婆世界の教主たる仏陀釈尊はすでに数百年前に入滅しており、仏不在の悪世であって、そこに謂わば投げ出されているという認識である。勿論、仏陀釈尊の入滅は歴史的事実であり、釈尊

も人間である以上、その死は当然ではあっても、なぜ自分は〈仏滅後〉に生を受けたのか、仏から見捨てられているのか、という問題意識である。

こうして〈仏滅後〉の真っ只中であって菩薩として正覚を求めて修行するも、未だ未来成仏の確信を得られないでいるこのものが懸命の冥想（坐禅観法）の果てに発見した、これぞ真の成仏道と確信するところを、「経」、即ち「仏陀の言葉」にして仏から聞いたものとして、時の仏教界に発表したもの、それがこの十二品から成る『法華経』に他ならない。このことは、「序品」の「日月灯明仏過去譚」から窺えるところである。これは日月灯明仏と妙光菩薩、そして日月灯明仏の出家前の王子であった八人の菩薩たちとの三者が織りなす話であって、そのうち、日月灯明仏は放光による東方万八千の仏国土示現の後、妙光菩薩に因せて『正法・蓮華』という経、即ち『法華経』を説いた直後に入滅したのであって、これは『法華経』がまさしく「仏の言葉」であり、仏説であることを言うだけのことでしかない。それに対して、唐突に登場する妙光菩薩は仏滅後に『法華経』を憶持し、説き明かしたという。ここに『法華経』の作者たるこの比丘の姿を見ることが出来よう。すなわち、『法華経』は、この比丘の創作品であるにも拘わらず、比丘自身は、その宗教的次元において、あくまでも仏から聞いたもの、仏の言葉であることを表明せんとしているのである。一方、八王子は父・日月灯明仏の成道を知って出家し、正覚を求めて菩薩となり、それ相應の修行を積んでいたにも拘わらず、日月灯明仏の『法華経』説示の場に列することなく、そのため〈仏滅後〉に取り残されるのであるが、このものたちの姿は、菩薩なれども自己の未来成仏に確信の得られぬ凡夫という自己認識と、その上に〈仏滅後〉無仏・悪世に投げ出されているという歴史認識に立つところの、これまた『法華経』創作以前のこの比丘のイメージにぴったり重なるであろう。しかも、この八人の菩薩はやむなく妙光菩薩に弟子入りして『法華経』を聴聞し、正覚に向けて成熟せしめられ、自身の菩薩行によって遂には仏に成ったという。ここに〈仏滅後〉に取り残された衆生が正覚を得て仏に成るためには、『法華経』聴聞の絶対的不可欠なることが明白に示されていると言えよう。

こうして、一人の無名の比丘が創作した『法華経』の意趣は、偏に〈仏滅後〉の衆生の成仏道を明かすことにありと結論したのである。その場合、先ず仏の在世、滅後に拘わらず、一切衆生の成仏道の何であるかを明かすのが「仏乗品」を中心とする前半部であり、その成仏道が〈仏滅後〉の衆生といかに関わるのか、それを説き明かすのが「法師品」以下の後半部であって、しかも前半部と後半部とは、本来的に一つの有機的結合体を成しているのである。

二

ここにおいて、実際に一々経文を挙げて、この結論を検証しなければならないが⁽²⁾、ここ

ではその極めて肝要な点だけを採り上げよう。

さて、大乘・菩薩乘に謂わば絶望した一人の比丘が己の身に叶った新しい成仏道を求めて瞑想に専念したところを付度するに、このものは、菩薩（菩提を求める有情）でありながら未だ未来成仏の確信が得られないでいるこの凡夫たる己が、もし仮に「本来から（全く無条件に成仏確定者としての）“ぼさつ” (bodhisattva) である」ならば、後は己自身がぼさつ行を実践することによって未来の正覚獲得（成仏）は絶対に保証されると考えたに違いない。そこからさらに突き進んで、この凡夫である自己が本来からぼさつ（成仏確定者）であるためには、「一切衆生は本来から“ぼさつ”（成仏確定者）である」ことが大前提としてあればよいのであり、そうすれば、一切衆生の一人であるこの自己もまた必然的に「本来から“ぼさつ”である」ことが成り立つという結論に達したのであった。しかしながら、この「一切衆生は本来からぼさつである」は、このものの未来成仏を保証するための謂わば利己的な要請にして、偏見と独断の他の何ものでもなく、また、その理論的論証などもとより己のよく為しうるところでない故に、これを謂わば仏に丸投げして「如来の智慧による（衆生）洞察」(tathāgata-jñāna-darśana, 仏智による直観、仏知の見) に他ならないとしたのであって、謂わば仏に下駄を預けたのである。

このことを経文によって見るに、「仏乗品」第二の冒頭、

「如来の覚った仏智 (buddha-jñāna) は深遠で、見極め難く、覚り難く、一切の声聞、独覚、菩薩⁽³⁾にとって知り難いのである」(『土田本』 p.28, 2-5)

と言う。これは、会座の三乗のもの懐く、これから仏は偉大な教法を説示されるという甘い期待感を打ち砕くものであり、それと同時に、仏智は三乗のもの側からは知り難いが故に、仏こそがそれを説き明かすもの、否、説き明かさねばならないことを告げる言葉である。そこで、仏はいよいよ仏智の中味——それを指して「(これまで内に秘されていた) 仏の意図のこれから語られるもの」⁽⁴⁾ (saṃdhā-bhāṣya, 随自意の説) という——を説き明かそうとするのであるが、

「(これから説かれる) 如来の『仏の意図のこれから語られるもの』は (これまた一切の声聞、独覚、菩薩にとって) 知り難い」(『土田本』 p.28, 10-11)

と断言する。ここに至って、会座のものは、それならば仏がこれまで我々に説いてきた三乗の教法は一体何であったのかと、大いに疑念を懐いたのであって、これを察知した仏は、続けて、

「なぜなら、仏は (これまでは、お前たち) あれこれに執着する衆生を (執着から) 解脱させるために、種々の⁽⁵⁾原因、理由、譬喩、所縁、語源解釈でもって⁽⁶⁾『(お前たち) 衆生自身に起因する様々な教法』⁽⁷⁾ (sva-pratyayān dharmān, 随他意の説) を説き明かしてきたからである」(『土田本』 p.28, 11-14)

と言って、三乗の教法は随他意の説に他ならなかったと明かし、その上で、

「如来は様々な教法の説示者なのであると、このように言うだけで、(お前は)満足すべきなのだ(即ち、私にはこれ以上は言うべき言葉がない)」(『土田本』pp.28, 14-29, 1)^{補(1)}と告げる。勿論、これは反語であって、先の場合と同様、私はこれからそれを説くこと、否、説かねばならないことを告げるものであって、現に、この言葉に続いて直ちに、

「じつに如来こそ、如来が諸法(=衆生)の何であるか(yān dharmān)を知っている、(その)如来の特質(dharma, 仏智)を(衆生に)説示すべきなのである。[如来こそ一切諸法をも説示する。如来こそ一切諸法をも知っている。]^{補(2)}即ち、それら諸法が何(ye)であるか、どのよう(yathā)であるか、如何よう(yādṛśās)であるか、いかなる相(yal-lakṣaṇās)であるか、いかなる自性(yat-svabhāvās)であるかを。それら諸法について如来こそは“現証するもの”、“明晰に見るもの”である」(『土田本』p.29, 1-7)

とあって、いよいよ「仏の意図のこれから語られるもの」を説き明かす時が来たこと、そのみならず、その所説内容はじつに一切衆生の何であるかを明かすものであることまで明示しているのである。

こうして、三止三請、五千起去を経て、

「丁度、ウドンバラの花はある時、ある場合にのみ見られるように、そのように、如来もまた(ある時、ある場合にのみ)このような教法説示を告げるのである。私(の言葉)を信じよ。私は真実を語るものである。私は如実に語るものである。私は間違っただことを語るものではない」(『土田本』p.36, 18-22)

とあって、「このような教法説示」とは「仏の意図のこれから語られるもの」を指し、それは、先に、

「善逝が説示するところ、そこにおいて高貴なる志向(adhimukti)を備えたものとなれ。ジナ・大仙は間違っただことを語るものではない。じつに久しくして後に(cireṇa)、(はじめ)最上の義を語るのである」(偈〔19〕)

とあったように、釈尊一代の説法の中で、つまり歴史的に言えば、初転法輪に始まり、今に至る全ての教説の中で最後のものにして、究極の説法であることをいうのである。

この前置きの後、

「“正法”(saddharma, =『仏の意図のこれから語られるもの』)は(一切の声聞、独覺、菩薩の側からは)思考し得ず、思考の領域にはなく、如来のみの知るところである。なぜなら、如来はただ一つの為すべきこと(eka-kṛtya)のために、ただ一つの任務(ekakaraṇīya)のために世に出現するからである」(『土田本』p.37, 1-3)

と言う。では、その如来のただ一つの、即ち、最後にして究極の為すべき事、任務とは何か。それについて、

「如来は、『ぼさつを鼓舞すること』(bodhisattva-samādāpana, 『妙』「教化菩薩」)のた

めに世に出現する⁽⁸⁾。即ち、如来は衆生に『如来の智慧による洞察』（tathāgata-jñāna-darśana, 仏智による直観、仏知の見、）を示す（saṃdarśana）ために世に出現する。……『如来の智慧による洞察』を理解せしめる（avatāraṇa）ために世に出現する。……『如来の智慧による洞察』を悟認せしめる（pratibodhana）ために世に出現する。……『如来の智慧による洞察』（仏知の見）の道に入れしめる（mārga-avatāraṇa, ほさつ行を実践させる）ために世に出現するのである」（『土田本』 p.37, 6-14）。「如来はただ一つの乗（ekam eva yānam）、即ち〈仏乗〉（buddha-yāna）によって（ārabhya）、衆生に“正法”（saddharma）⁽⁹⁾を説示するのだ」⁽¹⁰⁾（『土田本』 p.37, 22-23）

と言っている。ここにおいて、「ほさつを鼓舞すること」とは、衆生に「如来の智慧による洞察」を示し、理解せしめ、悟認せしめ、その道に入れしめることである、と言う故に、謂うところの「如来の智慧による洞察」（仏知の見）とは“一切衆生は本来からほさつ（成仏確定者）である”ということが明白となる⁽¹¹⁾。こうして、如来が世に出現して為すべき唯一の事、つまり最後にして究極的な仕事（任務）はじつに「ほさつを鼓舞すること」、即ち「本来からほさつ（成仏確定者）であるところの一切衆生を、ほさつとして鼓舞すること」であると言明しているのである。その上に立って、先行する『般若経』（大乘・菩薩乗）が、声聞乗（伝統的正統派の部派僧団）の比丘をもって成阿羅漢なれども不成仏者であるとし、自己こそは菩薩即ち成仏可能者なる故に、声聞乗は小乗（hinayāna, 劣れる乗）だとする意味を込めて自己を大乘（mahāyāna, 偉大な乗）であると誇称したのに対抗して、『法華経』は、仏智の直観においては「一切衆生は本来からほさつ（成仏確定者）である」が故に、「ほさつを鼓舞すること」を〈仏乗〉と命名し、これこそが「一切衆生皆成仏道」（一切衆生は全て仏の正覚を成就する）の教法であると主張して、『般若経』の謂う大乘は「衆生自身に起因する諸の教法」（随他意の説）たる三乗の中の一つにして、未だ仏の随自意の説、真の仏教に非ずとし、それを菩薩乗と呼んで、ここに『般若経』を厳しく批判しているのである。こうして、〈仏乗〉は一切衆生を包摂する故に、〈仏乗〉の他にはいかなる乗の存在も必要とせず、乗は〈仏乗〉ただ一つ、即ち「乗はただ一つ」（eka yāna, 一乗）であるというのであって、この〈仏乗〉こそが、始めに謂う「仏の意図のこれから語られるもの」であり、ここに謂う“正法”（saddharma）に他ならない。そして、

「（それ故に）如来から（その面前で）直接に（antikāt）“正法”（saddharma）を聞くところの衆生は全て（ほさつ行の後に）無上等正覚の已得者（lābhin）となる」（『土田本』 p.38, 8-10, etc.）

とあって、この“正法”を、仏に面と向かい合っていて（saṃmukham）、つまり仏在世時にあって仏から直接に（antikāt）聞く衆生は全て一人残さず仏（正覚の獲得者）に成ると明言するのである。

こうして、凡そ仏の出現は、世俗社会にあっては、人々の利益、幸福、安楽のためであり、出家の宗教たる仏教界にあっては、勿論、説法（による衆生）教化のためであって、その他の何ものでもないのであるが、その場合、

「彼ら（諸仏）は様々な志向（adhimukti）を持った衆生の意向（āśaya）を知って、（はじめに）種々の原因、理由、譬喩、根拠、語源解釈などによって（衆生自身に起因する）教法（＝随他意の説）を説き、（最後には）それら諸仏は〈仏乗〉というただ一つの乗によって衆生に“正法”を説くのである」（『土田本』 p.38, 14-19, etc.）

と言う。そして、「このことは実に十方世界の一切処において（説法の）定まった法式（dharmatā, 『妙』「三世諸仏説法之儀式」）である」（『土田本』 p.37, 24-25）と結論付けるのである。

三

次に、「法師品」第六を検討するに、冒頭に、

「如来に面と向かい合っていてこの法門（dharma-paryāya）を聞いた……声聞乗のもの、独覚乗のもの、菩薩乗のもの……それらのものは全てぼさつ（成仏確定者）である（sarve khalu ete bodhisattvāḥ）。（それ故に）この会座で（この法門を）わずか一偈だけでも聞くか、わずか一句だけでも聞くか、あるいは（聞いて）わずか一瞬の心の生起（念）でもってでもこの法門を随喜したもの、それら全てのものを私（仏陀釈尊）は無上等正覚に授記⁽¹²⁾する」（『土田本』 p.196, 1-11）

と言う。これはまさしく「仏乗品」の所説を総括したものであって、ここに、これまで不成仏者とされ、小乗のものと貶称されてきた声聞や独覚乗のものと大乘の菩薩（菩提を求める有情）との三乗のものが共に等しく成仏確定者としての“ぼさつ”であると明言されている。これは、勿論「仏乗品」で「如来の智慧による洞察」として「一切衆生は本来からぼさつである」と明かされたからであるが、しかし、ここには、仏に面と向かい合っていて、仏の口から直に「この法門」即ち〈仏乗〉を聞いたものという条件が付されていることを看過してはならない。この「一切衆生は本来からぼさつである」は、『法華経』作者の懐いた己の未来成仏を保証するものとしての利己的要請にすぎず、謂わば作者の偏見ないしは独断であって、しかも、その理論的論証を放棄して「仏智による直観」とし、それに基づく「ぼさつ鼓舞」たる〈仏乗〉こそ究極の教法であるとしたものである。故に、もし、この〈仏乗〉という法門があくまで「仏の言葉」、仏説として受け入れられない場合には、作者は贗経造りとして、その宗教的生命を絶たれるからして、それを言わんとして〈仏乗〉という法門はあくまでも仏から直接に聴聞することが絶対に必要なのである。言い換えれば、一切衆生は本来からぼさつであるが、しかし、

それはあくまで仏智の直観であって、現実¹³²に授記を得て、ぼさつであることが証されるのは、仏在世時の衆生にしてしかも、仏から直接にこの〈仏乗〉を聞いて、その上で、随喜したもの、即ち、まさしく金口直説としてこれを受け入れたものに限定されているのである。

ここにおいて、それでは〈仏滅後〉の衆生は一体どうなるのか、そのことが当然問われるであろう。それ故、直ちに、

「如来の滅後に、誰かあるものがこの法門を聞くであろう、（それが）わずか一偈でも聞いて後、わずか一瞬の心の生起でもってでも随喜するとする、それらのもの全ては、じつに（本来から）ぼさつである⁽¹³³⁾。（それ故に）私はそれらのものをも、（それが）善男子であれ、あるいは善女人であれ、無上等正覚に授記する」（『土田本』p.196, 11-15）

とあって、〈仏滅後〉の衆生も、仏在世時の衆生とまったく同様に本来からぼさつである故、この法門の聴聞・信受を条件に授記しているのである。但し、今は〈仏滅後〉なるが故に、ここに、この法門、といってもそれは〈仏乗〉を説く前半部にこの〈仏滅後〉を主題とする「法師品」第六から「如来神力品」第十二までの後半部を加えた『法華経』を指すが、それを唱導、即ち憶持した上で、人々に語って聞かせ、解説する比丘、即ち「法師」の存在が必然的に要請されるのである。そこで、「法師品」はこの後、法師をもって如来の所遣、如来の代行であると、言葉を尽くして讃歎し、その『法華経』唱導こそ究極の菩薩行であると奨励する。それというも、時は今、〈仏滅後〉仏不在の世であるからに他ならない。

そして、この法師による『法華経』唱導の場を、各地に散在する既存の仏塔の傍らと指定することから、次の「見宝塔品」で大仏塔が湧現し、以後の〈仏滅後〉に関する所説は、この大仏塔を舞台としてドラマチックに展開される。なぜなら、仏塔ほど仏陀釈尊の入滅とその〈仏滅後〉を標示するのに恰好のものは無いからである。

この仏塔に入り多宝如来と並坐した釈尊は、自身の入滅を宣言し、〈仏滅後〉における『法華経』唱導者を勧募すると、「從地涌出品」で、それに応じて地下からすでに修行の足りた無数の菩薩が出現する。そして、これら無数の菩薩を無量生にわたって教化してきた諸仏は、成道以来いまにわずか四十余年の釈尊一人であったと言う。それについて会座のもの¹³⁴の疑念を承けて、次の「如来寿量品」で、釈尊は、

「この世間（の人々）は次のように思っている。今日、釈尊は釈迦族の家から出家して、ガヤーで無上等正覚を覚られたと。けれども、私が正覚を覚ってから（今日まで）多なるコーティ・ナユタ・百・千の劫があるのだ」（『土田本』pp.268, 21-269, 6）

と明かし、この多なるコーティ・ナユタ・百・千の劫という量（長さ）を説明して、所謂「五百塵点劫」を遙かに超えるものであると言う。それでは、釈尊はその長い期間、常住にして不滅、つまり生き通しであったのかということ、そうでは絶対になくて、十方世界の全体としては

「その時以来、私はこの娑婆世界に（出現し）、（〈仏滅後〉は）他のコーティ・ナユタ・

百・千の世界の（どこか）に（出現しては）、衆生に教法を説示している」（『土田本』 p. 270, 4-6）

のであって、そのことを、この娑婆世界に限って言えば、

「その間に、私によって燃灯仏に始まる諸の如来（の出現）が告げられてきたのであり、それら如来の入滅も（告げられてきたのである）。それら（多くの如来の出現と入滅）は、私によって〈巧みな教化方法〉（upāya-kausalya）による教法説示の遂行のために化作されたもの（nirmita）⁽¹⁴⁾なのである」（『土田本』 p.270, 6-10）

とある。こうして、これら無量諸仏の一人ひとりが世に出現しては為してきた説法による衆生教化、その集積こそが今仏釈尊一人による無量の地涌菩薩教化ということの実態にほかならない。そして、この仏の世に出現してなす説法による衆生教化こそ、仏の生きて活動する「いのち」（āyus, 寿命）の活現なのであるから、ここに今仏釈尊について、

「このように、如来（たる私）は久しい（以前に燃灯仏として）正覚し（それ以来）無量の寿命の量をもって（おり、その限りは、一時、この世に）生きて存し（出現＝説法教化をなし）、そして入滅する」⁽¹⁵⁾ ⇔ 『現行梵本』 「このような久しい（以前に）正覚し（それ以来）無量の寿命の量をもつ如来（たる私）は常住であり、その入滅せざる如来は（衆生を）教導するために（vaineya-vaśāt）入滅を示現するのである」（『土田本』 p.271, 14-16）

と言う。このように、仏が世に出現してなす説法・衆生教化こそ「如来によって為されるべき事」（tathāgatena kartavya, 『土田本』 p.271, 13-14）であって、それ故に、さらに言葉を継いで、

「私には、今日においても如来によって為されるべき事（tathāgatena kartavya）⁽¹⁶⁾がまだ完了されていないので、（その限りは）寿命の量も満了していないのだ。今日でも私には寿命の量が満了するまでには、この倍（＝等量）の多なるコーティ・ナユタ・百・千の劫があるのだ」（『土田本』 pp.271, 16-272, 4）

と言う。即ち、今仏釈尊は今後未来に、保てる寿命の尽きるまで、当来仏弥勒を最初にして無数の仏として世に出現しては、先に随他意の説たる三乗の教説を説き、後に随自意の説たる〈仏乗〉を説いて入滅するというのである。そして、仏入滅から次の仏出現までの〈仏滅後〉無仏の期間は、この地涌の菩薩たちが仏の代行として世に出現して、『法華経』の唱導をなすのは、勿論のことである。

こうして、ここに過去の燃灯仏から今仏釈尊に至る無量の過去諸仏、そして当来仏弥勒を最初にしてそれに続く未来諸仏のそれら全てがじつに今仏釈尊によって化作されたもの（nirmita）だと明かされるのであるが、この化作するものと化作されたものとの関係は、い

まひとつ明確に把握しかねている。しかし、これまで謂われてきたような主従関係、あるいは統合（統一）と被統合（被統一）というようなものではなく、まして中国の天台教学におけるような本仏と迹仏というような関係では決してないであろう⁽¹⁷⁾。ここに窺えるのは、今仏釈尊に対する極度のこだわり、偏執であって、そこに見て取るべきことは、自分はいくまでも娑婆世界（インド）の衆生であり、その娑婆世界の教主は釈尊一人を措いて他にはないという、『法華経』作者の強いインド民族感情とでもいうべきものである。さらに言うならば、ここには、西方十万億の彼方の極楽世界には阿弥陀仏が今、生きて在り（現在し）、説法しているが故に、娑婆世界の〈仏滅後〉の衆生は死後にそこへ往生すべしと説く『阿弥陀経』などの他方仏国土への往生信仰に対する厳しい批判の意をこめたものとも解しうるであろう。

四

こうして、今仏釈尊は、未来に当来仏弥勒を最初に無数の仏として出現し、説法教化をなすに足るだけの長い寿命の量を有しているにも拘わらず、

「私は今や入滅を宣言する。なぜなら、私がいかに長くこの世に生きてある時には、（仏在世時の）衆生は（なかでも）善根を積んでおらず、……欲に執着……するものたちは『如来はいつも生きて在^{ましま}す』と知って、かえって驕恣の想いをもつものとなり、如来には会い難いという想いを生じないからである」（『土田本』p.272, 4-9）

と言い、一方、

「如来に出会っていないもの（＝〈仏滅後〉の衆生）たちは（仏の入滅に対して、まず）悲嘆（śoka）の想いを起こし、（さらには）如来を渴望する（trṣita）ものとなるからである」（『土田本』p.272, 19-21）

とある。

ところで、〈仏滅後〉の衆生が仏入滅を悲嘆するのは当然といえば当然のことであるが、それがどうしたというのか。さらにその後、衆生は生きた仏との出会いを渴望する、即ち、四諦の教説において苦の集（因）とされる渴愛（trṣṇā）と同じ程の、見仏・聞法の強烈な渴望（trṣṇā）を起こすことになるというのであるが、ここにおいても、それがどうしたというのか。それらについては全く言及することなく、経は次のように言う。

「如来はこの義を知るが故に、じつに入滅を（ことさらに）告げるのである。このように（入滅を）宣言するのは、如来にとって“定め”（dharma⁽¹⁸⁾、法則）なのだ」（『土田本』p.272, 23-25）

とあって、仏も人間である以上、入滅は当然のことでありながら、殊更に入滅を宣言するのは、「仏乗品」で、凡そ世に出現した仏が教法を説くに際し、先に三乗の教法を説き、後に〈仏

乗)を説くというのが仏説法の“法式”(dharmatā)であったように、じつに全ての仏にとって“定め”なのだというのである。

この後に、先の〈仏滅後〉の衆生が先ず悲嘆の想いを起こすという点に関しては、所謂「良医治子の喩」でもって述べられ、その後に起こす見仏・聞法の強烈な渴望については、偈頌段(自我偈)に説き明かされるのであって、それは次のように要約できよう。

仏陀釈尊の教化領域たるこの娑婆世界の一切衆生は、本よりぼさつ(成仏確定者)であるが、しかし、いつの頃からか顛倒せる想いをもつもの(viparīta-saṃjñin)とそうでないもの(aviparīta-saṃjñin, 不顛倒の想いをもつもの)——これは衆生自身の自覚するところではない——との二つに分かれているのである。

さて、「良医治子の喩」で、良医を父とする子らは全員、良医の留守に毒薬を誤飲して苦痛に陥る。その内、半数の不顛倒の子らは父の与えた解毒剤を服用して苦痛から脱したのに、顛倒の想いを持つ子らは頑として服そうとしない。そこで、父はやむなく再度外国に出向き、そこから「お前たちの父は死んだ」と知らせる。ここにおいて、この顛倒の子らは父という“たった一人の人”を無くしたと、悲嘆の想いを起こすのである。しかし、

「その絶え間なく悲嘆に陥ったことによって、子らの懐いていた顛倒の想いは不顛倒の想いとなった」(『土田本』p.274, 20-21)

と言う。これは、釈尊の入滅に対しては、釈尊を仏陀・聖人として礼拝供養する一般の人々も、また釈尊を仏教の開祖、我等の教主とする出家の比丘も、ともに“たった一人の人”が亡くなったと、悲嘆の想いが生じるのは当然のことであろう。ところが、ここに生じた悲嘆の想いこそが、その極限において、そのものが知らずして身に帯びていた顛倒の想いを消滅させるのだと明かしているのである。

こうして、不顛倒のものとなった〈仏滅後〉の衆生について、

「私(釈尊)の身体が滅したのを見て、(一般の人々は)遺骨(dhātu)に(それを生きた仏と見て)種々の供養をなす。(しかし、その仏塔供養によっては)私(の生きた姿)を見ることのないもの(=出家の比丘)たちには、(ここにおいて、なんとしてでも生きた仏に会い、その説法を聞きたいという)渴望(trṣṇā)が生じる。そこから、このものたちには素直な心(ṛjuka citta)が生起する」(偈〔5〕)

とある。これは、インドにおける釈尊滅後の仏教の歴史的展開を述べたものであって、大乘仏教の興起は勿論のこと、『法華経』の出現も、‘時は今、〈仏滅後〉だ’という時代意識を根底とする限り、成仏を目指して大乘仏教に身を投じた比丘達が今一度生きた仏に会い、その説法を聞きたいという渴望を起こすというのは極めて当然のことであろう。そして、この見仏・聞法の渴望は、その究極において、子らの起こした悲嘆が顛倒の想いを不顛倒にしたように、あたかも燃えさかる欲望(trṣṇā)が静まったように、そのものに「素直な心」、一種高度な宗教

的平安の境地をもたらすと言うのである。こうして、

「これら衆生が素直で、柔和で、温和で (ṛju, mṛḍu, mārḍava)、愛欲 (kāma) を捨てたものとなった時、そこで (はじめて) 私は声聞・サンガを作って、ここなる靈鷲山に自己 (の生きた姿) を見せるのだ」(偈〔6〕)

と言う。こうして、顛倒の想いをもった衆生は、その顛倒の想いの故に〈仏滅後〉に投げ出され、悲嘆の想いが生じるのであるが、その果てに顛倒の想いは消える。そこで初めて、真の仏道修行者 (比丘) として身命を賭しての見仏・聞法の渴望を起こすのであり、その果てに、素直で、柔和で、温和で、愛欲を捨てたものという、極めて高度な宗教的平安の境地に到達するのであり、しかもその時、このものはじつに〈仏滅後〉の真っ只中にありながら、この娑婆世界の靈鷲山で多くの比丘 (説法聴聞者) たちに囲まれた、血潮の通う美しい身体をもった仏陀釈尊をありありと目の当たりに見ると言う。つまり、このものは、現実には〈仏滅後〉のただ中にありながら、このような宗教体験の次元において、じつに生きた仏陀釈尊に出会うことが出来たのである。

そのみならず、このものはその仏から生の説法、つまり金口直説を聴聞するに至るのであるが、それに先だって、そこに至る経過について再度、次のように述べている。

「私 (釈尊) は (在世時には) 他の衆生 (=顛倒の想いのない衆生) に敬われて、彼らには (先に三乗の教法を説き、後に) 最高の正覚 (agra-bodhi) (を明かした〈仏乗〉) を説き明かす。(それに対して) お前たち (=顛倒の想いを持つもの) は『世間の保護者 (仏) は入滅した』という (言葉) を除いては、全く私の声 (śabda、教法) を聞き入れない」(偈〔8〕)

とあって、本から不顛倒の衆生は、生まれながらにして (在世時の) 生きた仏に出会い、〈仏乗〉を聞き得るのに対して、仏は、顛倒の衆生に対しては極めて厳しいものがある。すなわち、仏は〈仏在世時〉の不顛倒の衆生には (最終的には) 〈仏乗〉を説き明かすのに、顛倒の衆生は『仏は入滅した』という (言葉) を除いては、全く私の声 (śabda、教法) を聞き入れないからして、仏は何ら打つ手が無く、入滅する他ないのであり、かくて顛倒の衆生は〈仏滅後〉無仏・悪世に投げ出されたものとならざるを得ないのである。そして、顛倒の衆生、即ち〈仏滅後〉の衆生は仏入滅に悲嘆の想いを起こし、その果てに顛倒の想いは消滅したのであるが、

「さらに私は (顛倒の想いは消滅したけれども、依然として己は〈仏滅後〉無仏の世に在るという想いに) 打ち拉^ひがれている衆生を見る。(けれども) その時、私は (決して) 生身の姿 (ātma^ひbhāva) を現さない。(このものたちは) 須く私を見ることを (身命を賭して) 切望すべきなのだ。(そして) 渴望した (tṛṣṭita) ものたちだけ (が素直な心を持ち主になった時一偈〔5〕) に (私は靈鷲山に生きた姿を現して一偈〔6〕) “正法”

（saddharma）を説き明かすのだ」（偈〔9〕）
 と言う。ここには、〈仏滅後〉の衆生がただ不顛倒になった、つまり正常な精神状態に立ち戻ったというだけで、直ちに仏が顕現するのではなく、あくまでも衆生の側に見仏に対する渴望という主体的な意思行為が必要とされているのである。それ故にこそ、このもの、即ち〈仏滅後〉の衆生は、ここにおいて身命を賭して見仏・聞法の強い渴望を起こすのである。しかも、渴望はその極限において消滅して、そこに高度の宗教的平安の境地が豁然と開けるのであり、その時にこそ、娑婆世界は〈仏滅後〉の真っ只中にも拘わらず、その同じ娑婆世界の靈鷲山で血潮の通う美しい身体をもって在す仏陀釈尊を眼前に見て、しかもその仏に面と向かい合っていて、直接に“正法”すなわち『正法・蓮華という名の法門』（『法華経』）を聴聞するという、極めて宗教的、神秘的な信仰体験を自らが得るというのである。

このようにして、〈仏滅後〉に投げ出された一人の無名の比丘は、〈仏滅後〉でありながら、否、〈仏滅後〉なればこそ、ここに見仏・聞法の強い渴望を起こし、その果てに到達した宗教的平安の境地において、遂に生きた仏陀釈尊にまみえ、その仏から直接に“正法”を聴聞することが出来たのであり、この比丘が現実の娑婆世界に立ち戻って、「仏からこのように聞いた」と、つまり「仏陀の言葉」（「経」）として幾人かの同志たる比丘達に語り聞かせたもの、それが『正法・蓮華という名の法門』即ち『法華経』のこの世における登場に他ならない。

それにしても、どうして、仏は〈仏在世時〉の不顛倒の衆生には「最高の正覚」、つまり最終説法たる〈仏乗〉を説き明かす（偈〔8〕）のに、〈仏滅後〉の衆生に対しては、すでに顛倒の想いが無いにも拘わらず、仏は決してその生きた姿を見せることなく、しかもその上で、見仏・聞法の強い渴望を起こし、その渴望の果てに高度の宗教的平安の境地に達したものにだけ、“正法”すなわち『法華経』を説く（偈〔9〕）のであろうか。

これについて、後に次のように言っている。

「柔和で、温和な衆生（＝顛倒の想いのないもの）は、（前世での）善業によってこなる（娑婆世界の）人界に生まれてきた時には、生まれるや直ちに、教法を説き明かす（即ち、先に三乗の教法を説き、後に〈仏乗〉を説き明かすところの）私（釈尊）を見る」（偈〔16〕）

「しかし、私はこのものたち（仏と同時存在し、しかも温和な衆生、即ち不顛倒のもの）には（最終的には〈仏乗〉を説くが）、決してこのような“殊妙な（仏の）為し業（anuttarā kriyā）”を語らない。このものたちは、長い間たってから（やっと）私が見られたのだ。（それで、彼らには）『ジナは大変に難得なのだ』と語るだけなのだ」（偈〔17〕）⁽¹⁹⁾

「なぜであるか。愚かで、無知なものたち（＝顛倒の想いをもつ衆生）は私を間断なく見ることから信を欠き、傲慢で、愛欲に耽るものとなり、放逸のために（後生は）悪趣に墮

ちることになるからである」(偈 [22])

ここにいう「このような“殊妙な（仏の）為し業”」とは、この「如来寿量品」前半の所説内容、即ち、今仏釈尊は五百塵点劫を遙かに超える永い寿命の量をもっているのであって、その寿命の発現として過去に燃灯仏に始まる無数の過去諸仏として世に出現し、説法教化をなしてきたのであり、この後、未来にも同量の寿命を残している故に、その限りは無数の未来諸仏として世に出現し説法教化をなすこと、それを指して「このような“殊妙な為し業”」と言っているのであるが、ここに、仏は、仏在世時の衆生のうちの顛倒の想いのない衆生には、今生における見仏・聞法の有り難さに気付かせ、仏道に一層精進させるために「仏には会い難いのだ」と言うだけに留めて、今後未来に無数の仏として出現・説法するとは決して明かさないのであり、一方、顛倒の想いをもつ衆生には、「仏は常に世に在る」という思い上がりから、今生では仏道に精進せず、放逸に過ごして、後生には悪趣に墮すことになる故に、これ又、ただ入滅を告げるだけで、今、現に入滅しても、未来に無数の仏として出現・説法するなどとは、決して明かさないと言うのである。

ここから窺えることは、〈仏在世時〉と〈仏滅後〉とを峻別する『法華經』の基本的立場である。換言すれば、仏と雖も〈仏在世時〉はともかく、自己の〈仏滅後〉には衆生に直接的に働きかける能力を持たないということであって、そこで求められることは、あくまでも我々衆生（凡夫）の、ここで言えば〈仏滅後〉の衆生の、ひたすらに正覚を求める主体的な意思行為である。それ故に、今仏釈尊は延命は可能であっても、所詮それは一時的である故、最終説法たる〈仏乗〉説示の後には、入滅を宣言する他はないのである。こうして、〈仏滅後〉の衆生の内でも主体的に悲嘆の想いを起こし、さらに見仏・聞法の渴望を起こして、そこに宗教的平安の境地を獲得したものだけが遂に生きた釈尊に会い、仏から直接に“正法”を聴聞し得るといのである。そして、この“正法”を聴聞したもの、このものこそが現実のインド仏教における『正法・蓮華という名の法門』即ち『法華經』の創作者であることは謂うまでもない。

『法華經』は〈仏滅後〉の一人の仏に非ざる比丘の創作品であり、そのことはもとより作者自身の自覚するところであるが、ここに、その創作の根底には、今〈仏滅後〉でありながらも、信仰世界の次元においては、この娑婆世界の靈鷲山で生きた釈尊に会い、仏から直接に聞いたのだという、このような宗教体験の存在することが赤裸々に明かされているのであり、それは同時に、他からの「經」の贋作造りという非難に立ち向かうこの比丘の確固たる信念の表明なのである。

この「如来寿量品」に続く「常不輕菩薩品」(第十一)は、昔、威音王仏の滅後に「常不輕」(sadāparibhūta、常に(sadā)人を見れば“あなたは輕蔑されない(a-paribhūta)方だ”と言った男)と渾名された一人の菩薩・比丘が、その渾名通りに毎日、僧院から巷に出かけては、男女老若を問わず出会う人すべてに、しかも一人も漏らすことなく、

「私はあなたを軽蔑しません。あなたは軽蔑される方ではありません (a-paribhūta)。なぜなら、じつにぼさつ行を行じなさい。あなたは如来・応供・等正覚者に成られるでしょうから」(p.320, 5-8) と呼びかけたという。

この“呼びかけ”の根底に「一切衆生は本来からぼさつ（成仏確定者）である」という信念をこの菩薩・比丘が懐いていたことは明白であるが、この「一切衆生は本来からぼさつ」は、上述の如く〈仏滅後〉にあって仏から取り残されたものと認識する『法華経』作者が、自己の未来成仏を絶対保証するものは自己の「本来からぼさつ」であることより他になく、それには「一切衆生は本来からぼさつ」であらねばならないと主張したところのもので、しかも「仏乗品」では、その理論的論証を放棄して、「仏智による衆生洞察」（仏知の見）であると、謂わば安易に仏に下駄を預けたものであった。しかしながら『法華経』作者はここに来たって、この点をそのままにして『法華経』の“語り”を終えれば、それこそ「自分勝手な詩文の説示」にすぎないことになる故に、なんとしても「一切衆生は本来からぼさつ」を普遍の真理たらしめんと、必死の思いで瞑想したのであり、その結果として、「一切衆生」といっても、現前に存する一人ひとりを措いて他にない故に、現在前する一人ひとりに「あなたは本来からぼさつなのです」と声を掛けていって、相手がそれを受け入れようが、受け入れまいが全く無関係に、この者自身が声を掛けた一人ひとりのぼさつであることを確認していくならば、その終極において、即ち全ての人に声をかけ終わった時点において、「一切衆生は本来からぼさつ」なることが確立するのではないか、そしてその時こそ、一切衆生の中の一人である自分もまた「本来からぼさつ」であることが理の当然として確定するというものであったろう。この想いに達した時、矢も楯もたまらず僧院を飛び出し、巷で会おう人々に片端から「あなたは本来からぼさつです」と呼びかけてまわったもの、それが常不軽菩薩であったのである。

このように常不軽菩薩の心中を忖度することは荒唐無稽な夢想の他の何ものでもないと思われるだろうが、しかし、いかに罵られ、非難されても“呼びかけ”を止めなかったのは、「千里の道も一歩から」であり、土くれ等を投げつけられても、届かぬ遠くまで逃げて、そこから大声で呼びかけたのも、一人でも漏らせば「堤も蟻穴から崩れる」であって、そこに「一切衆生は本来からぼさつ」を真理たらしめんとする強靱な不撓不屈の精神力を見るべきであろう。こうして、常不軽菩薩にとってこの“呼びかけ”はまさに自己の未来成仏を賭けた必死の行動であり、己の成仏のためのぼさつ行そのものであったのである。

さらに、この後、常不軽菩薩は臨終時に、空中からの声によって誰かが語る『法華経』——このことは「如来神力品」で、文殊菩薩等の会座の衆すべてが「我々もまたこの法門を如来の滅後に説き明かします。目には見えない身体をもって空中に在って声を聞かせます」(p.327, 13-16) とある——を聴き、受け入れ、寿命を延ばして今度は『法華経』を説き聞かせ、その

後の無量生において〈仏滅後〉に生まれては『法華経』唱導をなして、遂に今生に釈迦仏と成ったとある。これは、常不軽菩薩の〈仏滅後〉における「あなたは本来からぼさつです」という“呼びかけ”とその後の『法華経』唱導、それも無量の後生にわたるそれとは全く同一行動であり、しかも、このものにとって他ならぬ自利利他一体のぼさつ行そのものであったことを明白に証するものである⁽²⁰⁾。

こうして、〈仏滅後〉の衆生に「本来からぼさつ」と告げること、即ち『法華経』の唱導こそ〈仏滅後〉の衆生にとって唯一のぼさつ行であることを、『法華経』作者はこの常不軽菩薩の振舞を通して、謂わば「劇中劇」として見事に述べているのであって、それ故、長行の末尾に次のように言う。

「この故に、如来の滅後においてじつにこの法門（『法華経』）は菩薩・大士たちによって憶持され、（人に）語って聞かされ、解説されるべきである」（pp. 323, 25-324, 1）

おわりに

最終品たる「如来神力品」第十二で、釈尊は地涌菩薩に〈仏滅後〉の『法華経』唱導を委嘱した後、その最終偈で、

「それ故に、じつに賢明なるぼさつたちは、このような功德利を聞いたからには、私（釈尊）の入滅した後にこの経を憶持（し、語って聞かせ、解説）するべきである。それらのものたちには、正覚（を得ること）において（いささかの）疑いもあろうはずがない」（偈〔14〕）

と言う。ここに、『法華経』は、もとより「一切衆生は本来からぼさつである」と明かす〈仏乗〉を説くものでありながら、「私（釈尊）の入滅した後に」と、謂うなれば、その有効期間を〈仏滅後〉に限定して、まさしく〈仏滅後〉の衆生のための経であり、しかも、ぼさつは菩薩行の実践によってのみ成仏しうる故に、〈仏滅後〉の衆生のそのぼさつ行はじつに『法華経』を人に語って聞かせること、即ち『法華経』唱導の他にないことを明言する。

こうして、『法華経』は〈仏滅後〉の衆生の成仏道を明かすものであり、それが『法華経』作者の創作意趣であったと結論付けられるのである。

注

(1) 現行梵本は全て 'upāyakaṣālya-parivarta' (〈巧みな教化方法〉の章) であるが、本来は 'buddhayāna-parivarta' であったと見て、校訂した。これについては、注6を見よ。

(2) それは、拙著『法華経〈仏滅後〉の思想』（東方出版、2009、=『〈仏滅後〉』）で為したところである。

- (3) 現行梵本には、ここに菩薩の語はないが、本来存したと考えられる。『〈仏滅後〉』p.113の注1を参照。
- (4) この 'saṃdhā-bhāṣya' を「(これまで内に秘されていた) 仏の意図のこれから語られるもの」とする解釈は、拙著『法華経一仏乗の思想』(東方出版、昭58、=『一仏乗』)では、三乗の教法を指すとしていたのを改めたものである。
- (5) 現行梵本には、ここに「〈巧みな教化方法〉(方便)と知見」の語句があるが、後分として削除する。
- (6) 現行梵本には、ここにも「様々な〈巧みな教化方法〉でもって」という語があるが、後分として削除する。上記の注5と合わせると一文中に二度も〈巧みな教化方法〉の語が存することになるからである。「仏乗品」全体を見るに、〈巧みな教化方法〉の語は頻出するけれども、その殆どは「方便は真実と対になる概念で、衆生に真実を明かすまでの暫定的な手段」(『岩波 仏教辞典』p.729R)の意味である。しかし、〈巧みな教化方法〉の本来の意味は「衆生を導くためのすぐれた教化方法、巧みな手段」(同)であって、『法華経』(「序品」第一から「如来神力品」第十二に至るもの)においても「仏乗品」では、偈〔118〕、偈〔120〕、偈〔122〕はその意味である。それ故、この三偈を除いて他の〈巧みな教化方法〉の語やそれを含む句、文は全て「後分」と見るべきであって、品名も「仏乗品」と校訂したのである。『〈仏滅後〉』pp.100-102, 及び pp.111-113参照。
- (7) 'sva-pratyayān dharmān' は従来「みずからに明証である法」(『中公訳』I, pp.39-40)のように「仏智」を指すものと解されてきたが、文脈上、これは「種々の原因……語源解釈でもって、'sva-pratyayān dharmān' を説き明かしてきた」ものであるから、「衆生自身に起因する様々な教法」、即ち、三乗の教法を指して言う語句と解するほか無いのである。
- (8) 現行梵本の全ては、'tathāgata-jñāna-darśana-samādāpana' であるが、これでは意味をなさないので、P本—ただ一箇所だけであるが—によって校訂したものである。『一仏乗』(pp.88-110)参照。ここにおいて、松本史朗『法華経思想論』(大蔵出版、2010)の「方便品散文部分には菩薩の語が無く、それ故、これが『法華経』の最古層だ」という見解は首肯しがたい。
- (9) 現行梵本では 'dharma' であるが、'saddharma' と校訂した。『〈仏滅後〉』p.675の注16参照。
- (10) この一文は、現行梵本では後にある文(『土田本』p.37, 22-23)の内の 'aham' を 'tathāgata' に替えて、上記の文(『土田本』p.37, 6-14)に続いてここにも本来は存していたものと見て、挿入した。
- (11) 『一仏乗』(pp.88-110)参照。

- (12) 「授記」とは、そのものが 'bodhisattva'（ボサツ、菩薩、ぼさつ）であることを証するだけのものであって、記別内容（＝成仏）の実現はあくまでそのものの 'bodhisattva-caryā' の実践によることは謂うまでもない。
- (13) この一文は、文脈理解の上から、ここに私に補ったものである。
- (14) 'nirmita' については、『〈仏滅後〉』（pp.304-311）及び（pp.399-405）参照。
- (15) この本文校訂については、『〈仏滅後〉』（pp.409-419）参照。
- (16) この本文校訂については、『〈仏滅後〉』（pp.414-417, 637-638）参照。
- (17) この 'nirmita' については、『〈仏滅後〉』（pp.399-405）参照。
- (18) KN 本（p.320, 5）には 'deśanā-paryāya' とあり、『土田本』（p.272, 25）は 'dharma-paryāya' とするが、文脈の上から 'dharma' と校訂する。これは、写本の支持はないが、『妙』の「諸仏如来 法皆如是」と一致する。
- (19) この偈の後にある偈〔18〕～〔21〕は後分と見て削除する。
- (20) 拙稿「お題目はなぜ唱えるものなのか―常不軽菩薩の振舞―」（『桂林学叢』第22号，平成23，pp.1～19）参照。
- 補（1） 現行梵本には、この間に多くの語句が存しているが、本来はこのような文だけであって、他は全て後分と見て削除した。
- 補（2）〔 〕内は後分である。