

# 釈尊入滅の必然を明かした『法華経』「如来寿量品」

苅谷玄翁（定彦）

はじめに

従来、「如来寿量品」は仏陀釈尊の「常住」即ち永遠・不死を説き、その入滅は「方便」（真実と対になる概念で、衆生教化のための暫定的な仮の手段）<sup>1</sup>にすぎないと解されてきた。しかし、このような見解は、近代仏教学の立場から『法華経』梵本（原典）に直接に当って得られたものとは到底言い難い。

『法華経』を通覧するに、「序品」で、日月燈明仏は『法華経』説示の後、直ちに入滅してしまい、会座に居なかつた八王子は止むなく（仏滅後）に『法華経』を唱導する妙光菩薩の弟子となり、『法華経』を聴聞して順次に仏に成つたのであり、その最後のものが「燃燈仏」であつたとある。「仏乗品」（『妙法華経』「方便品」）では、「一切衆生は本来からぼさつ（成仏確定者）である」という根本主張に基づいて、舍利弗等の千二百の声聞・阿羅漢に授記がなされるが、そこには「仏の滅後は除く」（『土田本』<sup>2</sup> p.401b）とあつて、あくまでも「仏に面と向いてあつていて」（＝仏在世時）、「仏から」直接に『法華経』を聞いた声聞に限定されている。「宿世からの結びつき品」（『妙法華経』「化城喻品」）でも、大通智勝仏が『法華経』を説いた時、声聞と十六人の沙弥・菩薩はその所

説を受け入れたが、多くの人は疑惑を懐いた。それにも拘らず、仏は直ちに禪定に入り、その後には入滅したのであって、それら多くの人々の教化は仏の入定中と（仏滅後）との十六人の沙弥・菩薩の『法華經』唱導に委ねられている。「法師品」に至っては、会座に居る声聞、独覺、菩薩の「それら全てはばさつである」故に全員に授記して後は、一転して（仏滅後）の衆生がこの法門を聞いて隨喜するならば成仏すると授記しており、「仏在世時」と（仏滅後）が峻別されて、この後の所説は全て（仏滅後）のこととなっている。「見宝塔品」では、今仏釈尊は生きたまま仏塔に入り、多宝仏との並座によって己の入滅を明示して、（仏滅後）における『法華經』唱導者を勧募する。これに応じて「從地涌出品」で、無量の菩薩が地下から「虚空」という謂わばカプセルに身を包んで涌出する。この地涌菩薩を教化した仏は誰かを廻って「如来寿量品」の所説があるのである。「常不輕菩薩品」における常不輕菩薩の「呼びかけ」もまた、威音王仏の（仏滅後）のことであって、それが『法華經』の明かす「一切衆生本来からばさつ」に基づくことを明らかにして、（仏滅後）における『法華經』唱導こそ（仏滅後）の眞の菩薩行であることを示す。そして、最終章である「如来神力品」において、地涌菩薩にのみ『法華經』が付嘱されたことは周知の通りである。

こうして、仏の入滅とそれによって引き起こされる様々な事象を包括する（仏滅後）という概念は『法華經』の思想解明上、欠くことの出来ない「キーワード」なのである。それに対して、「如来寿量品」は釈尊の「常住」即ち永遠・不死を明かすという従来からの通念はこれと真向から相違し、まさに矛盾も甚だしいと言わざるを得ない。

ここに、梵文テキストを精読し、『法華經』を一貫する文脈を読み取って、その思想を考究する必要を痛感するのである。その場合、「現行法華經」（梵本）には、本来の『法華經』に後代になって持ち込まれた異質の思想

を説く所謂「後分」たる品や文言が数多く存しており、また逆に、本来の文言が改竄されたり、削除されてしまった所も無数にあると考えられる故に、その精読は決して容易ではないが、ここに己の能力不足はもとより承知の上で、それに取り組みたい。

### 〔1〕「従地涌出品」の考察

#### 1 地涌菩薩（Ⅱ〈仏滅後〉の法華経唱導者）の出現

「見宝塔品」で、釈尊が多宝仏塔の中から〈仏滅後〉の法華経唱導者を勧募したところ、「従地涌出品」で、所謂十方分身仏に随伴して来た他方の菩薩までもがこの娑婆世界での唱導を申し出る。

ここにおいて、釈尊は直ちに次のように言う。

「お前たちにそんなことをして貰わなくてもよい。じつにここなる私の娑婆世界には、多なるコーティ・ナユタ・百・千の菩薩がいる」(p.253,10-12)「彼らが私の滅後、この法門を憶持し、語つて聞かせ、解説するであるう」(p.253,15-17)「世尊によってこの言葉が語られるや、この娑婆世界はいたるところ裂け割れた。そして裂け目から金色の身体に三十二相を備えた多なるコーティ・…・千の菩薩が立ち現れた。(これらの者は)この同じ娑婆世界に依りかかつて、この大地の下の虚空界に住しているのであって、じつに世尊のこの言葉を聞くや、大地の下から出てきたのである」(p.253,18-24)

その時、弥勒菩薩は偈でもって次のように言う。

釈尊八滅の必然を明かした『法華経』「如来寿量品」

「多なる千・ナユタ・コーティもの無数の者（＝地涌菩薩）はかつて（地上には）いなかった者である。両足尊よ、これら菩薩について語られよ」〔5〕

「一体、誰によってこれらの者に教法が説かれたのか、誰によって菩提に向けて出立せしめられたのか、誰の教誡を好楽（遵守）してしているのか、誰の教誡の保持者なのか」〔25〕

「これらの者は我々によってこれまでいかなる時にも見られたことがない。世界の教導者よ、彼の名（nama <sup>(6)</sup> tasya）を我々に告げよ」〔28〕

これら地涌菩薩が金色に輝き三十二相を備えた高位の菩薩であるのは、そこに長期にわたる仏の教化があったからで、一体いかなる仏が教化したのか、彼らはいかなる仏の教誡に随従し、保持しているのか、弥勒はその仏の名を問うたのである。

## 2 釈尊「一人」による地涌菩薩の教化

釈尊はこれに対して「善い哉、お前が尋ねる事柄はじつに重要である」（p.261, 78）と前置きし、次のように言う。

「さて、世尊は全・ぼさつ・ガナに言われた。『（お前たち）全ては私が語ることに注意深くあれ。如来は今や如来の威力、如来の働き、如来の遊戯、如来の奮迅、如来の勇猛を説き明かす』と」（p.261, 8-14）

これに続けて、偈でもって次のように言う。

「（お前たち）全ては堅固心をもち、明晰な意識をもって、心統一であれ。じつに如来の稀有にしてこれまで（説かれたことのない）教法が聞かれるべきである」〔34〕

「善逝によって覚られた甚深の（仏の）特質は（凡夫の）思慮分別を超えており、それについての量はかりはない。

私はそれら（仏の特質）の為し業（12）（*tesan karma*）を説き明かそう。それら（仏の為し業）がどのような（*yadī-saka*）、いかなるよう（*yatha*）であるか、私から聞け」〔36〕

これは、「仏乗品」で「如来は稀有にして未曾有の特質を備えている」(p.28.8)、「そう言うだけで充分である」(p.28.19-20)、「私によって）覚られた（仏の）特質は甚深で微妙で、（凡夫の）思慮分別を超えている」(II, v. 18) 故に、「仏の意図のこれから語られること」(sāndha-bhāṣya) (p.28.10) に「勝解 (*adhimukti*; 高貴なる志向) を備えた者となれ」(II, v. 19) と告げて、仏出現（説法）の唯一（＝究極）任務 (*Kṛtvā*) の何であるかを説き明かしたのと全く軌を一にするもので、これからの所説が、仏出現の任務を明かしたのに匹敵する重大な事柄であることを示唆した後、釈尊は次のように言う。

「これら全ての（地涌）菩薩は（私（＝釈尊）が）無上等正覚を覚つて後に、私によって、無上等正覚において鼓舞された者 (*samādāpita*) である。(さらに) 私によって成熟せしめられた者 (*paripācīta*) である」 (p.262.7-11)<sup>(14)</sup>

ここに、これら地涌菩薩の正覚に向けての鼓舞から成熟に至る教化が、釈尊というたった一人の仏によってなされたのだと、じつに驚愕すべきことが釈尊自身の口から明かされているのであり、これこそが「如来の威力、働き、……勇猛」などの「如来の特質の）為し業」(36c)<sup>(15)</sup> であると言うのである。さらに続けて言う。

「これら全ての者は私によって正覚に向けて鼓舞されたのであり、じつに私の国土（＝娑婆世界）に住しているのである。さらにこれら全ての者はじつに私によって成熟せしめられたのである。（その意味で）これらはじつに私の息子（と云つてよい）である」〔38〕<sup>(16)</sup>

こうして、ここに「かつて（説かれたことの）ない教法」(34c)が明かされたのであり、次のように念を押している。

「この私の言葉は無漏で、真実である。(それを)聞いたからには(お前たちは)全て私の(言葉を)信じよ。

このようにはるか以前に(vim)私によって最高の正覚が得られたのだ。(それ以来、ずっと)これら(地涌菩薩の)全てはじつに私(一人)によって成熟せしめられてきたのだ」(43)

この「私の正覚ははるか以前(gram)であった」という発言は、極めて重大である。なぜなら、これら無数の地涌菩薩をここまで教化するには、それこそ無数の過去仏がそれに携ったはずであり、しかもそれには、極めて長期間を要したことも理の当然である。それにも拘らず、それは釈尊一人であったと説明するからである。

### 3 弥勒菩薩の疑念——彼の「早や合点」

それ故に、弥勒菩薩は世尊に次のように告げる。

「これは一体どういふことでしょうか。如来(今仏釈尊)によって、(あなたが)かつて王子であった時、釈迦族の都、カピラヴァストウから出て、ガヤの町の程遠くない菩提道場の座で無上正覚が覺られたのであり、その時から今に(わずか)四十余年です。どうして、それ程の(短)期間に、如来によってこの無量の如来の為し業(vatthagata-kṛtya)がなされたのでしょうか。(あなたの言によれば)この菩薩・ガナはそれ程の(短)期間に無上正覚において鼓舞され、成熟せしめられた(ことになる)のです。その菩薩・ガナ(の数)は、計算するとして、コーティ・…千の劫を経て、その終りの得られることはないのです。それ程にこれら菩薩は無量であつて、(しかも)すでに久しく(古)梵行(出家行)を行じてきた者、多なる

百・千の仏のもとで善根を植えてきた者、多なる百・千の劫にわたって（菩薩行を）成就してきた者です』(p.264,3-16)<sup>17)</sup>  
と、仏に疑問を呈する。

しかし、先の釈尊の発言内容を見るに、確かにそれら地涌菩薩の教化は自分一人によってなされたと言明しているが、その釈尊が成道、その後の説法以来、今に四十余年の今仏釈尊であるとはどこにも述べられていない。それどころか、釈尊は「私ははるか以前に成道したのだ。(だからこそ) これら地涌菩薩の全ては私(一人)が成熟せしめたのだ」(43cd)と明言しているのである。それ故に、これは、全く弥勒の一方的な思い込み、早や合点に他ならない。しかし、弥勒はそれに気付くことなく、さらに言葉を継いで言う。

「(それにも拘らず、あなたは) 彼ら(地涌菩薩)について、次のように仰せです。『彼らはじつに当初から(44a)私によって鼓舞され、成熟せしめられてきたのだ』と」(p.265,1-2)

ここには、弥勒が釈尊は29歳出家、35歳成道・説法以来今に四十余年(そして80歳入滅)という世間の通念に縛られて、釈尊の言葉に合点が行かず、それでは理に合わないとする仏への詰問が感じられる。そのことを弥勒自身も察したのであるう、慌てて「勿論、私どもは如来のお言葉を信をもって受け入れる者です」(p.265,4-5)と言い、しかし乍ら、「新しく(仏乗)という) 乗によって出立した菩薩たちは疑念を懐いています」(p.265,6-7)と言って、仏詰問の責めを会座の新発意の菩薩にも振り分け、さらに次のように言う。

「(まして) 如来が入滅された後という状況下では、この法門を聞いても(誰も)受け入れず、信じないでしょう。ですから、どうか、その訳を説いて下さい。我々がこの教法に疑いなき者となり、未来時に善男子・善女人が聞いても疑いを起さなごよう」(p.265,7-14)<sup>18)</sup>

続く偈頌段<sup>(19)</sup>においても、

「あなたには、このような不可思議なこと（如来の為し業）があります。それをどうして、これらのぼさつたち（＝会座の四衆）が信じられましようか」〔47a〕

「（まして）世間の導師の入滅後に、これが信じられることなど、どうしてありえましようか。（勿論）我々には疑念などこれっぽっちもありません。（しかし）世間の保護者から直に（その訳を）お聞きしたいのです」〔53〕

とあって、これでもって「從地涌出品」は終る。それ故、次章「如来寿量品」はこの弥勒の疑問に対し、釈尊が応えることから始まるのである。

## 〔2〕「如来寿量品」の考察

### 1 釈尊の成道ははるか昔（久成）の意味

「如来寿量品」には所謂「三誠三請」の後、釈尊は次のように言う。<sup>(20)</sup>

「この天・人・アスラを含めた世間（の人々）は全て次のように思っている。『今日、世尊・釈迦牟尼如来によつて、（彼が）釈迦族の家から出家し、ガヤの大都城で菩提道場の優れた頂きに達して、無上正覚は覺られた』と。しかし乍ら、私が無上正覚を覺つてから（今に）多なるコーティ……千の劫（の経過）があるのである」〔pp.268,21-269,6〕



ここに、今仏釈尊の29歳出家、35歳成道、説法開始して四十余年、という世間の通念を真向から否定して、その成道は「多なるコーティ・千の劫」の「はるか久しい昔」であつたと言ふ<sup>(21)</sup>。そして、この「多なるコーティ・千の劫」を「五百塵点劫の喩」によつて説明するのである<sup>(22)</sup>。

ところがその直後に、「現行梵本」には次のような一文がある。

「その時よりこの方、私はこの娑婆世界で、そして他のコーティ・千の世界で、衆生に教法を説いてい  
る」(p.270,4-6)

これでは、釈尊はそのほるか以前に成道して以来、今に至るまで常に説法してきた、つまり永遠・不死であつたと解される。しかし、そのような見解は、一神教の如き唯一絶対者を立てないインドの宗教、そのなかの仏教のすくなくとも初期大乘仏教時代までは、仏と雖も人間であり、その限り、生じては滅するものであつて、全く理に合わないし、まして、これまで当然のことと考えられてきた今仏釈尊の出現以前の無量の過去仏の存在を完全に無視するものであり、さらに、「寿量品」の主題はあくまでも娑婆世界の教主たる釈尊であるにも拘らず、ここに「娑婆世界とは」別のコーティ・千の世界でも」とあるのも全く不可解である。恐らくこれは、先の「法師品」で唐突に出てきて後分と見做されるところの「私(釈尊)の身体はコーティ・千の国土で堅固である(「生きてゐる」)。(そして私は)不可思議・コーティの劫(の間)衆生たちに教法を説く」(p.426)とあるのを承けたものであらう。また後の偈頌段(所謂「自我偈」)に「私には不可思議・千・コーティの劫(の間)常にこのような「加持」がある。(即ち)この靈鷲山から去ることはないし、また(娑婆世界とは)別の、コーティの寢台や床几を備えた処(「私の居所」に(常在在る)のだ」(10)——これも後分——に繋がるものである。このような点からこの一文は後分に他ならない。<sup>(23)</sup>

## 2 過去の無量諸仏——釈尊の化作 (nirmita)

それでは、釈尊はるか以前に成道したとしても、その釈尊「一人」が一体どのようにしてこれら無数の地涌菩薩を教化してきたと言うのか。これに答えるべく、釈尊は直ちに次のように言う。

「その場合、その間に (antara) 燃燈仏に始まる (Brahmā) 諸の如来 (の世に出現・説法したこと) が、そして、それら如来の入滅が私によって告げられたのである。それら (諸仏の出現と入滅) はじつに私によって 〃化作されたもの (nirmita) である」 (p.270,6-10)

「その間に」即ち釈尊はるか以前の成道以来、今に至る永い期間、当然のこと乍ら存在していたのは無量の過去諸仏であり、しかも、無量の過去諸仏といっても決して無始時以来の過去仏全てを言うのではなく、あくまでも「燃燈仏」を始点とし、過去七仏の第六番目の迦葉仏を終点とするところの、その間に存在した極めて限られた過去諸仏である。その場合、燃燈仏をもって始点とするのは、今仏釈尊にとつて燃燈仏はまさに「ルーツ」(始祖)であるからである。そして、この燃燈仏を始祖として今仏釈尊に至る謂わば釈尊の系図に連なる全ての過去諸仏の出現・説法と入滅とはじつは釈尊によつて 〃化作されたもの (nirmita) だと言うことによつて、ここに、地涌菩薩の教化が「私」即ち釈尊「一人」によつてなされたという「その訳」(eām artha) が明らかにされたのである。

ところで、「化作された」(nirmita) とは一体いかなる意味なのか。これについてはすでに検討したが、今、その要点を述べるならば、「nirmita」とは、仏のもつ神通力の一つである「nirmana」の行使によるものであつて、それによつて 〃化作されたもの〃は、「化作」という訳語から想像されるような、全く実体のない架空のもの、あるいは化

作をなした者（能化作者）の意のままに動くロボット、操り人形のようなものでは決してなく、例えば化作されたものが「人」である場合、その人はあくまでも主体性をもって自主的に行動する歴とした生身の人間なのである。それ故、能化作者と所化作者との関係は決して主従関係とか、統合・被統合の関係といったものではない。このような両者の関係を見事に生かしているのが「見宝塔品」の次の一節である。

「また、もしそれらの仏が己の説法場に涌出した（この大仏塔の）覆いを取り除き、（その中に坐す）私（＝多宝仏）の身体の姿（*ātmahāva-vigraha*）を会座の四衆に示さんと欲するなら、時に（広義の己の仏国土内の）（狭義の）十方の仏国土<sup>(27)</sup>では、それら如来（＝能化作者）によって「化作された身体を有する」（*ātmahāva-nir-  
mitā*）その身体は化作されたものである）如来（＝所謂「分身仏」）たちがそれぞれ異なる名前で各自の仏国土で人々に説法しているのであるが、それらを全て（自国に）集めて、その上でそれら化作された身体を有する如来（＝分身仏）と一緒にたつて（仏塔の）覆いを除いて、この私の身体の姿が四衆に示されるべきである」（p.209,19-26）

ここに、塔中の多宝仏の姿を四衆に見せようとする仏は、自国内の狭義の十方世界に現在する仏を全て招集し、その全員の承諾を得、立会いのもと、はじめて仏塔の切り開きが出来ると言うのであって、その招集し開塔する仏は能化作者であり、招集される十方諸仏は彼によって「化作された」者（＝分身仏）なのである。しかし、それら個々の仏は各々の自国にあっては主体性をもって説法教化しているのであって、決して能化作者の仏に服従したり、操作されているのではない。これはまさしく仏教教団（サンガ）の組織運営と同じである。即ち、現前サンガでは、布薩などの行事は一定地域内（＝界内）の比丘の全員参加・全員一致を原則とし、個々の比丘は師匠と弟子、あるいは教義の授者と受者といった関係とは全く関わりなく、あくまで対等であつて、そこに上下関係、

主従関係など一切ないのである。ここからして、この十方分身仏の招集は、唯一絶対者を立てない仏教であって、一種の諸仏の相互連帯保証に他ならないのであり、それ故、ここには十方現在諸仏の釈迦仏への統一というような観念は微塵も窺いえないのである。

このような招集者（Ⅱ能化作者）と招集される十方諸仏（Ⅱ所化作者）との関係を空間的な、横軸の関係とするならば、それを時間的な、縦軸の関係にしたものが、釈尊をもって能化作者とし、燃燈仏以降の過去諸仏をその釈尊によって化作されたものとする、この両者の関係に他ならない。

### 3 諸仏の出現（説法）と入滅——釈尊の寿命いのちの発現

こうして、地涌菩薩の教化が釈尊「一人」によってなされたという、その訳が明らかになったのであるが、しかし、その場合、その教化が燃燈仏に始まる過去諸仏の出現によってなされたとするのはよいとしても、なぜそれら諸仏の入滅したことまで言及する必要があるのか。

この疑問に應えるため、釈尊は続けて次のように言う。

「それら過去諸仏は私によって化作されたものである。けれども、如来（Ⅱその過去諸仏の一人ひとり）は、次々とやって来る衆生たちの機根と精進努力に種々相あるを観察して、（ある種の衆生には）その場、その場に應じてそれぞれ自己の名を告げ（即ち、世に出現・説法し）、（ある種の衆生には）その場、その場に應じてそれぞれ自己の入滅を告げよ」(p.270,10-13)<sup>(28)</sup>

それでは、仏はどのような衆生には説法をなし、どのような衆生には、現に出現・説法しているにも拘らず、その説法の終了に他ならない入滅を告げるのであろうか。ここには、それについての言及は一切なく、全ては後

の今仏釈尊の入滅を取り上げる個処で述べられるのであり、一般的に次のように言う。

「如来が如何なることを告げようとも、その場合、如来には嘘（偽り）の言はない。なぜなら」(p.271,2-4)<sup>(29)</sup>

「その点についてじつに如来は（衆生の何であるかを）「明らかに見る」<sup>(30)</sup> という特質をもつ (pratyakṣa-dharma) 者であるから」(p.271,8-9)<sup>(31)</sup>

そして、次のように結論する。

「要するに(じつに如来によって為されるべきこと)(katarya)」、それを如来は(完璧に)為しているのだ」(p.271,13-14)

ここに言う「如来によって為されるべきこと」とは、仏の出現・説法が衆生教化であることは当然ながら、ある種の衆生に対しては、じつにその説法の終了あるいは放棄ともいえるところの、ただ自己の入滅を告げることがまさしく衆生教化という仏の働きに他ならないというのであり、まさにこの両者（＝仏の出現・説法と入滅）を合せたものなのであって、それこそが一人ひとりの仏の衆生に対する完璧な教化であると言うのである。

こうして、如来は出現・説法することは勿論ながら、その後には必ず入滅する、というよりは入滅しなければならぬのであって、しかも、そのことを仏は（仏滅後）にあつて仏から見捨てられたという想いに苛まれるであろう比丘に対して、その在世中に自らの口からはつきりと告げておくこと、それが「如来によって為されるべきこと」なのである。それ故に、これは、出現しては入滅していった燃燈仏以来の無量諸仏の実態こそがまさしく釈尊の有する生命(いのち) (Buddha's 寿命) の発現に他ならないことを表明しているのである。

それにしても、地涌菩薩を教化した過去諸仏を全て釈尊によって「化作されたもの」(nimitta) だと言うことによつて、これ程までにその教化があくまでも釈尊「一人」の働きであるとする、その意図は何か。憶測するに、

今は〈仏滅後〉にして、無仏・悪世だという時代認識と、そのような世に生を受けた自己は仏から見捨てられた凡夫だという自己認識とによって深く苛まれるであろう、そういう衆生に向って、その時には地涌菩薩が必ず出現して「一切衆生皆成仏道」を明かす『法華経』を唱導するのであり、しかもそれらの者は、この娑婆世界の教主たる釈尊「一人」が長期間にわたって教化してきたもの、まさしく手塩にかけて育てた我が子なのだと告げて、謂わばこの遺言によって、〈仏滅後〉の苦海に没在する比丘らに絶大な安堵感を与え、より一層仏道に精進させようとする意図に他ならない。

以上を総括して、次のように言う。

「(このように) 如来(＝燃燈仏を始点とする過去の無量諸仏の能化作者である釈尊)は、久しい以前に(cirā)正覚し、(それ以来、今に多なるコーティ……千の劫という)無量の寿命の量をもつ限りの間(tavaḥ)、(二時世に)現在し(tsihātī、出現しては説法し)、そして入滅する(parinivāyati)(ことを繰返してきている)のである」(傍線部は私の本文想定<sup>33</sup>)

ここにおいて、「従地涌出品」で懐いた弥勒の疑問はハッキリと解消されたのである。

ところがこれに対して「現行梵本」は次のようになっていいる。

「如来はそれ程の(tavaḥ)久しい以前に正覚し、無量の寿命の量を有して常に現存してきた(sadaḥ) shīta、永遠・不死)。(この、かつて)入滅したことなき(a-parinivṛta)如来が入滅(parinivāna)を示現するのは(衆生)教導のゆえ(vaineya-vasāt)である」(p.271,14-16)

しかし、ここには重大な疑問が数多くある。まず①確かに「従地涌出品」に「はるか以前に私によって正覚は覺られた」(XIV, 4-43)とあって、釈尊はそれ以来、地涌菩薩を教化してきたと言っているが、それをもって釈

尊は今に至るまで「常住」(sada shūta)であり、「かつて入滅したことがない」と言うのは、「その間、私によって、燃燈仏を始点とする諸の如来(の出現)が、そしてそれら諸の如来の入滅が告げられた。それら(諸の如来の出現と入滅)はじつに私によって化作されたものだ」(p.270, p.10)という文と真向から相反する。また②「無量の寿命の量を有している」という「無量の」の意味は、凡そ凡夫には量り知れない程「永い」ということに過ぎず、決して「永遠」とか「無限」を意味するものではない。そうでなくては、「燃燈仏を始点として(今に至る)諸の如来」などとその範囲を限定することは到底出来ないであろう。さらに③「寿命」とは、それら無量の過去仏の一人ひとりの出現と入滅の積み重ねに、それら諸仏の能化作者である釈尊の生きた活動、即ち生命いのちの発現を見たところから出た言葉であって、これまた決して寿命の永遠、即ち不死を意味するものではない。さらにまた、④ここに本来から、そのように「如来は常に現存してきた」即ち、「永遠に生きて存している」のであるならば、どうして「入滅したことなき如来が入滅を示現するのは(衆生)教導のゆえである」などと、永遠・不死とは全く正反対の入滅に言及するのか。もともと、⑤ここに、それは「衆生を教導せんがため」であるとしているが、如来の出現(説法)こそ衆生教導であって、その説法の放棄である入滅がどうして、衆生の教導なのであろうか。さらに⑥「寿命品」には、この「常住」(sada shūta)の語句を除けば、仏の永遠・不死を示唆するよな文言は全く存在しない。偈[14]の'sada shūta'(常住)は仏国土について言うもので、かつ偈全文が後分である。このように「現行梵本」の文には多くの疑問が存するのであって、これをもって本来の文であったとは到底考えられない<sup>34</sup>。それ故、上述してきた文脈にそって、このように私に本文想定したのである。

この釈尊の過去から現在に至る有り様を述べた文を承けて、次に、今度は、未来の有り様について、直ちに次のように言う。

「そして、私には、今にあってても『如来の（果すべき）任務』(tathagata-kartavya)<sup>35)</sup>が完了していない（限りの）間は (na...taval)、(私の) 寿命の量もまだ満了ではない (a-paripurna) のである」(pp.271,16-272,2)

この「私」とは、勿論、上述のように、はるか久しき以前に成道し、それ以来、燃燈仏を始点とする過去諸仏を化作した（能化作者としての）釈尊を指すのであるが、それと同時に、ガヤ近郊の菩提道場で正覚を得て以来、説法教化すること、今に四十余年の今仏釈尊をはつきりと意識し、それを前面に打ち出して、しかも、その入滅に焦点を絞つていうものに他ならない。その上で、この今仏釈尊の歴史的事実である入滅に言及するに先立ち、一体、釈尊は今後未来に向けていか程の寿命の量を有しているのか、それを明かそうとするのがこの文である。

ここに謂う「如来の（果すべき）任務」とは、上述のように、仏はある種の衆生には世に出現（説法）して衆生教化をなし、ある種の衆生には、入滅することこそ教化であつて、この仏の出現と入滅の当相こそまさに釈尊のいのち（寿命）の発現であつたのである。これを換言すれば、釈尊の衆生教化という任務とその寿命の量とはじつに連動しているのである。それ故、今仏釈尊は歴史的事実としては入滅した——それは一般には無余涅槃（仏の完全な<sup>ゼロ</sup>化）と解されてきた——のであるが、しかし、「釈尊」にあつては、その「如来としての（果すべき）任務（＝衆生教化）」は未だ完了していない (na) 故に、ここに「その限りの間は (aval)、自己の有する寿命の量もいまだ満了ではない」と言っているのである。これは逆に言えば、如来の任務の完了は直ちに寿命の量の満了に他ならず、それは取りも直さず、真の意味における涅槃（＝完全な<sup>ゼロ</sup>化）なのである。

#### 4 今仏釈尊入滅の真相

それでは、今仏釈尊の歴史的事実である80歳入滅とは何か。それについて次のように言う。



「私（釈尊）には、今にあってても寿命の満了に至るまでに（これまでの）倍（＝等量）のコーティ……千の劫がある。（けれども）じつに私（＝今仏釈尊）は今や（無余）涅槃しようとするのではないが、（有余）涅槃すると告げるのである」（p.272.2-5）

ここに、釈尊はじつに今も、燃燈仏に始まる過去諸仏からその殿たる今仏釈尊に至るまでの永い期間と等量の寿命の量を未来に残しており、その間に、当来仏弥勒を始点にして無量の未来諸仏の出現と入滅があるのである。それ故、今仏釈尊のクシナガラ入滅は決して釈尊の無余涅槃（＝完全な<sup>ゼロ</sup>0化）ではないけれども、今仏釈尊としては、多宝仏塔の中から「今や入滅する」と告げたのだと言っているのである。<sup>(37)</sup>

ここにおいて、宗教文学作品にして、信仰表明書で、「語りもの」である『法華経』は、今仏釈尊の入滅について次のように極めて具体的に説き明かす。

「なぜなら（p.272.5）、（A—①）あゝ、じつに私が（この世に）あまりに長く生きて在る（*ati-ciram tisīhat*）時には、（前世で）善根を積んでいない衆生は絶え間なく（私を）見ることによつて『如来は（いつも世に）おられる（*utīhat*）』と（勝手に）解して、（かえつて）驕恣（おごりたかぶり）の想いをもつ者となるであろうし、また『如来（に現世で会うこと）は得難い』という想いを起さないであろう<sup>(38)</sup>。そういうことが無いよう<sup>(39)</sup>」  
U (ma) 'b' a ne (p.272.6-10)<sup>(40)</sup>

ここに、どうして今仏釈尊は「今まさに入滅する」と告げるのか、その理由を明かして、「善根を積んでいない比丘は、せっかく仏在世時に生まれ、仏と出会い乍ら、その『如来（と現世での出会い）は得難いのだ』という想いを起さないからである」と言う。

では、そのような想いを起した者（A—②）はどうなるのか。それに応えると同時に、（B）（仏滅後）の無

仏・悪世に生まれた比丘についても併せて言及して、次のように言う。

「それで (वास)、如来はそれら衆生 (前世で善根を積んだ者) には『如来は (現世で出会うことの) 得難き、稀に出現する者 (durlabha-prādurbhava) だ』という言葉を発したのだ」(p.272, 12-14) 「なぜなら」(p.272, 14) (この言葉を聞いた) 衆生は、やむに進んで (bhūyasya matrayā)、『如来は得難き、稀に出現するものである』と知って、(今生での如来との出合いを) 稀有のことという想う (ascarya-samjñā) を起すであろうから (であらう)。(一方) (B) 如来を見ることのない者 (a-pasyanta) は、悲嘆の想い (soka-samjñā) を起し、(次には) 如来を見たいために (zathāgata-darsanāyā) “渴望を生じた者、(trīṣṭā) となるであろうからである」(p.272, 18-21, (A)、(B) は私の挿入)

このうち (A) 仏在世時の比丘で、しかもすでに前世で善根を積んで、いる者 (A-②) は、今生における仏との出合いは稀有のこと、まさに千載一遇にして、“盲亀浮木”の喜びの想いを起すのであって、そこから正覚の獲得に向けて出立する (bodhaya sampra-*stha*) に違いないからである。

次に (B) 「如来を見ることのない者」即ち (仏滅後) の比丘は、この「如来 (に現世で出会うこと) は得難い」という仏の遺した言葉を聞くにつけ、また事実、今仏釈尊はかつてこの世に出現 (説法) したにも拘らず、今は入滅してすでに数世紀、まさに無仏・悪世だという時代認識のもと、必ずや悲嘆の想いを起すに違いないのであり、しかもこれは第一ステージであって、さらに次の第二ステージに進んで、何としてでも仏に会いたいために、渴望を生じた者 (Hstis) となるであろうから、と言うのである。<sup>45</sup> このうち、第一ステージの悲嘆の生起については、この後に所謂「良医治子の喩」でもって述べられるが、第二ステージの「渴望を生じた者となる」については、長行では全く言及することなく、後の偈頌段 (「自我偈」) で述べられるのである。

そして、次のように言う。

「この訳わけを知る故に、「涅槃しようとするのではないが」如来はじつに〔衆生教導の力によって〕（有余）涅槃すると告げるのである。このように語ることを、それはじつに如来にとって、“常法”（Dharma、定め、軌範）なのだ。そこに、如来には虚言は（全く）存在しない」（p.272.23-26、但し「」内は後分）

ここに、なぜ一切の仏、少くとも娑婆世界における燃燈仏以来、今仏釈尊に至るまでの全ての過去諸仏は入滅したし、また未来諸仏も入滅するのか、これを（仏滅後）の比丘——それは『法華経』作者自身のことでもある——の側から言えば、今仏釈尊はなぜ我々を未教化のままに入滅したのか、それは我々を見捨てたことではないのか、というこれまでの仏教史上でタブー視されて全く問われたことのないことがなかった仏入滅に対する衆生の想いに応えて、それは、（仏滅後）の衆生があくまで主體的に自ら悲嘆の想いを起し、さらには仏を見たいために「渴望を生じた者」となるであろうから、と明かしているのである。これは今仏釈尊の入滅を真正面から見据えて、その真相を明らかにしたものに他ならない。

そして、このような仏入滅の真相は何も今仏釈尊に限ってのことではなく、燃燈仏に始まるこれまでの過去諸仏、さらには当来仏弥勒に始まる未来諸仏の入滅の全てに適合するものである故、凡そ如来にとって「常法」であると言明し（＝三世諸仏による連帯保証）、如来には如何なる虚言も存在しないと、謂わば一種「裏書」までしているのである。

## 5 喩——父の死と子の悲嘆による顛倒の消滅

次に、この仏の入滅に当り、衆生は悲嘆の想いを起すという第一ステージについて、ここに一つの「喩」が語

られる。即ち、医者の留守中、全ての子が毒薬を誤飲して、七転八倒の苦痛に陥る。「その場合、それらの子のうちあるものは『顛倒』の想いをもつ者(viparīta-saṃjñin)であり、あるものは不顛倒の想いをもつ者(a-viparīta-saṃjñin)であった」(p.273,9-10)が、それらの子は全て父の帰宅を見て喜び迎え、「どうか我々をこの毒薬から解放して下さい」(p.273,12-13)と言う。そこで医者 は色香美味の良薬を与える。不顛倒の子らは即座に服用して苦痛から解放されるが、顛倒の想いをもつ子らは「『あなたは我々にとつて治療者です』と言うも、与えられた薬を服用しない」(p.273,26-27,4,2)「なぜなら、じつに彼らにとつて、その顛倒の想いのために、与えられた薬は色、香、味の点で気に入らなかったからである」(p.274,2-4)とある。

ここにおいて、不服用の原因が子らのもとから懐く顛倒の想いにある以上、いかに名医といえども手の施しようがない故に、この喩の主眼は、子らの懐く顛倒の想いを如何にして不顛倒にするかにあるのであり、しかも、それをよくなしうるのは薬でもなく、医者でもなく、子らの父のみであることを知らねばならない。

「さて、この医者たる父はそれらの子に次のように言う。『善男子らよ、私は老いている。死期が眼前に迫っている。(それで万が一のことがあっても) お前たちは悲嘆してはならない。お前たちには私によって与えられたこの薬がある。もし(先で) そうしたいと思つたなら、この薬を服用するがよい』と。彼はそれらの子をこのように諭してのち、他国に赴いた。そしてそこへ行つてから、それら(苦痛によつて)疲弊した子らに(使者をもつて)自分の死を告げた。その時、これらの者(父の死を知つた子ら)は大層悲嘆し(socenta)、激しく慟哭した。『じつに我々の父、保護者、生みの親、慈悲を垂れる者である、かの『たった一人の人』<sup>46</sup>が亡くなつた。それ故、我々は今や保護者なき者となつてしまつた』と。これらの者はじつに自分を保護者なき者と見、自分を帰依処をもたない者として、途絶えることなく悲嘆に陥つた(sokata)。そしてこの途

絶えることなく悲嘆に陥つたことによつて、子らの顛倒の想いは不顛倒の想いになつた<sup>(49)</sup>」(p.274,8-21)

ここに言う「悲嘆」こそ、先の長行で「如来を見ることなき者は、悲嘆の想いを起す」(p.272,19-21)とあつた、その悲嘆 (soka) に他ならない。しかもそれは、これらの子が何時の頃からか内に懐いていて、しかも自らは知らず、仏以外の誰にも分らなかつた「顛倒の想い」をじつに消滅させる強力なパワーを有していたのであるから、単に父の死を悲しむというだけではなく、何かもつと深い想念の籠つたものと解されよう。即ち、(仏滅後)の比丘——『法華經』作者もその中の一人——にとつて、今仏釈尊の入滅は嚴然たる事実ではあつても、そこには、なぜ仏は我々を未教化のままに、謂わば見捨てて入滅したのか、それはまさしく仏の任務放棄ではないかと、仏を糾弾する想いが込められていたに違いない。しかし乍ら、いかに仏を糾弾しようとも、所詮それは虚しく、ただただ仏不在の世に生まれたという我が身の不遇を嘆く他なく、悲嘆はより深まるばかりであつたろう。しかし、このような悲嘆であつたからこそ、その悲嘆の極限において「顛倒の想い」は消滅したに違いないのである。こうして、顛倒の想いを消滅した子らが父から与えられていた薬を直ちに服用して、苦痛から解放されたのは当然であるが、<sup>(50)</sup>しかし、それはあくまでも毒藥の誤飲による苦痛からの解放であつて、決して仏教のいう「苦」(duhkha) からの解脱 (moksa)、涅槃・寂靜、あるいは正覚の獲得をいうのではない。それ故、この喩は、仏不在を実感した比丘がまず悲嘆の想いを起すという第一ステージを説いたものである。

## 6 偈頌段——見仏の渴望→素直な心の生起→見仏・『正法』の聴聞

「その量が(凡夫には)決して知られず、考えられない百・千の劫(の昔)、その時、私によつてこの最高の正覚が得られたのだ。(それ以来)私は(ここに、一時)現在し、そして入滅する(ことを繰返している)」<sup>(51)</sup>

〔一〕

「その多なるコーティの劫の間（私は）多なるぼさつ（＝声聞、独覺、菩薩の三乗の者全て）を鼓舞し、じつに仏の智に立出させている。（こうして）コーティ・ナユタの衆生（＝ぼさつ）を（さらに）成熟せしめてい<sup>53</sup>る」〔2〕

これは、釈尊のはるか昔の成道以来、今日までの永い間、無数の過去仏の出現と入滅があったのであるが、それら過去諸仏の出現と入滅は全て釈尊によって「化作された」ものである故に、「私」即ち釈尊「一人」がその永い間無量の衆生を教化（＝鼓舞し、成熟せしめること）してきたと言うのである。

その場合、凡そ仏の世に出現・説法する究極の任務は（仏乗）の説示であって、それは「一切衆生は本来からぼさつである」という「仏智による（衆生）洞察」（仏知の見）を衆生に示し、次に理解させ、さらに悟認させ、遂には仏知見の道に入らせる（＝ぼさつ行を實踐させる）こと、即ち要約すれば「ぼさつを鼓舞すること」（『妙法華』「教化菩薩」）であり、さらには正覚において成熟せしめるのであると「仏乗品」で明かしていた。その上さらには、ここで仏の入滅もじつに「顛倒の想い」をもつ衆生に対する教化そのものであると明かす故に、釈尊はこの過去仏としての出現と入滅の繰返しでもってその永い間、無量のぼさつを鼓舞し、さらに成熟せしめてきたというのである。

では、どうして仏入滅が顛倒の衆生に対する教化なのか。長行では、人々は仏の入滅に悲嘆の想いを起こし、それによって「顛倒」を消滅させるからと、述べられていたが、そこからさらに「渴望を生じた者になる」という第二ステージについてはなんらの説明もなかった。それを述べるのが、次に続く偈頌なのである。

〔一般民衆は）生身の私（＝今仏釈尊）の入滅を見て、遺骨に種々の供養をなす（＝仏塔信仰）。（一方、顛倒の

想いは消滅していても依然として)私を見ることなき者 (a-pasyanta、≡(仏滅後)の出家の比丘)は「渴望」(trṣṇā)を生起する。そこから、彼らには素直な心 (yūka citta) が生み出される」〔5〕

これは長行で「如来を見ることのない者は悲嘆の想いを起し、(次に)如来を見たいために渴望を生じた者 (trṣṇā)となる」(p.272,19-21)とあったところである。「渴望」とは、周知のように、四諦の教説において「苦」の根本原因とされる「渴愛」(trṣṇā)と同じ語であるが、勿論、ここでは、仏との出会いを「求めて止まない強烈な希求」を言う。そして、この求めて止まない強烈な希求(≡渴望)は、丁度、悲嘆の想いがその極限において顛倒の想いを消滅させたように、その果てに消滅して、そこに「素直な心」が生み出されると言うのである。

「愛欲を捨てた (utisṣya-kama) 衆生 (≡出家の比丘) が(このように)素直で (pu)、柔和で (mṛdu)、温和な (mardava) 者となる。そこで、私はここなる靈鷲山に声聞・サンガ(≡説法聴聞衆)を造り出して (kṛtvā) (血潮の通う美しい仏の) 身体を示現する」〔6〕

この「素直で、柔和で、温和な」者とは、どのような比丘をいうのであろうか。「仏乗品」の過去仏章の所謂「小善成仏段」で、はじめに仏在世時の衆生について述べた後、(仏滅後)を取り上げる最初に、

「それら(過去の)ジナたちの入滅後に、誰であれその教誡下にあった衆生(≡比丘)が寛容で (kāṇṭha)、温順で (dānta)、心を調伏せる (vinīta) 者となった場合、それらは全て(後にはさつ行を行じて)正覚の已得者となった」〔7〕

とあり、この「寛容で、温順で、心を調伏せる衆生」とは、この「寿量品」と言葉は何一つ同じではないが、意味は全く同じであろう。次に「譬喩品」に、舍利弗の受記仏・華光如来の仏国土の菩薩について、「新発意ではなく、永く(在家の時に)善根を積み、(出家して)多なる百・千の仏のもとで梵行を修し、……温和で (mardava) 、

明晰な意識をもっている (smṛimat) (p.652-6) とあり、さらに「見宝塔品」に「この経を憶持するものは……温順地 (danta-bhumi) に到達した者である」(39) とあって、いずれも優れた菩薩を意味している。このような点から、ここにいう「素直で、柔和で、温和な」とは、一種宗教的平安の境地を言うのであって、広く初期大乘仏教において理想とされた優れた菩薩、具体的には不退か、それ以上の位の菩薩を指していると考えられる。こうして、〈仏滅後〉にあって、比丘がその深い瞑想中にこのような菩薩の高い境地に達した時、その者は〈仏滅後〉の真只中にあるにも拘らず、他ならぬこの娑婆世界の靈鷲山で、すでに入滅した今仏釈尊が血潮の通う美しい生身の姿で聴聞衆に囲まれて説法しているという光景を目の当りにするという「神秘的宗教体験」が得られるのである。<sup>55)</sup>

これを、同じく今この娑婆世界をもって〈仏滅後〉無仏・悪世と見る時代認識から産まれた『阿弥陀経』に比するに、そこに説かれるものは、「往生による見仏」、つまり、この娑婆世界で死んで後、アミダ仏国に往きて、そこに人として生まれることよってアミダ仏に出会うというものであるが、しかし、経中には、その肝心のアミダ仏の姿は勿論のこと、その説法についても全く述べられておらず、冒頭に「アミダ仏は現に今、生きて在り、身を養い、日を送っており、説法している」とあるけれども、それはただ言葉だけに過ぎない。<sup>56)</sup>

それに対して、ここでは、渴望の果てに「素直で、柔和で、温和な」宗教的平安の境地に到達した者には、この娑婆世界のここなる靈鷲山に釈尊がその美しい生身の姿をもって、しかもわざわざ多くの弟子たち即ち聴聞衆を造り出して、まさに説法しているという光景が豁然と開けるというのであって、所謂「往生思想」とは全く次元を異にするものである。

このことを仏在世時と〈仏滅後〉を峻別する立場から明かすのが続く偈〔8〕と〔9〕である。



「私は（お前たちとは）別の衆生（＝不顛倒の者）によつて敬まわれる（＝仏在世）時、彼らには最高の正覚（*agra bodhi*、＝それを明かした（仏乗）を説く。（それに対して）お前たち（＝仏在世時の顛倒の想いをもつ者）は、『かの世間の保護者は入滅した』という（言葉）の他は、全く私の声（*sabda* 言葉）を聞き入れない」〔8〕

これは長行の「喩」を教義に適合させる所謂「合喩」であつて、即ち、そこでは、毒薬によつて苦しむ子らのうち不顛倒の者は医者と言葉を受け入れて直ちに良薬を服し、苦痛から脱したとあつたのを承けて、その苦痛から脱した「彼らには、私は最高の正覚を説く」というのであり、「最高の正覚（を明かした教説）」とは（仏乗）に他ならない。なぜなら、（仏乗）の根本主張は「一切衆生は本来からぼさつである」と言うものであり、これを「仏智による洞察」即ち、ここにいう「最高の正覚」による洞察（＝直観）とするからである。しかもこの（仏乗）の説示こそ、仏の世に出現する究極の任務だと主張しているからである。

これに対して、顛倒の想いの故に薬を服用しない子らには、父は万止むをえず他国から使いをもつて「お前たちの父は死んだ」と告げさせたのであつて、そのところの「合喩」がこの偈の後半の「お前たちは『仏が入滅した』という他は、私の言葉を聞き入れない」と言うところである。こうして顛倒の比丘は（仏滅後）の悪世に突き落されて悲嘆の想いを生じ、その極限においてその顛倒の想いは消滅したのである。が、しかし、その後どうなったかは、長行の喩では全く述べるところではなかった。それを述べるのが偈〔9〕である。

「私は（＝仏の死を知つて悲嘆し、その果てに不顛倒となつた）衆生が（依然として（仏滅後）の仏不在という苦に）打ち拉（ひ）がれているのを見る。（けれども）その時、私は（決して）我が生身を現さない。その間は（*evat*）、（これらの者をして）私を見ることを切望させるのである。そして、渴望を生じた者（*trista*）には、『正

法』(saddharma)を説き明かすであろう」〔9〕

一見、このような苦に没在する衆生を見て、直ちに出現・説法するのが仏の慈悲であると思えようが、しかし、「その時、私は決して我が身を現さない」とあって、そのような一種「甘え」を厳しく拒否しているのである。ここに、神の救済を説く一神教とは違って、あくまでも我々人間の主体的な宗教的意志行動にこそ宗教の本質を見る、『法華経』のみならず仏教の、さらにはインド全般の、人間中心主義に立脚する厳しい宗教観を見ることが出来よう。

そして、その「主体的な宗教的意志行動」が、ここにいうところの〈仏滅後〉の苦海に没在する者の起す「渴望」に他ならないのである。即ち、仏と雖もその衆生教化の及ぶ所は、「(この者をして)私を見ることを切望させる」ことまでであって、この仏の働きかけ(「一種要請」)を受け入れるか否かは、あくまでも我々衆生の主体的な宗教的意志に依るのである。そして、この仏の要請を受け入れて起すのが仏を見たいための「一途の強烈な希求」即ち「渴望」に他ならない。

先の長行では、〈仏滅後〉無仏の世に生まれた比丘が仏の入滅に対して「(まず)悲嘆の想いを起し、(次に)如来を見るために渴望する者となる」(p.272,19-21)と、彼らの辿る道程が二段階に分けられ、悲嘆を起すという第一ステージは「喩」でもって明かされていた。次の渴望を起すという第二ステージは、〈仏滅後〉の比丘の中でも顛倒の想いを消滅させた者だけが進む段階であって、世間の人々は偈〔5〕にいうように「私の生身の入滅したのを見て、遺骨に供養をなす」だけなのに対して、この者は〈仏滅後〉仏不在という現実直面して「渴望」という主体的な宗教的意志を生ずるのであり、その果てに偈〔6〕にいうように「素直で、柔和で、温和となった」即ち宗教的平安の境地に達した時、仏はその者にのみ「正法」を説くというのである。

それ故、ここにいう「正法」とは、先の偈〔8〕の「最高の正覚」を明かした（仏乗）の教説が仏在世時の不顛倒の衆生に対して説かれたものであるのに対し、仏入滅の必然性を説き、しかも、その入滅によってこそ顛倒の衆生に対する仏の衆生教化という働き（＝任務）が遂行されると明かすこの「如来寿量品」を指していることは明白である。<sup>(57)</sup>そして、勿論、この両者が相俟つてこそ、そこに「如来によって為されるべきこと」〔tatthagatena kartavya〕があるのである。

このように、仏の衆生教化が仏在世時と（仏滅後）の峻別の上に立つてなされることを重ねて説くのが、これに続く偈〔16〕、〔17〕である。<sup>(58)</sup>

「しかるに、ここなる（娑婆世界）で人界に生まれた者である（衆生のうちで）、柔和で、温和な（菩薩の高い境地に達した）衆生（出家比丘）は、（前世で積んだ）善業によって、生まれるや（仏の在世に）在る者」であつて、教法を説く私（釈尊）を見る」〔16〕

ここにいう仏在世時の比丘に説いた「教法」とは、「仏乗品」に言うところの、はじめに説かれる隨他意説たる三乗の教法と、その後説かれる隨自意説たる（仏乗）の教法——それは、「ぼさつを鼓舞すること」であつて、「一切衆生本来からぼさつ（成仏確定者）」という仏智による直観（仏知の見）を衆生に示し、理解させ、悟認させた上に、その道に入れる、即ちぼさつ行の実践に導くもの——とであるが、

「（しかし）この者ら（＝仏在世時の比丘）には、私は決してこのような『無上なる（仏の）為し業』〔an-uttara<sup>(59)</sup> kīrya〕を語らない。（なぜなら）この者らには、永い期間が経つてから（citra）（やっと）私は見られたのであるから、それ故、『ジナ（に出会うこと）は極めて得難きものなのだ』とだけ語る」〔17〕

ここに言う「無上なる（仏の）為し業」とは、仏入滅の必然性と、その仏入滅こそが（仏滅後）に投げ出され

た比丘に対する教化という仏の働きに他ならないと明かすこの「如来寿命品」を中心とする『法華経』後半部を指すことは言うまでもない。では、なぜ仏在世時の比丘には仏の入滅を告げるだけなのか。それは、長行に「善根を積んでいない衆生は、間断なく私を見ることによって、(かえって)驕恣の想いを起す」(p.272,7-9)からであって、人は仏との出会いの難得を知つてこそ、今生での出会いを稀有のこととし、より一層仏道に精進するからである。<sup>(6)</sup>

それでは、一体この「無上なる仏の為し業」は誰に対して説かれるのか。それは勿論、我々(仏滅後)の衆生に対してである。そして、それを『法華経』作者は冥想中の神秘的宗教体験によって謂わば感得したのである。

ここにおいて、これらの偈頌は、まさしく『法華経』を創作した仏に非ざる一人の比丘の、その創作過程を赤裸々に明かしたものである。その場合、上述のように、仏入滅こそ(仏滅後)の衆生に対する教化(仏の働き)そのものだとといっても、仏の教化の及ぶ所は、偈(9)に言うように「私を見ることを切望させる」ことまでであった。ここにおいて、この仏に非ざる比丘は、自らの主体的な意志決定によって「渴望」(仏を見たいための一途の強烈な希求)を起し、深い冥想に入ったのであり、偈(6)に言うように、その果てに、丁度悲嘆の極において顛倒の想いが消滅したように、この者は宗教的平安の境地に達したのであり、その時、ここなる靈鷲山に釈尊が弟子衆(=聴衆)に囲まれて説法している光景が豁然と眼前に開けたのである。これはこの比丘が得た信仰世界での神秘的宗教体験に他ならない。しかも、「釈尊は正法を説いている」と言うようにこの者は単に見ただけではなく、血潮の通う仏から教法を聞いた、それも単にある一つの教法ではなく「正法」(saddharma)を聞いたのである。

では、「正法」とは何か。これについては、阿含の『尊重経』<sup>(補2)</sup>に、仏陀釈尊は成道直後に「凡そ人たるものは、

尊重することなくして住するは苦である」のであり、仏といえども尊重するものを持たない生き様は「苦」(＝成道という目的達成後の一種虚脱感か)である故に、それを求索して、己のたつた今、正覚したばかりの「正法」そのものをもって尊重したとする。そして「過去に正覚した人々(過去諸仏)、未来に仏となる人々(未来諸仏)、現在において正覚している人(釈尊)、それら多くの人々(一切諸仏)は全て『正法』を尊重したし、尊重しているし、また尊重するであろう」とある。ここから「正法」とは、三世諸仏が説く一切の経々を貫き通す「精髓」もしくは「核心」を意味するのである。

こうして、この比丘は瞑想から醒めて現実の世界に立ち帰り、この「正法」をまさしく「仏から聞いた」(「如是我聞」と幾人かの比丘仲間<sup>(41)</sup>に語って聞かせたのであり、それが「正法・蓮華」(saddharma-pundarika)という「法門」即ち『法華経』なのである。その場合、『法華経』作者にはこのような神秘的宗教体験があるからこそ、己の創作品は決して経の贋物ではなく、あくまでも「経」(＝仏から聞いたもの、金口直説)であるとなんか語ることが出来たのであって、『法華経』に限らず初期大乘経典は全て作者の宗教生命を賭けた堅固な信仰心の発露に他ならない。

そして、次の偈(23)を最終偈<sup>(62)</sup>とする。

「私は(久しき以前の成道以来)絶えず、『いかにして衆生を正覚にもたらしめるか』、『いかにして(衆生は)私の特質の已得者となるであろうか』(と)、(彼らの)様々な所行を知って、それぞれに相応しく(種々の教法を)衆生(＝出家の比丘)に語るのである」(23)

ここに、釈尊は、はるか昔の成道以来、今に至るまで、途絶えることなく衆生教化をなしていると言うが、その実態は謂うまでもなく、燃燈仏を始点とする無量の過去仏の出現・説法とその入滅の繰返しであり、そこにこ

そ釈尊の有する生命いのちの発現、「如来の為し業」を見たからに他ならない。そして、その場合、衆生の所行に応同して説いた教法とは、具体的に言うならば、仏は仏在世時のもことから不顛倒の者には、先に随他意説たる三乗を説き、その後に随自意説たる（仏乗）を説示したのであり、一方、顛倒の想いをもつ者には、己の入滅を告げるだけで実際に入滅し、それらを（仏滅後）の無仏・悪世に謂わば陥れて、「仏を見たいと切望させる」というものであった。いずれにせよ、このような仏の衆生教化の究極目標は、仏道修行者たる全ての比丘の正覺の獲得にあると言うのであって、この偈はまさしく「寿命品」を総括するに相応しいものである。

おわりに

このように、本来の「如来寿命品」は、遠くは燃燈仏を始祖とし、それに続く無量の過去諸仏と、未来は当来仏弥勒に始まる無量の未来諸仏の、その最後仏（その名は知られていないが、「過去七仏」の第六番目の迦葉仏に相等するような仏）に至る、じつに永い仏の連なり——それらは全て釈尊「一人」の化作である故に、謂わば釈尊の一大系図——を構築し、歴史的事実である今仏釈尊はその系図の中のただ「一人」の現在仏と捉えるのである。その上で、この娑婆世界の教主である今仏釈尊について、その出現（説法）と入滅にスポット・ライトを当て、なかでもその入滅こそ、我々（仏滅後）の顛倒の衆生に対する教化（仏の働き）そのものであって、それは仏の出現（説法）と同等の「如来の為すべき任務」に他ならないと説いて、今仏釈尊のみならず、一切諸仏入滅の必然性を明らかにしているのである。

ここに、「法華経」「如来寿命品」は「なぜ、今仏釈尊は入滅したのか」という、これまでインド仏教史上、全

くタブー視されてきた根源的問題について、はじめて一つの明確な解答を提示したのである。

註

- (1) 拙稿『法華経』「方便品」における「[paṅkasaṅkaya]」(『仏教学』第55号、(29) - (58) 参照。
- (2) 『改訂梵文法華経』(山喜房仏書林、1994)
- (3) 拙稿「お題目はなぜ唱えるものなのか——常不輕菩薩の振舞——」(『桂林学叢』第22号、平23) 参照。
- (4) 岡田行弘「小善成仏と常不輕菩薩」(坂輪宣教博士古稀記念論文集『仏教文化の諸相』、p.314) に、「法華経を解説する際、經典内で相互に矛盾すると読み取れる箇所、ならびに論者が解釈するところの『法華経本来の立場』から見て『異質である』と判断されると読み取れる文節・偈頌・さらには品などについて、直ちに『後代の増広付加である』と判断することについても慎重でありたい」と厳しい批判がある。しかし、『法華経』のみならず初期大乘經典は全て作者の宗教生命を賭しての創作品にして信仰表明書と見る立場から、經典内の矛盾を「会通」するよりは、一旦は伝統的解釈を離れて「直接原典に当たり、虚心に原典を読み、原典自身にその内容と来歴を語らせる」(辛嶋静志「阿弥陀浄土の原風景」、『仏教大学総合研究所紀要』第17号、p.39) ことであるという、この説に『法華経』に関しても同調する者である。
- (5) 「現行梵本」は、ここに菩薩とその従者の数について述べる (p.253, 12-15) が、内容上からは無意味であり、直後には、ただ「多なるコーティ……千の菩薩」(p.253, 20) とあるによって校訂した。
- (6) この後に地涌菩薩とその従者との数について延々と述べる文 (pp.253, 12-255, 8) の後分であることは註

(5) による。さらに地涌菩薩が積尊等を礼拝したと述べる文 (p.255, 8-22) も、前後の文脈に添わず、後分である。尚、これら地涌菩薩が虚空 (akasa) という一種カプセルに包まれて空中 (antariksa) に立ったと言う (p.255, 23-25, 6, 3) のは、地涌菩薩の出現が未来、(仏滅後) であり、その意味で今時とは異次元の存在であることを表しているのである。さらにまた、上行菩薩らの積尊への挨拶を述べる文 (pp.256, 3-257, 13) とその後の文 (p.257, 14-21) も先の場合と同じ理由から、後分である。

(7) この後の偈 [6] ~ [24] は註 (5) で指摘した長行の重偈であって、後分である。

(8) 従来「彼らがいた」その世界の名を」(『中公訳』II, p.94) と解されており、『写本集成』(III, p.448) では、G本、P本、F本は“*asya ksetrasya nama*”とあるも、地涌菩薩のいる世界が娑婆世界の地下であることはすでに冒頭で示されている故に、ここは「仏の名」と読まなければならない。

(9) 「全・ぼさつ・ガナ」とは、「法師品」の冒頭「この会座で……如来に面と向かい合っていて、この法門を聞いている声聞乘に属する者、独覺乘に属する者、菩薩乘に属する者」を指して「それら全ては(本来から)ぼさつ(成仏確定者)である」(sarve khalv ete bodhisattvas, p.196, 7-8) と言っており、会座の全員を指して言う語句である。

(10) この始めに“*tathāgata-jñāna-darsana*” (p.261, 11) とあるが、後分である。

(11) これに先立つ偈 [33] と後の [35] は後分。

(12) この偈の第三句は「現行梵本」では“*ān adya haṃ dharma prakāśayisyē*”であるが、『写本集成』(III, p.483) の D<sub>1</sub>, D<sub>2</sub>, F 等に“*tesāṃ ahaṃ karma prakāśayisyē*”とあり、この“*karma*”を探る。但し、渡辺照宏『ギルギット出土法華経 ローマ字版』(p.106) はこの“*karma*”を“*But chos=dharma*” (但し、『チベット訳』は「法」である) と



註記する故に、渡辺は「仏の特質」(thanna)と解しているようだ。

(13) *saṃdha-bhāṣya* の *bhāṣya* は未来受動分詞である故、「仏の意図のこれから語られるところ」と訳す。尚、註(1)の拙稿参照。

(14) この後の、地涌菩薩についての地下の虚空界における現況の記述 (p.262, 12-19) は、彼らの役割がひとえに〈仏滅後〉の法華経唱導にある以上、文脈上、全く無関係である故に、後分である。

(15) 「現行梵本」には、*paripactiāh* とあるが、これでは次下の *paripactiāh* ((38c)) と区別がつかない。『写本集成』(III, p.500) に異本は無いが、本来は *saṃadipitiāh* であつたと想定する。

(16) これに先立つ偈 [37] と後の [39] ~ [42] は後分。

(17) この前にある文 (pp.263, 21-264, 3) は後分。またこの後の長文 (p.264, 17-29) も、後分である。なぜなら、地涌菩薩は釈尊の「息子(と云つてよい)」のだが、彼らは釈尊の滅後にこの地上に出現する者であつて、釈尊と地涌菩薩の同時存在はありえず、二十五歳の青年が百歳の老人を指して「我が子」という「喩」は成り立たないし、この後の記述も前文 (p.264, 14-16) の繰り返しであるからである。

(18) *hujjī bodhisattva-yānyāhī* (菩薩乘に属する) とあるが、『般若経』の「巻き返し」(註(1)の拙稿参照)で、後分である。

(19) 本来の偈頌段は [44]、[47]、[53] の三偈だけであつたと考えられる。

(20) 「現行梵本」には次の文に先立って「次のような私の“加持”力の保持 (*adhishṭhāna*-*balā-ādhāna*) を聞け」(268, 20-21) とあり、従来から注目されてきた(伊藤瑞観「法華経寿量品如来秘密神通之力考」(野村燿昌博士古稀記念論集「仏教史仏教学論集」昭62、参照)。しかし、この“加持” (*adhishṭhāna*) の語は、当該箇所その他は「譬

「喻品」に一度 (p.63,26)、「見宝塔品」に一度 (p.208,25) 出るだけで、いずれも後の付加挿入と見られ、また「藥王菩薩本事品」に類出することから、この語の後発性が窺われる。それ故、ここでも、恐らく、後に釈尊をもって「常住・不滅」(sada sthita a-parinirvā) と改竄した際に「常住・不滅」の根拠付けとして付加挿入されたものであり、偈〔4〕、〔10〕とともに後分と考えられる。現に、これを削除しても文脈上何の支障もきたさないことは、この後の論述から認められよう。拙著『へ仏滅後』(p.394) を改め、己の未熟を詫びる。

(21) これは、「仏乗品」で世間の通念である「梵天勸請」をきっぱりと否定している (H, v-117) のと軌を一にするものである。註(1)の拙稿参照。

(22) 塚本啓祥「法華経の時間論」(渡邊宝陽編『法華仏教の仏陀論と衆生論』、昭60、平楽寺書店、pp.163-193)はこの五百塵点劫の喩を取り上げ、その数値化をはかるが、喩自体の読解に誤りがあり、論考全体も、とても首肯されるものではない。

(23) ただし、「法師品」には、この偈〔26〕に先立つ長行に「(へ仏滅後)に」他の世界に現在する(＝現に生きている)私(釈尊)という句が二度 (p.203,18, p.203,24) も存するし、「勸持品」にも「他の世界に現在する世尊(釈尊)」(p.232,5-6)とあるが、これらは、決して釈尊がこの娑婆世界と「その他の世界」——それも「不可思議・コティもの無数の世界——とに同時存在すると言っているのではない。尚、『妙法華』には、「自從是來我常在此娑婆世界說法教化 亦於余処百千万億那由他阿僧祇国導利衆生」(42b 26-28)とあって、羅什が「常住」と補って訳した所に、まさにこの一段の後分であることが窺われる。

(24) 「現行梵本」には、「nirmita」の前に「upāyakaṅsalya-dharmadesanābhinihāra」の三語があつて、合せて四語からなる極めて長い複合語となっている。このような長い複合語は、「語り物」としての『法華経』にあつては

文体上、極めて異常であり、個々の語にしても、「方便」（暫定的な仮の手段）という語をはじめとして、ここでの登場は唐突であつて、これら三つの語は後分である。拙著『仏滅後』（pp.399-401）を改める。

(25) なぜなら、はるか昔、釈尊が未だ一青年（凡夫）であつた時、燃燈仏に散華・布髪をなしたところ「お前は将来に釈迦という名の仏に成る」と授記されたからである。「序品」の「日月燈明仏過去譚」で、日月燈明仏の実子である八王子が（仏滅後）における『法華經』聴聞によつて仏と成つたと説かれているなかで、最後の仏が「燃燈仏」であつたと言ふのは、まさしくこの「寿量品」で釈尊が「燃燈仏を始点とする」即ち「始祖」とすることを臨んでのものである。

ところで、この個処は『妙法華』には「於是中間 我說燃燈仏等 又復言其入於涅槃 如是皆以方便分別」（42b 28c-1）とある。しかし、これでは、先に「自從是來 我常在此娑婆世界」（42b 28c 27）と言ひ乍ら、どうしてここに至つて「この中間に」唐突に「燃燈仏」の名が出てきて、「それら仏の存在したことを説く」のか、さらには「その仏等の入滅したことを言う」のか、その理由が全く不可解である。しかもその上に、燃燈仏等の出現と入滅は「方便」即ち眞実を明かすまでの便宜的な仮の手段による「分別」（＝考えられたもの）であると云ひ、まさしく「方便現涅槃」（偈〔3〕の文）の意を表している。それ故、これが羅什の『所依梵本』に基づく訳文であつたとは到底考えられない。恐らくその『所依梵本』も「現行梵本」と同じであつたらう。しかし、羅什は、その『所依梵本』にも、すでに「現行梵本」と同じく、後に「如來は（成道以來）無量の壽命の量をもつて常住であり、入滅したことのない如來は（衆生）教導の故に入滅を示現する」——これを羅什は「如是我成仏已來 甚大久遠 壽命無量阿僧祇劫 常住不滅」（42c 19-21）と訳す——とある、その意を汲んで、「燃燈仏に始まる諸の如來たち」を「於是中間 我說燃燈仏等」と改変し、また、それら諸仏の出現と

入滅をもつて「それら全ては私によって方便・教法説示・能演 (abhinihāra) ・“化作されたもの” (nirmita) である」という一連の複合語の理解に苦しみ、挙句の果てに、インドの特異な概念である肝心の「化作された」という語を完全無視し、ただ、意味の解かる「方便」の語だけを取り上げて「如是皆以方便分別」と、謂わば改竄したのであろう。

ここにおいて、本来の『法華経』には“化作された”とだけあったものが、後に‘upāyakausaṅya, dharmade-saṅg, abhinihāra’の三語が‘nirmita’の前に添付されて、ここに四語からなる長い複合語が為ったのであり、これが「現行梵本」である。この複合語の意味を仮に「方便(暫定的な仮の手段)に依る教法説示という能演のために化作されたもの」と解するならば、これら前三語を添付した意図は、「燃燈仏を始点とする無量諸仏は化作された(もの)」とする本来の文の意趣を、なんとか釈尊をもつて常住(永遠・不死)とする後分の文に合致させんとしたものであろう。とすれば、羅什の「如是皆以方便分別」はまさしく「現行梵本」における改竄の“総仕上げ”であったと言える。

(26) 拙著『仏滅後』(pp.277-279, pp.304-311) 参照。

(27) 「十方の仏国土」とは、招集せんとする仏の住する(広義の)仏国土内の(狭義の)十方仏国土であって、丁度、現前サンガにおける比丘の全員参加とは、あくまでそのサンガの結界の内、に在る比丘の全員であるのと同様で、例せば、釈尊が招集仏である時、(広義の)娑婆世界の内に在る(狭義の)十方仏国土の諸仏全員であつて、娑婆世界の外にある阿弥陀仏の極楽世界などの他方世界は全く無関係である。それ故、「三変土田」によるあたかも全宇宙の十方諸仏の大集合を思わせる記述は後分と見るべきで、この点、拙著『仏滅後』の当該箇所を改める。

(28) この後に、「……劣った志向の善根少なき者には『私は出家してからまだ若い。だから正覚してから久しくは無い』……」と言い、さらに所謂「六或示現」を述べる長文の一段 (pp.270,13-271,1) は、釈尊をもって「常住」であると本来の『法華経』を改変した者の辻褃合せの付加挿入(後分)である。これも拙著『(仏滅後)』(p.406)を改める。

(29) この前にある「如来によって語られた(限りの)それら法門は全て真実 (satya) である」(p.271,2-3) は先の註(28)で後分と見做した長文を指して言うもので、後分である。これも拙著『(仏滅後)』(p.407)を改める。また、この後の仏の「三界の如実知見」を述べる文(271,4a)は、般若・空思想を説くもので、文脈上、『法華経』とは無縁で、『般若経』の「巻き返し」(註(1)の拙稿参照)であり、後分。

(30) 「仏乗品」に「如来こそはそれら諸法(=一切衆生)が(何であるかについて)「明らかに見る」者」(p.29,7)とあり、「現行纂草論品」にも「それ(=一切衆生)について如来こそ「明らかに見る」者」(p.116,20-21)とある。

(31) この後の文 (p.271,9-13) は先の註(29)で後分とした文(271,2-3)についての注釈的文言で重複し、後分。

(32) 「現行梵本」の 'āvaca-cira' (p.271,14) を 'āvaca cira' と校訂する。

(33) この本文想定には、写本等の支持は全くなく、『写本集成』IX, p.59-60)から、「正常な文献学の限界を越える主張」(勝呂信静「書評 荻谷定彦著『法華経一仏乗の思想』」『法華経文化研究』第11号)と同様の、厳しい批判が予想される。しかし、文献学の範囲に留まっただけで『法華経』の思想究明は可能であろうか。それ故、これについても思想究明の上からの厳しい批判を乞う。

(34) 「現行梵本」の「入滅したことのない如来が衆生教導の故に入滅を示現する」を羅什がただ「不滅」(42c,20

(2) としか訳出していないのは、釈尊の「常住」、永遠・不死を言い乍ら、ここに「入滅を示現する」と言う、この「現行梵本」の矛盾を隠蔽するものである。平川彰「法華経の本流と『如来寿命品』の位置」(平川彰著作集)第六巻、四六七頁以降)に「久遠実成の本仏の思想を説く寿命品は法華経の構成上から見ると、法華経の流れを一貫する本流の中にはふくまれていないと思われ、他の方面で成立し、後に加えられた」(取意)とあるが、これは「現行梵本」や「妙法華」に依って、釈尊をもって「久遠実成の本仏」と解するが故に、かえって「法華経の本流にはふくまれていない」と言わざるを得なくなったものであろう。

(35) 「現行梵本」には、*'paurviki' bodhisattva-carya'* (過去の菩薩行) とあるが、未だ菩薩行を完了していない者が、どうしていま釈尊という仏に成っているのであろうか。その上、仏の衆生教化はあくまで成道後のことであって、しかもそれはその仏の過去の菩薩行とは全く無関係である。故に、直前にある「じつに如来によって為されるべきこと (*katavya*)、それを如来は為しつゝる」(p.271.13-14) によって、写本等の支持は全くないが、私に想定したのである。拙著『(仏滅後)』(p.414-417) を改める。

(36) 『版本』(p.319.2) や『土田本』(p.272.1) は、*'parinispadit'avyuṣ-pramaṇam'* とあるが、『写本集成』(IX, p.61) では、全つ *'parinispādita'avyuṣ-pramaṇam'* とあつて、明白に、*分ち書き*、*されている*。しかも、その間に、*かゝる*の *daṇḍa* があるものもある。意味の上からこれを探る。『版本』や『土田本』の校訂は、恐らく「妙法華」「我本行菩薩道所成寿命」(42c22) という羅什の読解に引き摺られたもので、写本の厳密な検討に依るとは思えない。なお、渡辺照宏「法華経原典の成立に関する一考察」(金倉圓照編「法華経の成立と展開」、1970、所収)における当該箇所と言及 (pp.85, 4-86, 2) は全く腑に落ちない。なぜなら、それは冒頭の *'na ca tavaṃ me'* (p.271.16) を全く無視したものであるからである。特に、*'tavaṃ'* の語の無視は「ケレンの英訳」(p.302) を始め

諸の日本語訳でも同様であって、その結果、*bodhisattva-caryā* か *tathagata-kartavyā* かは措くとしても、これでは、その完了 (*parinispadā*) と寿命の満了 (*paripūrṇa*) との相関関係は全く不明である。後の渡辺「ギルキット法華経梵本 ローマ字版」を見るに、*na ca tavan me kulaputā: adyāpi pauṛkī bodhisattvacarī parinispadīā āyuspramāṇam apy aparipūrṇam* (p.113,10-11) とあるのに、*わんわん* Read *paurvikabodhisattvacarī-parinispadīāyuspramāṇam* = (この間のチベット語訳—引用者省略) = 我本行菩薩道所成寿命今猶未了 (妙法華) cf. vs.18 と註記する。これは渡辺博士の、羅什の誤解に固執する故の誤謬であると言う他ない。

(37) ここで注意すべきは、今仏釈尊の入滅をもって、先の「現行梵本」のように「入滅したことのない如来が入滅を示現するのは、衆生教導の故である」(p.271,15-16) などとは決して述べていないことである。ところが、この所の『妙法華』は「然今非実、滅度 而便、唱言当取滅度」(42c23-24) と、「真実の滅ではないが、便宜的に唱えて、『滅する』と言う」と訳し、直後に「如来以是方便、教化衆生」(42c24) と「現行梵本」にない語句を補っている。これは、「現行梵本」に、次に取り上げるように「なぜなら」という語の後に「私はこの因縁によつて (*anena pariyāyena*,—決して「方便によつて」(*upāya-kausalyena*) ではない) 衆生を成熟させる」(p.272,6) という文——これも後分であるが——を、先取りしたものであろう。しかし、そこに羅什は釈尊をもって常住にして永遠・不死という觀念に固く執らわれて、入滅を「方便」即ち仮の手段と見做していることが明らかである。

(38) この後に先の註(37)で指摘した「私はこの因縁によつて衆生を成熟させる」(p.272,6) とあるのだが、後分である。

(39) この後に「福德を欠き、……邪見の網で覆われた」という過度の形容句が存するが、衍文である。

(40) この後にある文 (p.272,10-12) は前文の解説文で、後分。

(41) ㄐㄐに‘upāyakausaḍyena’ (方便—暫定的な仮の手段—によって) の語があるが、唐突で前後の文脈に合わず、後分と見て削除する。

(42) この後にある文 (p.272,14-18) も前文の解説文であって、著しく文の勢いを削ぐ故に、後分。

(43) ㄐの‘āścarya-saṃjñā’は僥倖 (思いがけない幸せ) の感情を表し、一方、後の‘śoka-saṃjñā’は勿論、悲しみの感情をいうもので、全く正反対のものである。故に、文はここで二分されている。ところが、『ケルンの英訳』(p.304) も『岩本訳』も「不思議に思うであろうし、悲しく思うであろう」(下、p.23)と続けており、他の日本語訳も全て同じであって、これら全ては文意を捉え損ねた誤訳である。

(44) この後にある文「如来(を) 所縁(とする) 作意(によって生ずる) 善根は彼らにとって長夜にわたって利益、幸福、安楽となる」(p.272,21-23) は一般民衆に向けての文言であって、出家の宗教たる「仏(の) 教(え)」ではない。故に後分である。

(45) 『妙法華』は「以此事故 我作是言『諸比丘 如来難可得見』 斯衆生等聞如是語 必当生於難遭之想 心懷恋慕 渴仰於仏 便種善根」(43a2r) とある。これによって羅什は、原典(梵文法華經) における肝心の「仏在世時の衆生」(A—①、②) と「仏滅後」の衆生」(B) との峻別を全く理解せず、そのため、A—②の衆生の「稀有という想いを起す」を訳出せず、さらに(B) (仏滅後) の衆生については、「悲嘆の想いを生ず」を訳出せず、その上、「渴望を生じた者となる」を、根本煩惱を指す「渴愛」と同じ語である「渴望」の語に驚いたのであろう、原典に全くない「心懷恋慕」を補い、「渴仰於仏」と当り障りのない言葉に改変し、その上「便種善根」と補足している。しかし、これでは「難遭之想」を生じた衆生は全て「心懷恋慕 渴仰於仏」す



るといふことになり、これは到底、原典(梵文法華經)の意趣を表出したものとは言い難い。それ故に、この後に出る「良医治子諭」の主旨(悲嘆の果ての顛倒の消滅)も、後の偈〔5〕、〔6〕の主旨(渴望の果ての「素直な心(=宗教的平安の境地)」の生起)も『妙法華』では明確ではないのである。多くの『日本語訳』も、また謂わば「偏依羅什」の故の誤訳である。

(46) 『土田本』は『版本』の *desana-patyāya* を *dharma-patyāya* と校訂する (p.272.25) が、それでも文意は明らかでない。『妙法華』「諸仏如来法皆如是」(43a7) は「仏乗品」の「一切十方諸仏法亦如是」(7b4) と同じで、この「法」は *‘dharma’* (p.37.25) である。この点から当該箇所を、写本の支持は全く無い(『写本集成』Ⅱ、p.77) が、*‘dharma’* or *‘dharma’* と私に校訂する。

(47) この *‘viparīta’* をどのように現代日本語訳すれば良いのか、己の能力を超える故に、漢訳の「顛倒」をそのまま使用する。「顛倒」の意味は、凡夫の、煩惱などのため仏とは逆さまの誤った見方をいうものであって、「転倒」(取り乱し、あわてること)等ではない。即ち、『中公訳』「あるものは観念が倒錯し、あるものは正常な観念をもっている」(Ⅱ、p.111) などの諸の現代語訳は首肯しがたい。

尚、この諭におけるキーワードである「顛倒」を羅什は、多く「失本心」、「失心」と訳し、ただ一個所「心皆顛倒」(43a23-24)とあって、梵語では両者は同一の語であることが全く解らないし、その上、この諭の根幹を示す文「彼ら(顛倒の想いをもつ者)は絶えまなく悲嘆に陥ったことよって、彼らの顛倒の想いは不顛倒の想いになった」(p.274.20-21)を「常懷悲感 心遂醒悟」(43b2-3)と訳して、これまた「顛倒」の語を訳出せず、原文から大きく外れており、この諭そのものの理解が十全でないことを示している。その原因は、すでに註(45)で指摘したように「仏在世時と(仏滅後)の峻別」という『法華經』の根本的立場を羅什が全く

理解していないことである。

(48) これについては拙著『仏滅後』(p.473の註49) 参照。

(49) この間に「現行梵本」では「*so*」で私はこれらの子に「*upāyakausaalyena*」(方便でもって)この薬を飲ませよう」として(274.9)、「*upāyakausaalyena*」(方便でもって)論じて後」(p.274.14)と「*upāyakausaalyena*」の語が、三度も立て続けに出る。この「*upāyakausaalya*」(方便)は、「衆生に真実を明かすまでの暫定的な仮の手段」の意味で、『般若経』の「巻返し」(註(1)の拙稿参照)によって持ち込まれたものであり、本来の喩の意趣を全く損なわせるもので、後分である。

(50) この後、「医者の子らが苦痛から脱したのを見て、子らの前に姿を現した」(p.274.24-25)と述べ、さらに、「この方便(真実を明かすまでの暫定的な仮の手段)の行使を世人は『仏は妄語(嘘)を言った』と非難するであろうか」(p.274.25-27)と問い、さらに言葉を継いで「このように私ははるか以前の成道以来、折々に衆生教導のために諸の方便を示現してきた」(pp.274.28-275.3)とある。しかし、これ程、父の死と子らの悲嘆、それによる子らの顛倒の消滅を明かすという喩の主旨を損い、さらには、子らの所行を愚弄するものはないであろう。勿論、これらの文は後分であるが、事ほど左様に、「現行梵本」は、「*upāyakausaalya*」をもって「方便」(註暫定的な仮の手段)と捉える『般若経』の「巻返し」であるところの、後に持ち込まれた異質の方便思想によって汚染されているのである。

(51) この偈の第四句は「現行梵本」では「それ以来 私は途絶えることなく (*nitya-kāraṃ*) 教法を説いている」とあるが、これは長行で「五百塵点劫の喩」を述べた直後の、後分と見做した「その時よりこの方、釈尊

はこの娑婆世界で、そして他のコーティ・…千の世界で衆生に教法を説いている」(p.270.4-6)と殆ど同じであり、しかもそれに続く「燃燈仏を始点とする過去諸仏の出現と、それら諸仏の入滅が告げられた」(p.270.6-9)と真向から矛盾する。それ故に、ここでもこれが本来の文とは到底考えられず、写本等の支持は全くないが、長行の「如来は久しい以前に正覚し、無量の寿命をもつ限りの間、(二)時世(いつよ)に現在し、そして入滅する」という本文想定に基づいて、ここでもこのように本文想定する。尚、ここは偈頌(韻文)である故、私には実際の梵語原文を提示する能力がない。

(52) この後の偈〔3〕は、「現行梵本」の長行に「釈尊は永遠・不死であり、衆生教導の故に (vaineya-vaśat, p.271.16) 入滅する」と言うを承けて、「教導のために方便 (upāya、暫定的な仮の手段) を語る」と、その意味を明確にしたもので、後分であり、偈〔4〕も、仏の永遠・不死は加持力 (adhiṣṭhāna-bala, p.268.20) に因るとあるを承けたもので、その上に「滅後の衆生にも加持して仏の姿を見えなくしている」と言うが、全く異質の思想で、後分である。また、仏の入滅は方便であると言う偈〔7〕も後分である。

(53) ṅS'kama' (愛欲) を 'kāya' (身体) と見たときに『妙法華』「不自惜身命」(43b.23) があるが、恐らく羅什の恣意的な改変である。

(54) 「声聞・サンガを造り出して」とは、釈尊が単にその身体を現しただけではなく、「教法」(後の偈〔9〕の「正法」) を説いていることを明示するためである。なぜなら、聴衆のないところに説法はないからである。

(55) 偈〔5〕、〔6〕は『妙法華』に「衆見我滅度 広供養舍利 咸皆懷恋慕 而生渴仰心 衆生既信伏 質直意柔軟 一心欲見仏 不自惜身命 時我及衆僧 俱出靈鷲山」(43b.20-24) とある。この羅什の原典読解には疑問というか、むしろ誤りがあると言わざるをえない。即ち、「供養舍利」(仏塔信仰) は一般民衆の所行であ

り、「渴望を生起する」のは「私を見ることのない者」——これは長行に「私を見ることのない者は、(まず) 悲嘆の想いを起し、(次には) 渴望を生じた者」となる」(p.272, 19-21)とある——即ち〈仏滅後〉の出家の比丘を言うのである。また「渴望」とは、「恋慕」、「渴仰」というような生優しいものではなく、一切皆苦の根本原因とされる「渴愛」と同一の語で、仏と出会いたいたために起こす「求めて止まない強烈な希求」であつて、根本煩惱にも等しいものである。それがただただ仏との出会いを求めたもの——その点で原典にない「一心欲見仏」は適切な補語句——である故に、その強烈な希求(渴望)は極限において消滅し——「衆生既信伏」は原典にない——、この者は「質直柔軟」の境地に到達するのである。そして、この境地に達した「愛欲を捨てた者」即ち出家の比丘の現前に、衆僧(聴衆)に説法する血潮の通う美しい身体をもった釈尊が現われるというのが、原典の意である。

(56) これについては、拙稿「阿弥陀経」と『大阿弥陀経』の成立」(『日仏学会年報』第77号、pp.131-162) 参照。

(57) 偈〔8〕、〔9〕は『妙法華』に「余国有衆生 恭敬信衆者 我復於彼中 為説無上法 汝等不聞此 但謂我滅度 我見諸衆生 没在於苦海 故不為現身 令其生渴仰 因其心恋慕 乃出為説法」(43p.27-c3)とあるが、これもまた誤訳と言わざるを得ない。即ち、「余国有衆生」というも、これは長行に「五百塵点劫の喩」を述べた直後に「私はこの娑婆世界で、そして他のコーティ・……千の世界で説法している」(p.270, 4-6)とあり、偈〔10〕でも「私は靈鷲山から、そして他のコーティのもの寝台や床几(＝仏の居住処)からも離れることはない」——但し、これら二つは共に後分——とあるのを承けた羅什の解釈であつて、原典の「別の衆生」とは、次下の「汝等」(仏滅後)の顛倒の衆生に対して「それらとは別の」即ち「仏在世時の不顛倒の衆生」を指す。そして彼らには「最高の正覚(を明かした(仏乗))を説いたのであつて、「無上法」ではその意が表

されていない。一方、「汝等」顛倒の衆生には（仏乗）を説かず、「良医治子喻」に言うように、「遣使還告」「汝父已死」だけであった。このことを「汝等不聞此 但謂我滅度」と訳出しているのである。

次の「我見 諸衆生」とは、この父の死を聞いて悲嘆し、そのあげくにかえって顛倒の想いの消滅した衆生のことであって、この者らは不顛倒であつても依然として（仏滅後）無仏・悪世という苦海に没在しているのであるが、それでも仏は身を現さず、渴望（仏を求めて止まぬ強烈な希求）を生ぜしめ、それによつて、質直意柔軟の宗教的平安の境地を得させるといふ第二ステージを述べているのであつて、「因其心恋慕」では全くない。こうして平安の境地に到達した者にのみ「乃出為說法」なのである。しかも、この「法」は、先の仏在世時の不顛倒の衆生に説いた（仏乗）とは異なり、原典には「正法」（即ち「妙法蓮華經」の「妙法」と明言されているのであつて、この「如来寿量品」、ひいては「法師品」から「如来神力品」に至る『法華經』後半部を指している）のである。

ここに、まさしく『法華經』前半部（天台教学の「迹」）よりは『法華經』後半部（「本」）にこそ重点がある」という意味で「本勝迹劣」といふ本宗教義はインド本来の『法華經』において明白に説かれているのである。こうして、これもまた註（45）で指摘したように、羅什が『法華經』の仏在世時と（仏滅後）との峻別という根本的立場を全く理解していないことに起因する誤訳に他ならない。

(58) この間の偈〔10〕～〔15〕は、偈〔9〕のいう靈鷲山を一種樂園、浄土と見なすもので、後分である。なぜなら、ここにいう靈鷲山は、（仏滅後）の比丘が瞑想中に生きた積尊から『法華經』を聞くという、神秘的宗教体験の中でのみ存在するのであつて、人々がそこに生まれようと望む他界としての樂園、浄土ではないからである。

(59) 『版本』(p.325,11) 及び『写本集成』(IX, p.149) は全い'anantam' (無辺の) であるが、『土田本』に'an-uttam' とある (但し、何の注記もない) を、文意から見て採る。

(60) 『法華』は偈〔16〕を「諸有修功德 柔和質直者 則皆見我身 在此而說法」、偈〔17〕を「或時為此衆説仏寿無量 久乃見仏者 為説仏難値」(43c 16-19) とする。「諸有修……質直者」とは、すでに前生で善業をなしており、その上「柔和質直」という高い宗教的平安の境地に達したところの、仏在世時の出家比丘であり、それ故に、この者は今生で仏に出会い、仏から直に説法——それは初めに説かれた隨他意説たる三乗の教法と、その後で最後説法にして隨自意説たる〈仏乗〉とである——を聞き得たのである。この意味でこの訳は良いのだが、問題は偈〔17〕の訳である。即ち、「或時——それが何時かは解らないが——為此衆」つまり、すでに〈仏乗〉を聞いた仏在世時の出家比丘に、なぜさらに「仏寿無量」(と明かす「如来寿量品」) を説く必要があるのか、この点が全く不可解であるし、その上、次下の「久乃見仏者」即ち今生でやっと仏と出会い、しかも〈仏乗〉を直に仏から聞いた出家比丘に向って、さらに仏との出会いの得難きことを説く必要があるのか、これまた不可解という言葉に尽きる。恐らく、羅什の『所依梵本』でも、「現行梵本」と同様、'anantam kṛti' (無辺の《仏の》為し業) とあったのであり、それを「仏寿無量」(永遠・不死) と解したものであるが、それにしても、これでは下の句(「為説仏難値」と全く矛盾する。それ故『所依梵本』も「現行梵本」と同様「私は彼ら(仏在世時の出家比丘)には、このような『無辺の仏の為し業』を決して説かない」とあったに違いないのである。しかし、このことは、仏在世時と〈仏滅後〉とを峻別する『法華經』の根本的立場を解していない羅什にとって理解しえず、そこで全く逆に「説仏寿無量」と改竄したのである。

(61) ここにおいて、『法華經』はまさしく「〈仏滅後〉の衆生の、〈仏滅後〉の衆生による、〈仏滅後〉の衆生の

ための経」であって、ここにも本宗教義にいう「滅後正意」が明白に示されているのである。

この点から、『正法・蓮華』という名の法門の「正法・蓮華」とは、「正法」即ち「一切衆生本来からほざつ」と主張する『法華経』を、丁度、汚泥にこそ咲く白蓮華フシゲリノカのように、〈仏滅後〉無仏・悪世に没在する人々に語り聞かせて、「皆共に正覚を得よう」とする意味で、まさに「正法の蓮華化」と解されよう。

(62) この間の偈〔18〕～〔21〕の後分であることは、拙著『〈仏滅後〉』(pp.456-460)を見られたい。さらに、偈〔22〕も後分と考えるもので、拙著『〈仏滅後〉』(pp.454-455)を改める。

補(1) この「前世で善根を積んでおらない者」で「如来(に現世で会うこと)は得難い」という想いを起さない者とは、後の「喩」でいえば、毒薬によって苦しみ乍ら与えられた良薬を服用しない顛倒の想いをもつ子らであり、さらに偈〔8〕に言う「仏は入滅した」という言葉の他は全く聞く耳を持たない者なのであり、このことから、さらに言えば「仏乗品」で、釈尊の〈仏乗〉説示の直前になって会座から退出してしまつた所謂「五千起去」の比丘に他ならない。このことは、「燃燈仏」の名が「序品」とこの「寿量品」のみに出ることと合わせて、『法華経』は本来から「仏乗品」を中心とする前半部と「寿量品」を中心とする後半部とが分ち難く結び付いていたことを明白に示すものである。

補(2) 相応部六―二―三―四 (NDPS, *The Samyutta Nikāya*, I, pp.139-141) 尚、拙著『一仏乗』(東方出版、昭58) pp.114, pp.187-188参照。

〔本稿は、拙稿「はじめて仏入滅を意義つけた『法華経』「如来寿量品」〔伊藤瑞毅博士古稀記念論文集「法華仏教と関係諸文化の研究」平成二五年二月〕を増補改訂したものである。〕（平成二十六年一月）